# ДА МИСЛИМ ДРУГОТО

## образи

## стереотипи

## кризи

V
III 33084



## XVIII-XX век

Издателство "Кралица Маб"

# Да мислим Другото - образи, стереотипи, кризи
## XVIII - XX век

# To Think the Other: Images, Stereotypes, Crisis
## 18th - 20th Centuries




БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

Изданието е осъществено със съдействието на:



ФОНДАЦИЯ
ОТВОРЕНО
ОБЩЕСТВО
СОФИЯ

За корицата е използван релеф на Raoûl Ubac

© Съставител Николай Аретов

© Издателство "Кралица Маб", 2001
Формат 84/108/32
Печатни коли 32
**ISBN 954-533-045-7**

литер.
дар

Българско общество за проучване на XVIII век
Институт по балканистика, БАН
Институт за литература, БАН
Факултет по славянски филологии, Софийски университет

III 33084

# Да мислим Другото - образи, стереотипи, кризи
## XVIII - XX век

Съставител **Николай Аретов**

Редакционна колегия:

**Надя Данова, Рая Заимова, Николай Чернокожев**

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

**Издателство "Кралица Маб"**

III 33084
Б 1188/2001

ЗАН БИБЛИОТЕКА

ДАР

# Да мислим Другото днес

Два важни проблемни възли се открояват в съвременния хуманитарен дебат. Първият е съсредоточен около **идентичността** и нейните всевъзможни измерения. Най-лесно се забелязват дискусиите около националната идентичност, които никога не са се ограничавали единствено в сферата на академичната проблематика. Поне от стотина години присъствието им в политическите дискусии и в публицистиката е неизменно, като в последните десетилетия се актуализира обсъждането на етническата идентичност и многообразието на малцинствата - редом с познатите етнически, религиозни и етнографски малцинства, за себе си заявяват още полови, възрастови и всевъзможни други. Тези дебати преминават и в ежедневието на хората, които периодично са заставяни от обстоятелствата да взимат страна по проблеми, формулирани, а и натрапени им от елитите и "по-високите" дискурси. Това масовизиране на дискусията от своя страна провокира нови импулси в научното разглеждане на проблематиката.

Най-сериозния дебат, който днес се води в българското общество е свързан с **националното**, с неговата същности и начините за осмислянето му. Ясно се очертават два подхода: есенциалистки, който акцентира върху уникалността на българското, и релативистки, който търси универсалните закономерности и историческата ограниченост и вариативност на националното.

Въпреки че думата "идентичност" най-често се асоциира с определението "национална", понятието, което тя означава, е доста по-многостранно и по-сложно. Съвременната психология предпочита да говори за мрежа от идентичности, в която се намира индивида или дори която образува ин-

дивида, или за различни аспекти на една множествена идентичност. Тя представлява сложна структура, която има своя йерархия, в която етническата и религиозна принадлежност стои някъде в основата.

Аксиоматично е разбирането, че пълноценното осмисляне на идентичността, може да стане само като се държи сметка за разнообразните отношения между **Аза** и **Другия**, за **образите**, които субектът на идентичността (бил той индивидуален или колективен) си създава за света около себе си и основните фигури в него. Оттук пък може да се достигне до митологията, която обяснява света и отношенията между фигурите, които олицетворяват своето и чуждото.

Тази най-бегло маркирана проблематика представлява интерес за различни научни дисциплини и реално присъства в изследвания на литератори, историци, етнолози и фолклористи, социолози, психолози и т.н. В някаква степен представителите на различни научни дисциплини реално комуникират помежду си и все пак диалогът между тях се нуждае от някакво общо пространство, а и от общ речник-минимум. Настоящият сборник се опитва да предложи територия за разгръщането на този диалог. Той се появява на бял свят в резултат на международната международна интердисциплинарна научна конференция - **Да мислим Другото - образи, стереотипи, кризи (XVIII - XX век)**, организирана от Дружеството за изучаване на XVIII век, Института за балканистика, Института за литература и Факултета по славянски филологии при Софийския университет и проведена на 12 и 13 ноември 2000 г. в София. Организаторите се опитаха да провокират потенциалните участници с теми като: Изток, Запад, Север, Юг; Острови и полуострови; Периферии и метрополии; Завоеватели и освободители; Варвари и цивилизатори; Пространствени сакрализации и утопии; Екзистенциални и социални фигури и пр., които съзнателно бяха формулирани максимално широко.

Реалността винаги се отличава от намеренията, но конференцията успя да се превърне в място за плодотворен ди-

алог между специалисти с различен профил от България, Гърция, Албания, Румъния, Франция, Белгия, САЩ, Русия. Сборникът събира разгърнати варианти на голямата част от изнесените доклади. (По обективни причини някои от участниците в конференцията не успяха да предадат навреме своите разработки.) Статиите са обединени в няколко тематични групи, които бяха оставени ненаименовани, но могат условно да бъдат определени по следния начин: Образи на Другия в българската словесност, Образи на българското в чужди култури, Другият в "други" култури (тук попадат и изследванията, свързани по някакъв начин с балканската и славянската културна общност), Образи на Другия в учебниците, Културологични, антропологични и етнографски измерения на Другия.

Научното разглеждане на проблематиката, свързана с идентичността, другостта и имагологията, не е нова и непозната за днешната българска хуманитаристика. Мнозина от участниците в конференцията с основание се позовават на ценния сборник, редактиран от Надя Данова, Весела Димова и Мария Калицин, "Представата за "Другия" на Балканите" (1995) и на изследвания на български автори като Антонина Желязкова и безвреме напусналия ни Величко Тодоров (който бе сред организаторите на нашия научен форум). В много отношения "Да мислим Другото..." представлява продължение на "Представата за "Другия".

Иска ми се да вярвам, че годините, разделящи двата сборника, са били време на интензивна работа за българската хуманитаристика, че през тях е направена крачка към изясняване ако не на методологията, то поне на речника, с който се осмислят обсъжданите проблеми. И все пак читателят ще открие разнообразие в подходите и известна несъгласуваност в използваната тук терминология. Това се забелязва още при графичните варианти за изписване на ключовото за сборника понятие Друго и неговите производни. Едни автори са склони да го поставят в кавички за да маркират метафоричната му употреба или собствената си дистанцираност от не-

БАН
Институт за
литература
БИБЛИОТЕКА

го. Други се стремят да го открояят чрез начална главна буква и т. н. Редакционната колегия до известна степен запази това разноезичие, когато и доколкото то е резултат от съзнателен избор.

Внимателният читател несъмнено ще забележи, че авторите в сборника изхождат от различни теоретични и мирогледни предпоставки и понякога имплицитно спорят помежду си. Редакционната колегия съзнателно застана зад принципа на толерантността, не се отказа от нито една статия и не се намеси в същината на текста. (Изключение разбира се има - двама автори, чиито доклади не се вписваха и в най-широкото разбиране на темата не бяха поканени за сборника.) Това бе резултат от промислен избор, а не бягство от възможните конфликти. Когато се коментира Другия, трябва да се чуят и "другите" гласове - това бе позицията на редколегията, която не претендира да знае истината от последна инстанция и е убедена, че многообразието на подходите и гледните точки е необходимо условие за развитието на науката.

По-особен случай представляват статиите, посветени на образа на българското и писани от чужденци. В тях фактически се забелязва един палимпсест от несъвпадащи образи, който на едно място изкуши преводача да добави в от свое име в края кратка бележка. Едва ли можем да се съмняваме, че в известен смисъл и нашите представи за другият също представляват подобни палимпсести. Да се надяваме, че в тях се разчитат не само нашите пристрастия и предразсъдъци, но и нашата воля за обективно познание.

От съставителя

# Типология на Своя и Другия в ранната българска национална митология

**Николай Аретов**
Институт за литература, БАН

Понятието митология е преексплоатирано и непродуктивно многозначно. В случая то се употребява в смисъл на важен комплекс от разкази, които носят същностно познание и затова бива повтаряни при някакви пространствено, времево и ритуално регламентирани условия. Тези разкази уреждат отношенията на субекта със себе си и със света във вертикален и хоризонтален 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. Фигурите от хоризонталния план представляват проекции на фигури от вертикалния и обратно.

Тези фигури имат някаква универсална основа, универсален инвариант и конкретни индивидуални прояви. Аналогията между основните митични фигури и архетипите, представени от К. Г Юнг, е търсена от мнозина изследователи, тя изглежда основателна и дава допълнителни възможности за проникване във всяка митологична система. Когато говори за архетипове и образи Юнг изрежда Персоната, Сянката, Мъдрия старец, Анимата, Анимуса и др. Към тях в различни контексти той добавя и други фигури, като особено важно място в случая заема Фокусникът[1], по-точно трикстерът. Всички те са амбивалентни, трудно се поддават на точно определяне и дори по принцип са само частично разпоз-

наваеми. Може да се постави въпросът доколко и в каква степен архетипните фигури се покриват с отделните аспекти на индивидуалната идентичност.

Основните фигури са свързани с определени събития и повествованията за тях, който включват набор от задължителни елементи и наративни структури. Митичният разказ отвежда към някакви далечни и "митични" събития, които по някакъв начин са важни, повтаряли се е в миналото, повтарят се в настоящето и предопределя бъдещето. Затова разказът за тях, неговите персонажи, пространството и времето, в които той се разгръща, са сакрални. Разказът повествува за възникването и развитието на общността, за премеждията, през които е преминала, за нейните герои и техните подвизи, за страданията, които общността е понесла и травмите, които те са оставили, за взаимоотношенията с ключовите значещи фигури на другия, а и на себе си, може би дори само на някакъв аспект от своя аз. Ранните събития (възникването на света и митичната генеалогия) са предадени косвено, с повече свръхестествени елементи, с по-директно присъствие на фигурите от вертикалния план и затова смисълът по-трудно се постига от късните тълкуватели.

Казано най-общо, във времето на **класическата митология**, сакралният митичен разказ се предава по устен път и чрез ритуали. В един момент започва записването на тези разкази, които обаче продължават да се ползват във строго определени от традицията и ритуала време, място и начин. По-късно се появяват текстове, които предават някакъв митичен по своята същност и функция разказ, който обаче излиза от рамките на традиционните ритуали и на традиционното колективно ползване. Тези текстове започват да се разпространяват в писмена форма (по-късно в печатен вид), тяхната сакрализация е условна. Този тип текстове могат да бъдат определени като **вторична митология**[1]. Белезите на вторичната митология са по-размити, а жанровото ѝ разнообразие - много по-голямо. Поне на повърхността текстовете на вторичната митология акцентуват върху отношенията в

хоризонтален план, които обаче продължават да носят в себе си фигурите от вертикалния план.

Предложеното тук разграничение между класическа и вторична митология е до голяма степен условно и оперативно. То не се опитва да оспори универсалистките идеи за митологията и митическото световъзприемане, според които митът съществува и днес.[3] Това универсалистко разбиране най-често се свързва с Р. Барт, който говори за "мита днес" и не разграничава първичен от вторичен мит. Днес изглежда странно, че той се позовава на езиковедски теории и дори на съветски идеологически дискусии, а не на реалните корени на подобно мислене, които могат да се потърсят в теориите на Фройд и Юнг и особено на тяхното приложение в историята на религиите (М. Елиаде), в антропологията, етнологията и другаде, което се разгръща малко по-рано или едновременно с тезите на Барт. Подобно универсалистко разбиране присъства и в критиката на Н. Фрай и други литературоведи, мислещи по сходен начин. Несъмнено успоредна с това разбиране е и теорията на Е. Касирер за "символните форми".[4]

Възприетият тук възглед за постоянната обвързаност на човека с митологичното, поне в този контекст се нуждае от още едно уточнение. Ако за някакво абстрактно реконструирано далечно минало всички повествования, всички съхранявани текстове са митични, то за по-късните исторически времена това едва ли е вярно. В някакъв момент започват да се появяват и да се разпространяват текстове, които са покосвено свързани с митологията или въобще не са свързани с нея. С времето делът на тези текстове в общия корпус на словесността като че ли нараства. Така по отношение на модерните времена възниква въпросът за различаването на митологичните от немитологичните текстова и за определяне на митологичността (или на степента на митологичност) на отделния конкретен текст.

Предисторическите времена разкриват картината на една ясна дихотомия: малко и недвусмислено очертано свое (ро-

да, племето), което е обозримо и противостои на необятното и враждебно чуждо. Своето се дефинира чрез система от митове, които обясняват произхода и кодифицират знаците за идентификация. Чуждото се разпознава не толкова по наличието на други знаци, колкото чрез отсъствието на своите, и се разбира негативно, т. е. не като друго или различно, а като "несвое". Основната опозиция е подчертано полярна и образува два ясни семантични реда: Хаос - Космос, близко - далечно, горе - долу, добро - зло, Бог (богове) - Сатана (демони), сурово - варено... Негативно оценението полюс очевидно винаги обема твърде различни неща, които са още недиференцирани. Фигурите на злото са същностни и централни, а борбата с тях - разказът за различието, съпротивата и противопоставянето е един от основните механизми на самодефинирането. Можем да се питаме доколко правомерно е да се свързват фигурите на злото със Сянката на Юнг.

Използваните категории са динамични, изясняването на представите за двата полюса разширява и усложнява картата на мирозданието. Постепенно възниква междинното пространство, което фактически е обитавано от хората. То се разполага някъде "под" горния свят на боговете и "над" подземния свят на демоните. Троичността прониква и в "средния" свят, където се появява разграничението култура - варварство - природа. С времето територията на своето се разширява и придобива по-разнообразен релеф. Разнообразяват се и се обновяват включваните в митологията разкази за делата на предците и героите. Редом с **Небесния прародител** застава **Основателят** (на племето, на рода, на града, на държавата), който се откроява сред **Предците**; даровете, които **Културният герой** донася от сакралния свят също постепенно се променят - първоначално огънят, оръжия, оръдия на труда, след това буквите - новото послание от отвъдното. Делата на **Воина** се поставят в исторически контекст. Чуждото също се усложнява и конкретизира, придобива собствени знаци и значения и започва да се диференцира на добро и лошо[5], враждебно и невраждебно, привлекателно и отблъскващо и т. н.

Първата радикална промяна на митологията се извършва с въвеждането на някоя от световните религии, в Европа това е християнството. То представлява разгърната митологична структура, която има своя детайлно разработена система от ритуали. Тя достига до българите след като е възникнала някъде другаде и от векове се пренася с помощта на писмеността. За разлика от по-ранните митични структури християнството е прецизно кодифицирано и по принцип отхвърля промените, продиктувани от местни условия и други фактори. Всъщност то е вторична митология и в прекия смисъл на думата, доколкото е възникнало въз основа на юдейството, ползва основните му свещени писания, допълва ги със свои и го трансформира до една твърде различна идеологическа система. След периода на първоначалните откровения, които са внимателно селекционирани и редактирани, всеки нов елемент (например канонизирането на светец) бива утвърден само след строго определени процедури.

Въпреки конфликтите, не рядко окървавени, които съпровождат въвеждането на християнството, то сравнително бързо успява да се наложи като официална религия и частично да измести, частично да се съчетае с по-старата митологическа схема. Това съчетание е възможно благодарение на общата структура, която присъства както в езическата, така и в християнската митология.

С въвеждането на християнството се появяват нови фигури на своя, които изместват старите, като до някъде поемат техните функции. **Покръстителят** става основен вариант на Културния герой. Сходни функции изпълняват и мъчениците на правата вяра. Дефинира се нова голяма общност на "своите", която е необозрима и несравнимо по-обхватна от старата. Тя е религиозна, но предполага и наличието на голяма, надетническа общност - империя която да (се опитва да) покрие религиозната общност. Но старите общности не изчезват, започват сложни и продължителни процеси на съгласуване между двата типа общности, което ще рече - меж-

ду двете идентичности. Появяват се и нови варианти на основната опозиция: християнство - езичество, християнство - ереси, православие - католицизъм (протестантство) и т. н.

Типологията на чуждия, на другия се разгръща и в друга посока. Към първоначалният демоничен друг по-късно се прибавя и фигурата на високо ценения друг, на престижния друг, който предлага някакъв образец за следване и от когото се очаква помощ. Той не е вариант или трансформация непременно на негативните елементи от основната опозиция. Може дори да се разглежда като проява на Мъдрия старец или дори като проекция на фигури от небесния свят.

Аналогична промяна представлява появата на негативно маркирани фигури сред недвусмислено своето (което по определение е добро) - такива са предателят, отцепникът, еретикът... - все проекции на Сянката. Първичната митология постепенно се променя, авторитетът ѝ отслабва и под въздействието на вътрешни и външни фактори тя бива подменена от новата митологична структура.

**Националната митология** е вторична митология и се оформя сравнително късно. Тя стъпва на по-старите конструкции, предавани от други носители, и изпълнява сходни функции, като същевременно отново предефинира субекта на идентичността. От известна гледна точка това предефиниране по същество представлява опит за съгласуване на неналожилата се реално докрай универсална християнска общност с някакъв вариант, до голяма степен хипотетичен, "въобразен", на някаква по-ранна и по-малка общност. Преходът между двете системи е плавен, като идеолозите на национализма акцентуват върху приемствеността, върху древността на субекта, който те събуждат за нов живот. В търсене на своята древност в някакъв момент се стига и до предхристиянските времена, но това по правило на Балканите и въобще в Европа не поражда сериозно напрежение с декларираната християнска идентичност.

За осмислянето на процесите сред българите и на Балканите през XIX и XX в. от съществено значение е опреде-

лянето на изходната точка, състоянието в момента в който се извършва предефинирането на своето и конструирането на националната митология. Наложените в българската хуманитаристика представи поне доскоро акцентуваха върху етническите, "народностните", по същество - езиковите определители на този носител и на второ място поставяха верските. Тези представи могат да бъдат определени като ретроспективни, в смисъл че проектират по-късни реалности върху по-ранни. Те могат да бъдат наречени и митологични или митообслужващи, тъй като, съзнателно или не, се опитват рационално да докажат тезите на националистическата митология.

Друг тип подход акцентува върху религиозните и културни определители на изходната ситуация и извежда на преден план общността на християнските народи на Балканите, като поставя на втори план етническите (езиковите) противоречия и конфликти между тях. Този подход, който е по-адекватен на съвременната хуманитаристика, има един съществен недостатък - постоянната заплаха от изпадане в една твърде клерикална представа за света.

Под въздействието на мощни социални процеси и на силни външни влияния голямата християнска общност на Балканите се разпада на отделни национални образувания. Нацията, разбирана като резултат от съзнателно усилие на някакъв елит да консолидира определена общност около някакви "изконни" ценности, се нуждае от митология, която да я легитимира както пред другите, така и, на първо място, в съзнанието на своите членове. Новите общности прегръщат "националната идея", техните идеолози и лидери дефинират, до голяма степен произволно, субекта на новоочертаната общност, която може да се разглежда и като "въобразена". При нея са проблематични именно тъждествеността и непрекъснатостта, както и принципите, които ги определят. Затова и наличието на разказ за себе си е особено важен.[6] Важността на генеалогическите конструкции е очевидна при етноси, които нямат своя държава, какъвто е случаят с бъл-

гарите и другите балкански народи, които се стремят да се отделят от османската империя.[7] Принадлежността към общността се изразява в идентифициране със субекта на общността, в приемане на митологията и спазване на нормите, които тя формулира.

Възникващите нации усилено градят свои митологични системи, което ще рече - усилено реконструират и сакрализират някакво свое минало, което ги легитимира пред себе си и пред другите. Въпреки че не се изчерпва само с историческите времена, това минало е несъмнено по-историчо от сакралното минало на класическите митологии. За да получат статуса на митология повествованията на национализма трябва да изразяват някаква общовалидна истина за общността, да определя идентичността ѝ и законите, на които тя се подчинява. Като цяло може да се забележи изместване от духовното към светското, от по-универсалното към по-конкретното, от по-далечното към по-близкото минало. От друга страна промяната не е така радикална, тъй като, поне сред българите и въобще на Балканите и в Европа, новата митологична структура (национализмът) не отхвърля старата (християнството), а напротив - декларира хармонията си с него, въпреки че го променя институционално - не само сред българите, но и сред останалите християнски балкански народи.

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 повествуват за съвременността, за близкото минало или за някакъв хронологически неопределен момент. Тези сюжети също са натоварени с определено митично знание и дефинират Своето и Чуждото. Може би най-характерни български контекст са мотивите за нещастната фамилия и за изгорените книги.[8]

Като се опира на основните опозиции и без да отхвърля открито заварената християнска конструкция, новата митология предефинира Своето и Чуждото, основните фигури и

повествованията за тях. Тя изгражда нов вариант на времето на предците - славното минало, което има своите конкретни исторически параметри, но не престава да бъде сакрално. Променя се пантеона - появяват се нови фигури, а старите се преосмислят. Запазват се фигурите на **Покръстителя** и на **Светеца** (Небесния застъпник), но им се приписват ясни национални белези. Постепенно се преосмисля ключовата фигура на **Основателя**, която се свързва преди всичко с държавата. Групата на **Героите** и **Воините** се разраства, увеличават се и повествованията за славните им дела и големите им победи. Специално внимание заслужава въпросът с реда, по който се въвеждат тези фигури. На първи поглед прави впечатление, че фигурата на Аспарух като основател се налага сравнително късно, а ключовите фигури на Кирил и Методий първоначално се разглеждат на първо място като покръстители и едва по-късно - като просветители. В ранните варианти на българската национална митология **женските фигури** на Своето са малко, по правило стоят на втори план и като че ли нямат водеща функция в основните сюжети. Струва ми се, че първите по-значителни женски фигури в българската национална митология са Райна княгиня (в историческия и съвременния ѝ вариант)[9] и **похитената красавица** от сюжета за нещастната фамилия.

Така поне стоят нещата, когато се разсъждава най-общо. Вглеждането в конкретните национални митологии, включително българската и на другите балкански етноси, разкрива относително малкият дял на сюжетите, свързани с героични дела и славни победи. По-значително е присъствието на потискащите травми, на повествования за поражения, злощастия и гибел. Един от най-ярките примери е централното място на ослепените Самуилови воини в българската национална митология. Забелязва се наличието на поне две стратегии спрямо травматичните събития. Едната се стреми да ги преобразува в героични, а другата акцентува върху трагичната страна. Средищната фигура в травматичните сюжети може да бъде разглеждана като светски вари-

Институт за литература БИБЛИОТЕКА

ант на фигурата на **Мъченика**, която и в този случай получава ясни национални белези. Емблематичен пример е Балканджи Йово от популярната в по-ново време народна песен с проблематична автентичност.

Може да се потърси и някаква последователност в появата на митическите сюжети - по-ранните са по-скоро травматични, по-късните - по-скоро героични, след което като че ли отново идва времето на травматичните или пък двата типа съществуват едновременно, допълват се и се конкурират.

Към подобни заключения може да се стигне и като чрез познатата аналогия между мита и съновидението. Както установява още З. Фройд в съновиденията често се проявяват потиснати желания и страхове, свързани с изтласкани в несъзнаваното преживявания. При това най-травматизиращите събития от миналото са и най-силно потиснати и изтласкани най-дълбоко в несъзнаваното и затова те трудно достигат до съзнанието или са подложени на най-радикални трансформации. От друга страна травмата може да доведе до фиксация към съдбовното събитие, от което азът не може да се освободи. Нещо подобно може да се констатира и във вторичната митология, която се проявява чрез литературата. Тя е богата на сюжети, пресъздаващи травматични събития, като същевременно сред тях поне в началото отсъства най-значителната от гледната точка на националната митология травма - завладяването на българската държава от османската империя. Всъщност събитието е пресъздадено косвено - чрез историята за завладяването на България от Византия, а желанията и надеждите за освобождение - чрез пресъздаването на освобождението от Византия с въстанието на Асен и Петър. Подобно проектиране на желаното върху миналото или търсене в миналото на смисъла на днешното е характерно за митологията.

Редом с фигурите на своите Герои застават фигурите на **Другия**, който влиза в някакви отношения, в някаква обща система със Своя. Извън тях той не би могъл да съществува

самостоятелно. Другият се появява в няколко основни типа, които имат своите варианти: **Похитителят**, **Варваринът**, **Религиозният друг**, изтънченият, слаб, но коварен **Интригант** и завистник. Сред женските образи се откроява може би главно фигурата на **Коварната хубавица**. В някои случаи тези основни типове и техните варианти представляват качества, които могат да се съчетаят в една фигура, в един персонаж. Много характерна е една двойка врагове - Варварин-воин, който е силен и действа директно и с оръжие в ръка, и лукавият му помощник, който в някакъв смисъл може да се разглежда като свой. Най-често тази двойка е представена от турчин (завоевател или зъл управник) и гръцки владика.

Негативните фигури на другия се допълват от **Идеалният друг** - образец за следване и източник на надежда за помощ. Повествованията за митичните фигури пораждат култ към тях, към който се прибавя култовото отношение и към важни места (остатъци от крепости и дворци, а също и места на големи битки от миналото и пр.), и не на последно място - към езика.

Появяват се и нови варианти на **негативните фигури сред своите**. Редом с еретика (функциите му са прехвърлени на католиците и протестантите), на предателя и отцепника, се появяват фигури на близкия друг, който е поставян редом с омразния чужд. Това е универсален механизъм, който се среща навсякъде и в най-различни епохи. По него възникват взаимните негативни представи между българи и сърби, българи и македонци, сърби и хървати, българи и български мюсюлмани и пр. Пак според него православните гърци могат да поставят на едно ниво, в един семантичен ред православните балкански славяни (на първо място българите) и основният си противник - турците. При всички подобни случаи се гради образа на специфичен тип отцепник, който под някакво пагубно чуждо въздействие е забравил най-важното - своята вяра, своята кръв, своя произход, въпреки че зад приетата маска прозират изконните черти - много често отцепникът всъщност е запазил старинния език, предания за

своя произход и пр. Оттук възникват и различни сюжети за начина, по който е станало отцепването, които влизат в националната митология.

По същество основните типове представляват архетипове и имат своите парадигматични аналогии не само в някаква абстрактна митология, но и в Библията. Обратното обаче едва ли е напълно вярно - не всички характерни за библейското повествование роли имат своите аналози в дадена национална митология. И това отвежда както към въпросът за задължителността и факултативността на определени роли, така и за спецификата на системата, в която липсват някои характерни образци. Струва ми се, че за българската митология, такава, каквато я представя българската литература от XIX в., е значещо отсъствието на типа Далила - героичната и войнствена красавица. Това, разбира се, е твърде едро обобщение, което не държи сметка за фолклора, за отделни по-късни литературни текстове, а и за някои възрожденски опити.

Вторичната национална митология възниква и се носи от текстове, на първо място от канонични синкретични текстовете, които носят митичното знание и служат за идентификационни знаци, дори когато съзнателно бягат от националната си обвързаност и се стремят към универсализъм. Скоро след появата им те попадат в канона на националната словесност. Закономерно е да се очаква, че при най-ранните образци връзката с ядрото на мита ще е най-директна, а сюжетите ще се разгърнат най-пълно в по-късните повествователните произведения. Може да се предполага и съществуването на известно развитие на националната митология. Първите ѝ прояви могат да се потърсят при Паисий, който записва нейната "теогония", а също и нейното "Битие" (повествованието за етногенезиса на българите), "Царства" (повествованията за някогашните български владетели), "Изход" (разказът за Кирил и Методий и покръстването може да се съпостави с разказа за Мойсей) и войнството на българските светци.

Ако се продължи допускането, че развитието на вторичната митология следва най-общите закономерности в развитието на първичната, класическата митология, то ще обясни по-голямата систематизираност на по-късните варианти. Ранните варианти на всяка митология (била тя първична или вторична) са по-аморфни и необработени, обединяването на отделните фрагменти в един голям разказ за няколко поколения митически персонажи е характерно за късните етапи от съществуването на дадената митология.

По-нататък обработването на национални митични сюжети продължава, но фундаментът вече е положен веднъж и завинаги. По-късните представи са добавили струва ми се само още два акцента, свързани с разглеждания от Паисий период. Първият е богомилството, като отношението към него е разнопосочно. Вторият е налагането на исляма. Големият акцент върху национално-освободителните борби, достигнали кулминацията си в Априлското въстание, не влиза в границите на разглеждания от Паисий период. Друг е въпросът, че и при представянето на тези борби може да се потърси наличие на някакви "паисиевски" модели.

Както и при класическите митологии, и в това развитие могат да се открият и няколко поколения митични персонажи. Аналогията може да бъде продължена и да се потърсят двата български завета. "Старият завет" на българите повествува за царете от епохата на свободната българска държава, той няма своето петокнижие, а само един основен текст, зафиксиран на първо място от Паисий. По-хлабава е аналогията с "Новият завет", тъй като в основния корпус отсъства фигурата на Месията. По-късно ще се предприемат опити в нея да бъде поместен Левски, но той ще получи прозвището Апостола, наименование, което отпраща към ученик на Месията. Все пак може да се приеме, че българският "Нов завет" обхваща повествования за времето на робството и особено за последните му десетилетия. Началото може би може да се потърси още в "Житие и страдания грешнаго Софрония". Като се има предвид начините, по които общество-

то и до днес ползва "Епопея на забравените", може да се твърди, че Вазовият цикъл представлява нещо като ритуални текстове.

Особено интересен частен случай, който тук може само да бъде споменат, представлява много късната митология, съзнателно и целенасочено налагана от комунистическата власт след края на Втората световна война в България, а и в другите т. нар. социалистически държави. В нея ясно се открояват всички основни фигури, като акцентът категорично пада върху героичните, а не върху травматичните събития. При това ролята на литературата, както и на текстове, претендиращи да бъдат литература, в този процес е несъмнена и лесно различима. Особено интересен кръг от въпроси е свързан от една страна с твърде бързото рухване на тази доста упорито и силово градена митология от една страна и несъмненото наличие на нейни реликти в посткомунистическия период. Описанието на разрушеното и инвентаризирането на съхраненото от комунистическата митология би било много полезно при осмислянето на ядреното и повърхностното във всяка митология.

Вторичномитологическите повествования се откриват в исторически, филологически, етнографски и други научни трудове, в литературата, в публицистиката и не на последно място учебникарска книжнина. Проблемът за литературата като вторична митология е доста сложен и търпи развитие. Вторичната митология не възниква непременно първо в литературни текстове, в началото тя може да се появи в публицистични, учебникарски или научни текстове, в реконструирани или мистифицирани словесни паметници и пр. След това идват произведенията на изкуството, на първо място литературата, които могат и да имат по-ограничено, но затова пък по-трайно въздействие от учебниците. С хода на времето присъствието в литературата на митологемите, принадлежащи към вторичната национална митология, става покосвено, по-опосредствано, поне за една значителна част от високата литература. Това ще рече, че част от произведени-

ята не се занимават директно с основните фигури на вторичната митология - Основателя, Покръстителя, Освободителя и пр. - нито със сюжетите, свързани с тях, а с някакви други персонажи и сюжети, които частично повтарят някои от техните характеристики. Един от най-ярките примери за подобно косвено интерпретиране на национални митологеми може да се потърси в творчеството на Д. Талев, който при това се насочва и към пряко представяне на основни фигури от националната митология.

От друга страна през по-късните периоди една относително увеличаваща се част от литературата престава да разказва националните митове, проявява индиферентност към тях или дори се опитва да ги проблематизира. Това разбира се не означава, че митовете изчезват от пространството на литературата, напротив, те остават и периодично се актуализират. Не са необходими много усилия на паметта за да си припомним подобни актуализации, на които сме били свидетели в последно време.

**Бележки**

1 Вж. **А. Самюелз, Б. Шортър, Фл Плаут**. Критически речник на аналитичната психология на К. Г. Юнг. Прев. М. Бояджиева. Изд. ЕА, Плевен, 1993.

2 Терминът е въведен от И. Дяконов във въведението му към: Мифологии древнего мира. Москва, 1977. Той е широко използван от Б. Богданов и други. Вж. **Б. Богданов**. Мит и литература. 1. Изд. "Хемус", С., 1998, с. 38 и др. Предложеното тук разбиране до голяма степен следва идеите на Богданов, но ги отнася към една друга, по-нова социална среда.

3 Вж. Р. Барт. Съвременният мит. В: **Р. Барт**. Въображението на знака. Изд. "Наука и изкуство", С., 1991. Интересно е, че в предговора към второто издание на "Мит и литература. 1." Б. Богданов е склонен да се върне към идеите на Барт, от които по-рано се е разграничавал и които са подлагани на критика от други автори.

"На свой ред поради влиянието на руската научна литература съм следвал исторически схеми, които не бих поддържал сега. Такъв е случаят с убеждението, че първичният мит реално предхожда вторичния[...] На тази основа съм отправял и критика към структурализма и възгледите на Ролан Барт, на които дължа много при оформянето на общата теза на "Мит и литература". **Б. Богданов**. Цит. съч., с. 6. Авторът визира статията си Митът в културологията на Ролан Барт. - Литературна мисъл, 1981, № 2.

4 Вж. **Е. Касирер**. Есе за човека. Прев. Ст. Попски. Изд. "Хр. Ботев", С., 1996.

5 Тук са използвани свободно някои идеи от статията на Ю. Лотман "За метаезика на типологическите описания на културата". Основната опозиция при него е "Вътрешно - външно", а троичният модел, който включва както "добро", така и "лошо" чуждо, е "хомеоморфен", т. е. еднотипен, с делението подземен свят - земя - небе. Вж. **Ю. Лотман**. Култура и информация. С., 1992, 123 - 151.

6 Вж. Nation and Narration, ed. Homi K. Bhabha, New York: Routledge and Keegan Paul, 1990.

7 За особеностите на "етническия"(източния) национализъм, който е характерен и за българите, и отликите му от "териториалния" (западния) национализъм вж. **А. Смит**. Цит съч. с. 111 и сл.

8 Вж. **Н. Аретов**. България като "нещастна фамилия". За един основополагащ сюжет в българската национална митология. - Език и литература, 1999, № 1.

9 Вж. **Н. Пътова**. Тя, княгинята (под печат).

# Алтернативни символни вселени в българското възрожденско общество

**Данчо Господинов**
Институт за литература, БАН

Необходимостта да мислим Другото произтича, на първо място, от самата ни способност и възможност да мислим. Мисленето, поне в рационалистичните концепции, се смята за основен отличителен белег на човека, който го отграничава от всички други живи същества. Способността да се мисли (=човешкостта) обаче не е биологическа даденост, а се придобива, и то не в първична природна среда, а в условията на особена социална и културна организация, опосредена и представлявана от значимите други - на първо време това са родителите и изобщо всички други, които полагат грижи новороденото да се превърне в човек (те са и първите други, които стават тема на неговото мислене). Тъй като не съществува човешка природа като еднотипен и непроменлив биологичен субстрат, който да е наличен във всяко новородено, то и човешкостта не е еднотипна, а съществува само във вид на многообразни конфигурации, определяни от социокултурните формации, в рамките на които новороденото човешко същество се превръща в човек. Иначе казано, въз основа на общи (макар и също вариативни) генетически предпоставки новороденото не се формира първо като човек, после като мъж или жена, след това като българин, англичанин, французин, четвърто като християнин, будист, конфуцианец, още по-нататък като православен християнин, католик или протестант, шесто като планинец или полендак, гражданин или селянин, седмо като живеещ през IX,

XVIII или XX век[1] и т. н. Всички тези категории не се надстрояват над неговата човешка природа, а изграждат нейната тъкан. Неговата човешка идентичност е социално и културно изтъкана. Затова и общността между хората е винаги проблематична и трудно осъществима, макар те да принадлежат към един биологичен вид. Тя се опира на твърде малко общи специфично човешки черти (пластичност на структурата на инстинктите например), а в много по-голяма степен върху общността на биологичните инстинкти, нагони и пр., които обаче се задоволяват по доста различни (в смисъл на ритуали, процедури и пр.) начини в отделните култури. Опитите за преодоляване (религиите) или, напротив, за поддържане и усилване на тази разединеност и липса на общност (политически доктрини от типа "Разделяй и владей"), пораждат и необходимостта от интензивни размисли за Другото.

Освен че произвежда себе си, човек произвежда заедно с останалите хора и човешка среда, която се характеризира с наличие или отсъствие на ред, посока и стабилност. Социалният ред трябва да преобразува потенциалното многообразие от възможности, от множеството посоки, в които може да се развие неговото поведение, в затворен свят с ограничен брой посоки на поведение. Стабилността се осигурява от канализирането, потискането на едни и адресирането на други импулси, тъй че при всички случаи те да бъдат под контрола на общността. Възникването, поддържането и пренасянето от поколение към поколение на социалния ред се осъществява чрез изградени в хода на споделена история институции, които типизират индивидуалните действия. Институциите се подкрепят от механизми на санкциониране, сборът от които представлява системата за социален контрол. А цялата агломерация от институции изгражда онова, което наричаме общество. Системата от институции, в чието създаване човек не е участвал, а е попаднал в нея като във всеобхватна и предзададена реалност, която му противостои, може да се нарече социален свят. Обективността на този институционализиран свят е конструирана. Той се нуждае

от легитимация, т.е. от начини, по които да бъде обяснен и оправдан. Те не са непременно комплексни теоретични системи. Първоначалното знание за институционалния ред е знание на предтеоретично равнище. То е общият сбор от онова, "което всеки знае" за съответния социален свят, т.е. съвкупност от максими, поуки, житейска мъдрост, ценности и вярвания, митове и пр., чието теоретично интегриране изисква значителни усилия, както показва опитът на интеграторите още от Омир насам. Това знание се преутвърждава чрез символни предмети (фетиши и военни емблеми) и/или символни действия (религиозни или военни ритуали). Освен този общ за всички сбор от знания, който можем да наречем вселена от значения, съществуват и седиментирани и сегментирани корпуси от знания, които се отнасят до по-малки или по-големи групи вътре в общността (свързани например с разделението на труда - земеделци, ловци, занаятчии, търговци), които можем да наречем подвселени от значения. Те са резултат от подчертаване на ролевата специализация до такава степен, че ролево специфичното знание става изцяло езотерично спрямо общия запас от знание. В някои случаи дори самото съществуване на подвселените и на поддържащите ги общности може да бъде тайна (революционните комитети). Подвселените от значения могат да бъдат социално структурирани според най-различни критерии - пол, възраст, професия, вероизповедание, естетически вкус и пр. Шансът за поява на подвселени се увеличава сериозно с нарастващото разделение на труда и с увеличаване на икономическия излишък. Подвселените са носени от особени общности, т.е. от групи, които непрестанно произвеждат въпросните значения и в чиито граници те имат обективна реалност. Между такива групи може да съществува конфликт или съперничество, те могат да се разглеждат една друга като алтернативни или взаимоизключващи се. В развитите индустриални общества с техния огромен икономически излишък, позволяващ на все по-голям брой индивиди да се посветят изцяло дори и на най-странни занимания, плуралистичното

съперничество между подвселени на значение от всевъзможен вид става нещо нормално. Това поражда голямо разнообразие от перспективи към обществото като цяло, всяка от които се отнася към него от гледна точка на дадена подвселена. Тази множественост на перспективите неимоверно усложнява проблема за установяването на стабилен символен свод на цялото общество. Нарастващият брой и комплексност на подвселените ги прави все по-недостъпни за неучастващите в тях. Те се превръщат в езотерични анклави, херметично запечатани за всички, освен за вече посветените в техните мистерии. Останалите (аутсайдерите) трябва да бъдат държани настрана, понякога дори в невежество за съществуването на подвселената или пък принуждавани да признаят легитимността на държането им извън подвселената (чрез различни техники на сплашване, пропаганда и пр.) Членовете от друга страна трябва да бъдат удържани вътре, което става посредством практически и теоретически процедури, които да контролират съблазънта да се избяга от подвселената.

Съществуването на подвселените трябва да бъде обяснено и оправдано, като този процес се нарича легитимиране. Легитимирането оправдава институционалния ред, като придава нормативно достойнство на неговите практически императиви. Тя съдържа в себе си както когнитивен, така и нормативен елемент, не е просто въпрос на "ценности", но и на "знание". Знанието предхожда ценностите. Възможно е аналитично да се разграничат различни нива на легитимация. На първо (дотеоретично) равнище се предават въплътени в езика системи на човешкия опит (речник за степени на родство, всякакви прости теоретични твърдения). Второто равнище на легитимация съдържа теоретични изказвания в рудиментарна форма, тук се използват различни обяснителни схеми с висока степен на прагматичност и непосредствено свързани с конкретни действия (пословици, морални максими, житейски мъдрости, легенди, народни приказки). Третото равнище съдържа вече явно изразени тео-

рии, които легитимират един институционален сектор посредством диференциран корпус от знание. Те се предават чрез формализирани процедури на инициация. Символните вселени представляват четвъртото равнище на легитимация. Това са корпуси на теоретична традиция, които интегрират различни полета от значения и обхващат институционалния ред в символна тоталност, ако използваме понятието "символ" по дефинирания по-горе начин. Тук сферата на прагматичното приложение е трансцендирана веднъж и завинаги. Всички сектори на институционализирания ред са интегрирани в една всеобхватна рамка на съотнасяне, която изгражда вселена в буквалния смисъл на думата, защото всяка човешка опитност или преживяване може да бъде схванато като случващо се в нейните граници.

Легитимацията на подвселените става проблематична, когато промените в институциите и в подвселените протича с различни темпове (както е в условията на Османската империя).

Символните вселени са социален продукт в рамките на една история. И поради това техният смисъл може да бъде разбран само при познаване на историята на тяхното производство. Символната вселена подрежда, а с това и легитимира всекидневните роли, приоритети и оперативни процедури, разполагайки ги от гледна точка на космоса, т.е. в контекста на възможно най-общата рамка на съотнасяне. Така дори най-елементарните тривиални действия могат да се окажат надарени с дълбоки значения.

Символната вселена подрежда не само биографията на отделния човек и придава сигурност и стабилност на неговата индивидуална идентичност, така също подрежда историята на общността и играе решителна роля във формирането на националната идентичност. Пример за последното можем много ясно да видим в случая с "История славяноболгарская" на Паисий Хилендарски. Онова, което Паисий вероятно наблюдава и констатира при пътуванията си из българските земи е, че легитимационните процедури са се съх-

ранили на първите три равнища, но на четвъртото равнище е останал само корпусът на християнската идеология, което кара хората да се определят като "християни" или като "православни християни", но не и като българи. На това равнище, разбира се, е и образът на монарха, негово величество султана, символ, който също обединява българите не само помежду им, но и с другите народи в империята като поданици, подчинени на една обща власт и на един върховен закон. Същевременно този символ разделя българите, той се оказва по-силен от етническата близост, както показват многобройните предателства по време на Старозагорското и Априлското въстание. Те са израз на сблъсъка между две алтернативни символни вселени - докато за хъшовете, минали Дунава с Ботев "народ да освобождават", монархът е "келявият султан", а хайдутинът има статуса на народен герой, то за жителите на българските земи вдигането на оръжие против султана и развалянето на рахата се оказва тежък грях, а думата хайдутин за тях е равностойна на разбойник и негодник.

Един християнин, още повече монах, би трябвало само да се радва, че неговите ближни се самосъзнават преди всичко, ако не изключително като "християни", доколкото идеал на християнството е обединението на всички народи в духа на любовта и братството. Осъществяването на този идеал несъмнено би било улеснено при изчезване на самосъзнанието за национални различия, макар че християнският универсализъм в никакъв случай не може да бъде приравняван към космополитизма. Паисий обаче оставя християнското на заден план в името на националното. Той нарушава принципа, че всяка история, написана в съответствие с християнските принципи, трябва да бъде на първо място универсална. Което означава да обхваща историята на целия свят, без да отдава предимство на някоя негова част, защото за християнина всички хора и народи са равни пред Бога, няма избрани народи, чиято съдба да е по-важна от тази на другите. Християнският историк не дели хората по народности, а ги

разграничава религиозно като християни, юдеи и езичници, или пък културно като елини и варвари, или пък социално - като свободни хора и роби. Във всеки герой той вижда преди всичко човека и християнина (или езичника) и едва след това отбелязва отличителните черти на неговата народност или особеностите на социалното му положение. Откритата изява на национални антипатии или демонстрирането на чувство за национално превъзходство е нещо недопустимо за средновековния историограф. Той е трябвало да разказва за извършваните по Божията воля деяния безпристрастно, без да се интересува от последствията за една или друга страна. От тази позиция Паисиевата история може да се разглежда като осъдителна проява на национализма, тя стои много по-близо до античния партикуларизъм, отколкото до християнския универсализъм. За и пред Бога всички народи са равни, той няма и не може да има предпочитание към нито един от тях. Докато в "История славяноболгарская" се случва така, че с "попущением божим одолели болгари и готи Оуалента на брани". Това обяснение много повече напомня за намесата на античните божества в хода на историческите събития.

Паисий намира за крайно опасна липсата на национална символна вселена за българите, което ги поставя в неравностойно положение в конфронтацията между алтернативните символни вселени на цели общества. Затова със своето съчинение той иска да даде първо знание - историческо знание - на българите, от което те да научават какви и колко славни са били и след това да им предложи обяснение за сегашното им положение, както и да очертае перспективи пред развитието им. Затова вместо универсална средновековна хроника той създава национална история, т.е. пълна биография на българския народ от възникването му до времето, когато изгубва своята национална самостоятелност. Паисий не само събира и обобщава известното за миналото на българската държава, а възприема разрушаването на нейния суверенитет като национална трагедия, като драма, която изисква не просто преразказване в духа на старите хрони-

ки, а осмисляне във философско-исторически план, както изисква жанрът на националните истории, създавани в периода на национално възраждане.

Сблъсъкът със символните вселени на други общества със съвършено различна история и ценностни системи представлява заплаха за членовете на българското възрожденско общество, някои от които могат да бъдат съблазнени да "емигрират", било религиозно (като приемат исляма или пък залитнат към католицизма, по-късно и към протестантството) или културно (гъркоманството). Алтернативната вселена, предложена от другото общество, трябва да бъде посрещната и атакувана с възможно най-силни аргументи, демонстриращи превъзходството на родната символна вселена. Творбата на Паисий всъщност е опит за изграждане на силна противодействаща българска символна вселена и за разработване на концептуални механизми (национална митология) за нейното поддържане, които действат и до днес. "Съвокупяването" и подреждането на събитията от историята на българската общност локализира всички събития в съгласуван комплекс, който включва минало, настояще и бъдеще. По отношение на миналото тя изгражда "памет", която се споделя от всички индивиди, социализирани в българската общност. А по отношение на бъдещето тя изгражда обща рамка, в която те да проектират индивидуалните си действия. По този начин се възстановяват в общественото съзнание трите темпорални измерения на родовото битие: минало, настояще, бъдеще. Само обвързването на тези три модуса на времето (върху основата на настоящето) може да трансформира статиката на спомена и съзерцанието на славното минало в динамиката на целенасочеността и предвиждането на бъдещето. Така символната вселена свързва българите от неговото време от една страна с техните предци, а от друга и с техните потомци и наследници в значима тоталност, трансцендираща ограничеността на тяхното индивидуално съществуване. Като разполагат с историята българите могат да се разглеждат като принадлежащи към значи-

ма вселена, съществувала преди тяхното раждане и която ще продължи да съществува и след смъртта им.

В "История славяноболгарская" ние можем да видим как се използва механизмът на митологията и се реализират две основни приложения на концептуалния механизъм за поддържане на вселена: терапията и отрицанието. Терапията е такова прилагане на концептуалния механизъм, което има за цел да удържи актуалните или потенциални "емигранти" от собствената символна вселена ("ти болгарине не прелащай се"), като и да върне онези (които се "срамят от своя род и се влачат по чужди език" и "се обращают на чужда политика и на чужди език"), които вече са се отклонили. В случая това се извършва чрез задаване на стандарти за родолюбиво или укоримо, отцеругателно поведение. Паисий предлага теория на отклонението (защо българите се съблазняват да напуснат своя род и език - защото сега са прости и нямат "много търговци и книжници, и хитри и славни на това време"), симптоматология (в какво се изразява и как да се разпознава отклонението), както и концептуализация на самия процес на профилактика и лечение (любене на своя роди език, придобиване на познания за него, преписване на историята, за да могат и други да узнаят, "хвалена на своя род и език").

Терапията използва концептуалния механизъм за удържане в пределите на вселената всички нейни обитатели, а отрицанието използва същия този механизъм, за да ликвидира концептуално всичко, което е извън въпросната вселена. Това е по същество процедура на негативна легитимация Тя приписва на чуждите концепции за българската история статута на нещо, което не бива да се приема на сериозно, на нещо, което преднамерено изопачава реалността ("от завист и ненавист, що имеяли на болгари").

Усилията на Паисий за удържане на обитателите на българската символна вселена в нейните предели са продължени от Софроний епископ Врачански, който в своите писания, особено в "Книга за трите религии" (1805) използва кон-

Институт за

цептуалния механизъм на теологията, за да неутрализира заплахата за социалните дефиниции за реалността, като приписва по-нисш статус на чуждите религии на исляма и юдаизма. На тях не просто се приписва негативен статус, но те са и подложени на детайлен теоретичен разбор. Тези девиантни концепции се превеждат в понятия, произтичащи от собствената вселена, като по този начин се инкорпорират в нея и окончателно ликвидират.

В същата насока могат да бъдат изследвани и взаимоотношенията между различни подвселени под общия символен свод на българското общество: етнически, религиозни, професионални (занаятчии, търговци, земеделци), регионални (планинци и полендаци), селищни (селища с особен статут и без такъв), възрастови (стари и млади).

## Бележки

1 В предговора на "Поезия и истина" Гьоте казва: "Ако човек е роден десет години по-рано или по-късно, той би бил съвършено различен".

# Разногласието у Паисий

**Тодор Христов**
Софийски университет

§ 1.

Дали Паисиевата история е монологична?

При монолог отсъства гласът на другия. Приема се, че у Паисий гласът на другите е заглушен. Но на кои други? Обикновено другите се подразбират - гърците, сърбите и т.н. Съответно българите са *същите*. Паисий *също*.

Дали Паисий не е *друг*?

Да речем, че българите са въображаема общност. Но тогава общото между тях е въображаемо. Общото между нас и Паисий също. Сигурността ни, че не е *друг*, е въображаема. Какво, ако гласът на Паисий е глас на друг?

Сигурността ни кой е друг е твърде несигурна. В края на 80-те постколониалната критика премина през криза, породена от същата несигурност.[1]

§ 2.

Историята у Паисий би трябвало да е монологична.

Но е спорна. Разминава се със съвременната история (безспорната за нас, безспорно нашата). Монологът в нея е поначало оспорен, от нашата история.

Дали спорността ѝ няма по-дълбок корен - в самата нея, в пукнатините на собствената ѝ привидна монологичност?

Защо е спорна?

Има два типа причини:

спорност на данните;

спорност на интерпретацията им.

Пример за спорна интерпретация би могло да бъде описанието на идването на българите в днешните им земи.

У Бароний не става дума за идването им. Същевременно говори за присъствието им отсам Дунава в 499 г. (завземат Тракия).[2] У Мавро Орбини идването на българите е отнесено към 679 г.

Паисий предпочита версията на Бароний, т.е. приема присъствието на българи от 499 г. Но Бароний не му дава възможност да обясни преселването им в днешните земи. Очевидно то трябва да предхожда 499 г. Най-близкото преминаване на Дунава, споменато у Бароний, е заселването на готите тук, по-точно преселването им. Датирано е около 378 г. Паисий го разчита като разказ за заселването на българите отсам Дунава.[3] Това предполага народностното име готи, употребено у Бароний, да бъде разчетено и като българи. С други думи - да бъде четено не буквално, а фигуративно, поточно - като метонимия на българи. Паисий обосновава метонимичното му четене с това, че византийските историци често смесват имената на народите, и че подобни "етнонимни метонимии" се срещат и в негово време - напр. всички народи, "които произхождат от север", биват наричани татари[4] (става дума за метонимии, защото преносът на името на един народ върху друг се основава не върху сходство, а върху близост, по-точно - върху близостта на мястото, от което се появяват).

В резултат на метонимичното разчитане на готите като българи, един от съществените епизоди на готската история - победата над войските на император Валент и убиването му през 378 г. - попада в българската (добре е да отбележим, че Византия е претърпявала само две толкова големи военни поражения, т.е. само два пъти византийски император е бил убиван на война, вторият е Никифор Фока).

Всъщност Паисий не "експроприира" готската история - той само предполага преселването на българи заедно с готите и участието им в битката с Валент на страната на готите. Метонимичното четене позволява българите да бъдат допълнени към готите и с това - да бъде обяснена появата им отсам Дунава.

§ 3.

Защо Паисий интерпретира спорно?

Въпросът не е в това, че пренебрегва буквалното значение на *готи*. Източниците, с които е разполагал, не са давали възможност буквалното им значение да бъде различено от фигуративното. Всъщност едва ли е уместно да се говори за буквално значение на етнонимите във византийската историография (върху която се основават и Бароний, и Орбини).

Добре би било да представим отношението към етнонимите във византийската историография с два примера: речникът на Зонара (от XII в.) напр. дава следното определение: *"Илирийци - варвари, траки - мисля че са българите."*[5] У Анна Комнина (XI в.): *"На двата и склона [на планината Хемус] живеят многочислени и богати племена: на северния склон живеят даки и траки, а на южния пак траки и македонци."*[6]

Особено във високата византийска историография етнонимите съзнателно са били архаизирани.[7] Сходни метонимии има и у Бароний, при това обслужващи прокатолическата политика на историята му (българите в нея се появяват неведнъж вместо други народи тъкмо поради по-голямата им "католичност", т.е. поради това, че известно време са били католици, за разлика напр. от византийците).[8]

Метонимичното четене е неизбежно. Паисий е трябвало да интерпретира или готите като българи, или българите, за които говори Бароний по-късно - като готи. Бил е принуден да избира не между буквалното и фигуративното четене на източниците, но между две фигуративни, по-точно между две метонимични.

Защо не е отказал да избира? Самият той говори за оскъдността на данните си - защо не е изчакал, докато не настане изобилието от данни, на което се радва днешната историография? Разчитането на буквалното значение на горните етноними би било възможно единствено с нови данни. Научният историограф би трябвало да ги изчака.

Паисий не е имал време да чака. Но не защото е било вече

време да постави началото на българското Възраждане. Да чака би означавало да отложи историята си, практически - да се откаже от нея. Но не е можел да се откаже отново, не защото е било крайно време да имаме история, каквато другите народи имат, да започнем Възраждането, да се пробудим и т.н. Подобни фрази симулират необходимост. Необходимостта от история е била друга. Историята е била необходима за спора, в който е бил въвлечен Паисий. Била е необходима като отговор в този несъмнено травматичен спор. Същевременно писането на история е предполагало справянето с множество малки разночетения от рода на това с готите. Да повторим - справянето с тях не е можело да стане с предрешаването им с помощта на допълнителни данни или нещо подобно - изисквало е решение, избор.

В този смисъл - Паисий интерпретира спорно, защото спори.

§ 4.

Защо трябва да се спори?

Не Паисий е започнал този спор. Нито дори гръцките монаси, за които споменава. Това е исторически спор - върху когото се основава историографията до Новото време, не само Паисиевата, но и да речем на хуманистът Бароний, полякът Скарга, Анна Комнина - от който зависи смисълът на историята.

Паисий е въвлечен в този спор, дори понеже историографията пропускат другостта на българите, дори другостта им спрямо готите. Оттук необходимостта да бъдат поправени.

Също - бил е въвлечен заради оспорването на смисъла на българската история, не само от прословутите гръцки монаси, но и от робството, (симптом за изоставянето ни от Бога, болезнено вписан от Паисий в края на първия, иначе изцяло компилиран предговор).

Нека премълчим тук отговора на самия Паисий защо спори - думите днес са прекалено износени, за да може да бъде разбран.

§ 5.

Но дори да трябва да се спори, дори спорът да е наследен принудително - защо е трябвало Паисий да избира подобна интерпретация? Не е ли интерпретацията му спорна, защото, за да надспори, избира погрешно?

Да не опростяваме - едва ли Паисий се е стремил просто да избере "по-доброто" за нас. Интерпретира спорно, не защото иска да избере "по-доброто", онова, което повече ни "устройва", включително в спора, не защото иска да надспори.

Спорът е конститутивен за интерпретацията му - но единствено понеже създава възможността за избор между интерпретации въпреки спорността им. В научната историография подобен избор би бил невъзможен, по-точно - неуместен, нелеп. Става възможен, когато за историята се спори - когато тя не просто се разказва, описва, установява. Когато се спори посредством историята. Историческият материал у Паисий е както в научната историография, но употребата му е друга.

Интерпретацията му е спорна поради самото участие в спора. Друга интерпретация би била също толкова спорна. Не е имало правилна интерпретация. Определянето на правилността предполага решаването на спора. Спорът, в който е въвлечен Паисий, е нерешим. Поради това всяка интерпретация предполага лично решение. Правилна е, доколкото е нечие лично правило, за когото е лично правило. Нашата интерпретация е наше лично правило - нищо повече. Би могла да стане правилна, само ако отстраним другите.

§ 6.

За какъв спор става дума?

Спорът у Паисий не е просто спор-с-другите. По-точно другите не са просто гърци и т.н.

Другите у него не са небългари. Не са дори българите-гъркофили. Да не надценяваме "гръцкостта" на "филството" им. Тогава гърците са били удобни, удобни да бъдат же-

лани, подражавани - но става дума по-скоро за "другофилство". И дори не за това - защото желаният "друг" няма много общо не само с реалните гърци, но и с които и да било реални други. Става дума по-скоро за "себе-не-филство". За страст по един утопичен друг (в етимологичния смисъл на думата).

Гъркофилите са на другата страна в спора - но не са другата страна. Станали са гъркофили в резултат на преминаването им на другата страна, но за да преминат, трябва вече да има друга страна, тя ги предхожда - в този смисъл другата страна е конститутивно условие за наличието им.

За каква друга страна става дума тогава?

Чия е тази страна? Кога възниква?

Трябва да бъде разбирана формално. Въпроси като "чия е" или "кога възниква" са неуместни - дори понеже предполагат време преди възникването ѝ, време на самота и невъзможност да се иде другаде. Едва ли има такова време - мястото на другите е винаги предварително подготвено у нас самите. Тъкмо това формално място - което, следвайки Лакан, бихме могли да наречем "големият Друг", по-точно Другият с голямо "Д" - посредством попадането на което, т.е. посредством заемането на мястото на този Друг, стават други останалите други, както ги дискутираме днес - тъкмо това формално място бихме искали да наречем тук другата страна.

Тази друга страна не е страната до нас - но е вкоренена в нас, в крайността ни, в ограничеността ни, отвъд която винаги остава друго.

Преходът от другата страна не е преход в друга. Няма друга страна, в която да се премине - нашата се движи с нас, накъдето и да поемем. Нито става дума за страната на другите. Те също тръгват от тяхната страна, от нашата-за-тях страна, която ги следва, накъдето и да поемат.

Преходът от другата страна е по-скоро трансформиране на погледа - преход отвъд себе си, отвъд погледа-си, ограничен както сме ние - посредством трансформирането му в поглед-върху-себе-си-от-другаде, от друга страна, както когато се ог-

леждаме в огледало. Би могло да се каже също - посредством трансформиране на собствения поглед в гледане-на-себе-си-през-очите-на-другия, по-точно през очите на въображаем друг, който дори би могъл да бъде наречен свръх-друг, доколкото е свръх или отвъд нашата ограниченост.

Другата страна у Паисий е резултат на напускане на своята чрез подобно трансформиране на погледа. В този смисъл спорът у него иде не просто от другата страна - но от крайността ни, ограничеността ни, неиздържайки тежестта на която напускаме страната си, за да опитаме да я видим като друга, макар и привидно.

§ 7.

Паисиевата история е конституирана от спор - но не спор между идентичности, а преди тях - резултат на решаването на когото би била идентичността, вкл. българската. Спорът у Паисий спада към времето, когато всяка идентичност е все-още-спорна.

Дали Паисий не налага българската идентичност? Дали историята му не е тъкмо опит за решаване на спорната идентичност на дотогавашните българи в полза на българската? Бихме могли да си представим, че гъркофилите са преминали на другата страна, отвъд нашата - тогава дали Паисий не е опитал да ни идентифицира тъкмо с нашата?

Но коя е нашата?

Ключова за идентичността на българите у Паисий е простотата им. Какво означава простота? У Паисий - отсъствие на мъдрост, т.е. образованост, и политичност. За каква политичност става дума? Струва ми се - за онова особено умение, което се усвоява с политиката - да се представя не каквото се върши, или ако условно приравним представяне и говорене - да се говори не каквото се върши, т.е. да се говори, каквото не се върши. Ако си позволим един терминологичен скок - става дума за симулиране на речеви актове (или според вариацията, която терминологията на Сърл позволява - да се симулират актове посредством реч, разбира се, каквито могат да бъдат

симулирани с реч - да речем перформативни, обещаване, съгласие, някакво институционално изказване). Както е известно у Сърл фикционалността е случай на симулиране на речеви акт В този смисъл българската аполитичност трябва да бъде четена като афикционалност.

Между другото, фикционалността съдържа същия преход, за който стана дума по-горе. Може да бъде преформулирана като несъвпадане между автора и субекта на речевия акт, с други думи - между действителния и представения субект на речевия акт, т.е. представения от речевия акт като негов субект (сходно преформулиране прави Жьонет въз основа на типологията на речените актове у Сърл[9]). Същевременно представеният субект не е просто друг. В него няма нищо действително друго спрямо действителния. Би могло да се каже, че става дума за фикционален субект - но фикционалността му се основава отново върху преминаването на действителния отвъд себе си, върху умението му да напуска себе си, трансформирайки гласа си, говорейки от другата страна на собствения си глас, симулирайки друг. Между другото, от гледната точка на Жьонет фикционален се оказва и субектът на историографския речеви акт, т.е. който изрича, или по-скоро разказва историята (фикционален спрямо автора ѝ).

§ 8.

Принцип на всяка симулация в речта е писмеността (писмеността симулира речеви акт). Оттук двете основни липси, които определят българската простота и незлобивост, имат общ корен - липсата на писменост.

Разбира се, става дума не за писменост въобще, но за онази технология на писмеността, която възниква с Новото време (макар и не непременно с Гутенберг) и която, използвайки нейната "евтиност", опитва да запише всичко, т.е. да симулира всичко посредством описание. Между другото, описанието е също лишено от крайност, стига да е точно, описването води до същото освобождаване от крайността и

ограничеността, чрез пренасяне от другата ѝ страна със средствата на писмеността, т.е. чрез пренасяне в другата страна на писмеността.

Върху същия преход от другата страна на ограничеността ни посредством писмеността се основава историографията. За това става дума и в първия предговор на Паисиевата история.

Историята не може да бъде научена от другаде, освен от писаното, казва предговорът, понеже животът ни е краен, твърде ограничен, за да можем да я научим от него. Само историографията преминава отвъд ограничеността на живота - посредством писмеността.

Между другото, ползата от историята в първия предговор, както е известно, почти напълно следващ предговора на полския съкратител на Бароний Скарга, се основава изцяло върху писмеността. Всъщност има две ползи:

седейки в дома си, да видиш всички времена и народи;

да видиш историята им като театър.

Тези ползи се основават върху същата фикционалност, за която стана дума по-горе.

Първата е резултат на трансформирането на действителния субект, който седи вкъщи, както казва предговорът - във фикционален поглед, виждащ всичко, неограничен нито от времето, нито от разстоянията. Втората полза е резултат на напускането на действителния субект, въвлечен в историята, страдащ от събитията ѝ, радващ се, гладуващ, умиращ, въвлечен дори поради това, че историческите събития се случват тъкмо с него, като негова история, макар и при пълната му безпомощност в сравнение с да речем царете. Историята, която читателят гледа като театър, е собствената му история, видяна от друга, театрална, фикционална страна, с поглед, трансформиран в "театрален".

За нас историята има и трета полза - възможността да видим себе си, народа ни, от гледна точка на историята, от неограничената ѝ гледна точка, надхвърляща ограничеността на виждането на другите народи (но у Паисий няма подобна гледна точка - поради това историята му е предназна-

чена дори не за българите, но за обичащите своя род, т.е. за тези, които поради любовта си могат да се откажат от неограниченото виждане на световната история и да приемат гледната точка на своя род, въпреки или дори заедно с ограничеността ѝ).

Фикционалността, върху която се основават горните ползи, се основава върху преход, станал възможен поради технологията на писмеността.

Разбира се, във времето, създало първия предговор, тази технология е по-скоро мечтана, както и ползите от историята: една хуманистична мечта - доколкото произходът на предговора може да се определи като хуманистичен. В рамките на хуманизма тази технология остава повече или помалко нереализирана мечта за образцова писменост, без дефекти, вкл. без дефекти от времето и крайността. Но модерността преуспя в реализирането ѝ.

С оглед на горното можем да проясним какво означава българската простота, простотата на българското, за която става дума у Паисий:

Ако българското трябва да бъде мислено като нашата страна - няма наша страна. По-точно, за страната ни не може да се говори, както го изисква историографията. Поради простотата си не може да бъде описана. Няма писменост, с която да бъде описана. Историографската писменост я пропуска - по-точно в историографската писменост тя не оставя следи. За нея пише само в свещените книги, както показва и сравнението на простотата ни с древноеврейската у Паисий (затова правилно са разчели историята му, когато са поставяли преписите ѝ в олтарите). Писание, т.е. нещо писано, в което може да се разчете нашата страна, не може да бъде друго освен свещено. Не може да бъде разчетено, освен като свещено (с рисковете и спорността, до които води това).

Историографията поначало е на *другата страна*. Предполага преход отвъд *нашата*. Няма друго решение на спора с крайността ни, освен това на историографията. Или което е същото - на т.нар. гъркофили. И за двете е конститутивен

същия преход - от *другата страна* на себе си. Няма друга идентичност, освен *идентифицирането на самия себе си от гледна точка на въображаем друг*.

Другото решение - доколкото може да се нарече решение - е отсрочването на историографията. Тъкмо така трябва да се интерпретират исторически спорните интерпретации у Паисий - като резултат на спора, в който е въвлечена историята му - и като резултат на страната, която взема в този спор - и която не е страната на Историографията. Като отсрочване.

Паисий не се стреми към историографско решение. Онова у него, което сме свикнали да възприемаме като решение, от гледната точка на нашата историография, има само отрицателно значение.

Обикновено намираме у Паисий следното решение: липсва ни образованост, политичност, писменост - но то не е важно, защото имаме друго - храброст, простота, незлобивост и т.н., тъкмо то всъщност е важното. Но у Паисий няма позитивни термини, които да ни характеризират и да са "всъщност важното". Храбростта, простотата и т.н. не са позитивни термини, за историографията, както и за нас самите днес, дори храбростта ни е някак проста.

Не са лишени от значение - но то не може да бъде позитивно, позитивизирано, поне не според позитивността на историографията. Не може да бъде описано. От гледната точка на историографията, в която се намираме днес, в която не е искал да се намира Паисий, значението им може да бъде единствено премълчано.

Историческите събития, които разказва Паисий, са по-скоро симптоми на това премълчано, по-късно изтласкано от историографската писменост значение.

Победите на българските царе, славата им, това, че ги споменават чужди историци, българските светии у Паисий са само симптоми - но онова, за което са симптоми не е позитивната ни и буквална простота, храброст, защото простотата ни и т.н. не е позитивна историографски, както фак-

тите, събитията, битките, нито би могла да бъде. Тъкмо тази симптоматична интерпретация на историческия материал, на онова, което принципно е материал за история, свидетелства за наличието на нещо непозитивно и нематериално за историографията, което тук си пробива място в материала ѝ, именно - на премълчаното посредством говоренето за храброст и простота, на премълчания смисъл на историята ни, пробиващ си път през говоренето за храброст.

Тъкмо затова, за да симптоматизират смисъла, са изкривени голяма част от събитията в Паисиевата история. Имам предвид изкривяването им посредством спорна интерпретация - например заместването на неясни за тогавашния българския читател безсмислени народностни и местни имена (между другото, всички мюсюлмани са преименувани в турци, висшите сановници - във везири).[10] Също - разполагането на събитията в една повтаряща се наративна схема, основана върху конфликта, но не непременно конфликта с другите народи, не просто с гърците или сърбите, но и с демони и грехове, както при светиите, мъчители, собствените боляри, самият български цар - когато биват прогонени от народа или при покръстването на Мортагон. Става дума по-скоро за конфликт, изправящ пред собствената ограниченост посредством сблъскването с другите, отколкото за конфликт с другите (последното е просто повърхностно четене).

Изкривяването, за което става дума тук - нека да подчертаем, изкривяване само от гледна точка на съвременната историографска технология - не е просто лоша историография; не е лично Паисиево, традицията му далеч предхожда Паисий. Става дума за друг интерес към историята, предхождащ съвременния - не за интерес към идеалното описание, идеално точното, но онзи, който допуска стереотипните описания на битки в античната история, ограничаването до царете, което прави историята почти приказен разказ, вписвайки я в наративната схема на приказката, метонимиите, отклоненията, измислените речи, вложени в устата на историческите герои, неуместното или наивното (според нас)

в историографското описание - храбростта, грехът, случайността, включително случайните причини на световни събития. Става дума за друга историография - стремяща се не към идеално описание, а към мъдрост.

Изкривяването на събитията у Паисий, трансформирането им в симптоми, включително посредством спорна интерпретация, трябва да бъде интерпретирано като съпротива срещу историографската технология.

§ 9.

След края на Възраждането Паисий е четен като историография, по-точно като опит за историография, не съвсем успешен. В историографията няма място за спорове, тя се стреми да бъде безспорна, неоспорима - поради това спорът у Паисий, в който е Паисий, остава непрочетен. По-точно - бива изтласкан от прочита, посредством четенето му като историография, защото същият травматичен спор водим и днес, в дълбочините ни, които някои наричат несъзнавано.

Абстрахирането от спора води до абстрахирането от симптоматичността на разказа у Паисий, оттук - до буквализирането му, в крайна сметка - до пропускането на смисъла му.

Подробно механизмът на това буквализиране, резултат на което са идентичностите в историята му, български и други, както и национализмът му - трябваше да бъде представен чрез анализ на Боян Пенев. Пропускаме този анализ поради липса на време - но и понеже е по-добре името на Боян Пенев да бъде пропуснато, както и всяко друго име. Защото буквализирането на Паисий, както и на цялото ни Възраждане - в резултат на което то е станало *същото* като нас, *нашето* Възраждане, едва ли не раждането *ни*, далечното *ни* детство, детската градина на българската литература - не е лично дело. За него няма виновни. Става необходимо, поради необходимостта да се запази Паисий. За да остане, историята му трябва да има място - в историографията, литературата, Националния исторически музей. Същевременно е

неуместна навсякъде. Местата, с които разполагаме днес, са твърде ограничени за нея. Не може да бъде поместена в историята, поради очевидната си спорност. Не остава да бъде друго, освен литература - но литературният ѝ статут е странен (тук няма смисъл да отваряме този въпрос). Парадоксално, изтласкването ѝ в литературата води всъщност не до ставането ѝ литература - но дава възможност да остане историография.

Историографията предполага "неоспорим" глас. Паисий не говори с такъв за събитията. Говори за събитията "научно спорно". Изтласкването на историята му в литературата позволява отсъствието на такъв "научно неоспорим" глас да бъде оправдано. Освен това оправдава търсенето му другаде - в образите на сърби, гърци и т.н.

## Бележки

1 Преминаването на кризата не доведе до преминаване на несигурността, напротив - по-скоро до навикването с нея (въпреки конститутивността на другия за постколониалната теория, като теория на другия, претендираща да бъде друга теория, въпреки необходимостта от друг, въпреки недостатъчността в основанията, резултат на радикалната несигурност при определянето на другия, въпреки вкореняването на несигурността в постколониалната теория). След края на 80-те несигурността на другия вече се счита сигурна, от Хоми Баба до Освалд Швемер, дори у толкова (само)уверени "постколониалисти" като Хелън Тифин или Ашкрофт (странно, но определянето на другия в съвременната постколониална теория става по навик, посредством навика).

2 Пикио, Рикардо. България в "Църковната история" на Цезар Бароний. В: **Пикио, Р.** Православното славянство и старобългарската културна традиция. С., 1993, с. 590.

3 **Велчев, Велчо**. Паисий Хилендарски и Цезар Бароний. Принос към изследване изворите на Паисиевата история. С., 1943, с. 73.

4 *По това време гърците не знаели, че българите се наричат българи, но ги наричали готи и хуни. Те наричали готи всички народи, които произхождали от север, както днес ги наричат*

*татари*. (**Паисий Хилендарски**. История славянобългарска. С., 1989, с. 46). Срвн. у **Велчев:** [Паисий] *е направил тази замяна* [на *готи* с *българи*], *защото е допуснал, че хронистите, върху които западният историк е изградил своето твърдение, не са достатъчно изискани, когато боравят с имената на народите, които идат от север*." (**Велчев, В**. Цит. съч., с. 75).

5 I. **Zonarae**. Lexicon. - ГИБИ, VII, 1968, с. 208 (цит. по **Тъпкова-Заимова**, Василка. Византия, Западна Европа и балканските народи: Черти от взаимната им оптика. В: Представата за "другия" на Балканите. С., 1995, с. 19).

6 Цит. по **Тъпкова-Заимова, Василка**. Долни Дунав - гранична зона на византийския запад. С., 1976, с. 119. Нека прибавим още един пример: Михаил Псел пише за един от чичовците на Йоан Мавропулос, че *бил изпратен при скитите, наричани по-рано номади, а след това преименувани на българи*. (**Тъпкова-Заимова, В**. Цит. съч., с. 124). Между другото, скити са били наричани още печенегите, узите , куманите, сърбите, крайдунавското население въобще (срвн. също Н. **Радојчић**. Како су назвале Србе и Хрвати византийски историци XI и XII в. Јован Скилица, Никифор Вријеније и Јован Зонара. В: Гласник Српског Научног Друштва, 2, 1926, с. 1-3.

7 **Tapkova-Zaimova, V**. Quelques remarques sur les noms ethniques chez les auteurs byzantins. In: Studien zur Geschichte und Philosophie des Altertums. Budapest, 1968, S. 403.

8 За политическата стратегия на Бароииевата история срвн. Пикио, Р. България в "Църковната история" на Цезар Бароний. В: **Пикио, Р**. Православното славянство и старобългарската културна традиция. С., 1993, с. 588.

9 **Genette, G**. Fiction and Diction. New York, etc., 1993, p. 34.

10 **Велчев, В**. Паисий Хилендарски и Цезар Бароний. Принос към изследване изворите на Паисиевата история. С., 1943, с. 45. Ключово у Паисий е не трансформирането на народностните имена, а на мотивацията на историческите събития, оттук на смисъла им (напр. според Бароний готите се преселват под отсам Дунава поради натиска на аланите, според Паисий българите (= готи) - поради любовта си към земята тук). Трансформирането на смисъла става също посредством допълването с епитети, посредством разместването на персонажи (придаването на дадена относително незначителна историческа роля, напр. произнасянето на някаква реч, на друго, по-уместно за нея лице). Би могло да се каже, че трансформирането на източниците у Паисий е подчинено на риторическия принцип на правдоподобието, eikos.

# Възрожденските другости - гласът и писмото

**Николай Чернокожев**
Софийски университет

В европейската традиция устното и писменото битуване и употреба (соцЉално функционализиране) на словото са в непрестанно противоборство още от Античността, когато Платон и Аристотел заявяват различното си оценностяващо вглеждане в практиката на софистите.

От гледна точка философията устното и писменото боравят с различни типове осмисляне на *аргументацията* - контекстуализирана и отчитаща множество фактори в статуса си на публично - пред другия - изказване (устно, глас) и в много голяма степен аконтекстуална (деконтекстуализирана) когато представлява верига от писмени изказвания, максимално активни едно спрямо друго, които целят *да докажат* в рамките на своята затвореност и самодостатъчност една или друга теза.

От тази гледна точка въпросът за устното и писменото битие на словото е и въпрос за реториката. А както е известно в започнатата още от Декарт философска дискусия писаното става център, обиталище на дебата. Седемнадесети век става повратно време за отнасянето към реториката и от 30-те години на този век традицията на модерната западноевропейска философия се концентрира върху формалния анализ на писмени изказови вериги.[1]

Българската възрожденска ситуация е несъмнено по-различна, доколкото не става дума за философски дебат, а за приложност на обхвати на въздействие, като наред с това гласът в контекста на Възраждането е не само и толкова глас на публичността, разбирана в онзи античен културен сми-

сăл, колкото е глас на традиционността на родната култура.

По-късните изследователски вглеждания във възрожденските текстове по-скоро отчитат наличието на някакъв вид гласовост, но сякаш не се ориентират към проучване на реторическата направеност на различните типове изказвания - независимо дали са писмени или устни, художествени или нехудожествени и т.н.

Освен споменатите аспекти на живота на гласа и писмото, те носят - в своята приложна бинарност на живеене на словото - възможности за описване на различни типове съотнасяния и общувания между различни култури, между различни стадии в развитието на дадена култура, между различни стратегии на ословесяване на културни постигнатости.

За Българското възраждане *гласът* и *писмото* могат да бъдат ситуирани както символно, така и терминологично, т.е. посредством тяхното взаимоотнасяне може да се експлицира не само проблемът за устността, но също така и проблематиката на прехода от стара към нова литература - доколкото старата българска литература е кодифицирана и систематизирана и доколкото гласът (на проповедника, на духовника) произнася, озвучава писани текстове; проблемът за словесността (като надлитературно понятие) преди литературата (последната разбирана в модерния смисъл на думата); проблемът за високата и народната култура и битието на словото във всяка от тях и т.н.

Символното им съотнасяне на равнището на националноидеологическото им използване може да се отнесе към симптоматични опозиционни двойки: неучено - учено; автентично - неавтентично, а до известна степен и в опозицията високо - ниско. Най-вече в рамките на противопоставеността неучено - учено (слово) и ниско-високо (изразяване) пред погледа на българските възрожденци е примерът на Гърция, но той не може да бъде прокламиран и усвояван, доколкото гръцкото е затиснато от негативни ореоли, тъй като гърците нямат статут на безспорен образец.

Гласът и писмото могат да работят като идентификатори на разнобитийността на словото, като в конкретиката на

Възраждането всяко от тях несъмнено живее и благодарени на паметта за своята християнската словесна положеност.

Собствено литературните употреби на гласа и писмот са също важни, но в известен смисъл са обект на фукциона лизиране от втори ред, т.е. влизат в системната си приложе ност в рамките на литературни текстове.

Гласът и писмото могат да парадоксализират и поняти ето за авторство. От една страна гласът е пряко свързан съ своя източник - гласът в неговата буквалност (тембър, инто нации и т.н.) е "озвучен" почерк. За традиционната култура а най-вече за възрожденската практика на XIX в. глас и чо вешки образ са неразривно свързани, докато написаното е безлико - зад него няма лик.

От друга страна обаче гласът не само заявява битийно присъствие, но в символните му употреби той е анонимен, незадължително свързващ се с персоналност и от тази глед на точка също е опозитивен спрямо писмото - не само звуч ност: беззвучност; незримост: зримост, но и липса на под пис: и наличие на подпис. Затова може да се допусне, че при лагането на гласовостта експлицира амбицията да се заеме максимално високото, като йерархична положеност, ценност но пространство.

Връзката субект - глас е в известен смисъл проблема тична, доколкото източникът на гласа, особено на гласа, ид ващ отгоре, не се показва; докато пишещият се "показва" чрез написаното и по този начин търси едновременно огра ничаване и съхраняване на своята индивидуална субектност.

Културите, които *помнят* изреченото и тези които *съх раняват* записаното в контекста на XIX в. са изключително различни. Помненето е несъмнено подчинено на извикване то на (чуждия) глас от себе си, докато съхраняването пред полага намиране на записаното, което може да се прочете. Така гласът (дори и чуждият) е вътре в мен, докато писмото ми ме отчуждава и от самия мене.

Отношенията между гласа и писмото, разглеждани са мо в рамките на възрожденското време, могат да бъдат опис вани и интерпретирани в няколко работни режима:

1. Режим на културни легитимации. Гласът и писмото репрезентират два различни типа битувания на словото и чрез тях се отграничават сферите на традиционното, което може да бъде наречено и органично, и модерното. Но тъй като традиционното (органичното) е един от важните митове на модерността, може да се допусне, че всяка разгърнатост на гласа и писмото е подчинена на историкокултурна функционализация, която от своя страна разкрива начините на взаимоупотреба.

2. Режим на словесна битийност. Чрез гласа и писмото словото битува по различни начини, а на тази основа масиви от текстове се контекстуализират в двете големи сфери. Разграничеността не изключва възможни прехождания на текстове от едната сфера в другата, като подобни преходи на текстове-вируси могат да бъдат оценявани както в сферата на позитивната консолидационност, така и в сферата на негативната подривност.

3. Режим на светосъгворяване. Гласът и писмото творят светове по различен начин с различна материализираност на словото. Звукът и графиката са в различна степен подчинени и подчиняващи се на промени. Гласовете могат да експлицират регионални различности, докато промените в графиката имат за цел да са всеобхватни. Редица примери от живота на правописния въпрос през Възраждането говорят за това, а особено показателно е появяването на т.нар. *гражданска азбука* (първата книга печатана с гражданска азбука е аритметиката на Хр. Павлович от 1833), която бива наричана просветителско писмо. Така гласът е светосъхранителен - да промениш гласа си е почти невъзможно, а от дадена гледна точка и ненужно, докато за да промениш шисмото (графиката) се изисква смелост, която в не един случай не е достигала на редица възрожденци.

4. Режим на литературна агресия. Гласът и писмото - предлитература и литература. Литературата постоянно се стреми да овладява гласа, да го използва, да го функционализира в свой собствен интерес.

5. Режим на (де)субективиране. Човекът и неговите би-

вания в света чрез словото. Субектността и зевовете в нея.

6. Режим на вгледаност в бъдещето. Потенциалите на гласа и писмото. Писаното и записаното са все по-силно налагащи се, но българската възрожденска вгледаност в бъдещето почива и на гарантираната от ретроутопизма вгледаност (вслушаност) в тъмните далнини. Възраждането изживява травматично изгорените книги, затова и се насочва към неподлежащия на унищожаване глас.

В различните проекти (културни и наоционалноидеологически) на следосвобожденското време се отлива от една страна възрожденската визия за бъдеще, която остава високо (идеално) положена спрямо социалната, политическа и икономическа практика.

Българското възраждане осъществява един изключително интересен акт, който може да бъде определен като събиране на гласове (на разкази). Паисий събира разказите, "озвучава" на-/за-писаното, а собственият негов глас налага определена интерпретативна оптика, определя посоката на четене, на осмисляне, назовава целеното въздействие.

По-късно гласовете-разкази ще бъдат нееднократно събирани: от Раковски в неговия повествователен спев "Горски пътник", от Каравелов в "Страници...", от Друмев в "Нещастна фамилия", от Блъсков в "Злочеста Кръстинка", в редица възрожденски поеми и дори в Ботевата лирическа книга.

Струва ми се, че през Възраждането е налице постоянно усилие да се съберат гласовете (една от проявите на подобна загриженост са и фолклорните сборници), да бъдат поставени в съзвучие, т.е. писмото се грижи за гласа (гласовете) като ги сговаря, поставяйки ги в един контекст, отваряйки ги към другите, мислейки ги като провокация-апел и другите да проговорят, да прогласят битийно най-значимото.

Дори и прокламациите и публицистиката на Възраждането работят на основата на гласа и са прицелени към създаване на един единствен и единен мощен глас - гласът на търсеното, желаното, провокираното **ние**.

Така че, ако възрожденското време е време на събиране на гласове, то също така е и време на консервиране на гласо-

ве, окованване на гласове в стегнатостта на графиката, на писмото. Но писмото не само консервира, то стаява в себе си някакви гласови потенции. В този смисъл за Възраждането е повече от значеща и продуктивна, макар и не винаги да е владяна в пълната ѝ степен и да е оползотворяване в художествения ѝ потенциал, тази незабравеност на гласа от и в писмото. Гласът и писмото могат да бъдат описвани в тяхната отнесеност като душа и тяло, дух и материя - дискомфортът на духа се стреми да поправя тялото, казано с езика на Неофит Рилски: да придаде образ, така както граматиката придава образ на езика, поради което е недопустимо да се мисли, че всеки може да пише както говори.

Тук струва ми се е налице една показателно различна стратегия на култивиране на език - дори противоположна спрямо предлаганото от Вук Караджич: "Пиши као говориш!" Различните езикотворчески фундаменти от своя страна стават само един от решаващите фактори за различните културни себемоделирания при навлизането в Новото време на Сърбия и на България. Едното сякаш залага на органичността, поради което се ползва от удобството на уюта на митовете на самото органично общество, другото се стреми да се идентифицира като надорганично, но може би именно поради това е пропито от собствената си непостигнатост или трудна постигаемост.

Гласът и писмото през Българското възраждане са не толкова в ситуация на съперничество, на конкуренция и на борба за овладяване на (националните) културни пространства, макар да е налице подобна привидност, колкото са процес на себенамиране, на себепостигане, на идентификационна легитимация, чрез съчленяването им.

Гласът и писмото могат да съдържат определен тип ангажираност с общността и обществото, т.е. със стратегии и техники на помнене. Но наред с това българското възрожденско време сякаш иска да заяви две полагания на гласа и писмото - чрез гласа се изрича сегашността, т.е. употребата му сякаш сигнализира отказ от знание за себе си, докато писмото удържа знанието, за да го отдава другиму, включител-

но и най-вече на чуждия. Така че когато Каравелов казва, че една от двете български книги за пред света (а света е просветения свят) е Миладиновия сборник, то за пред света е описания, записания глас.

Много са публицистичните текстове, които залагат на гласовостта - "Плач бедния мати Болгарии", "Български глас", "Глас на едного българина"; гласът присъства активно в поезията, гръмки слова се произнасят и белетристични текстове. И тук може да се припомни казаното от Хосе Ортега-и-Гасет в "Човекът и хората":

> Когато хората не са наясно какво да кажат по даден въпрос, вместо да мълчат, обикновено правят обратното - *казват* го със суперлативи, с други думи - викат.
>
> А викът е звучният увод на агресията, на сблъсъка, на избиването.
>
> Dove si grida non e vera scienza - казваше Леонардо.
>
> "Където се вика, няма истински знания."[2]

Самоизричащото се и самоописващото се Българско възраждане сякаш заглушава в своето собствено съзнание проблема, произтичащ от плача, вика, гласа. Проблем, пред който са се смълчавали и следващи поколения българи.

А и до ден днешен българското се представя пред света не чрез конструкциите на Кристо, чрез книгите на Юлия Кръстева и Цветан Тодоров, а най-вече чрез мистерията на българските гласове (култивирано оперни или фолклорни), като това е един от симптомите на невъзможността българите да разкажат себе си, тъй като им е по-лесно да се изпеят или извикат.

**Бележки**

1 Вж. **Stephen Toulmin**, Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne. Suhrkamp, Fr.a.M. 1994.

2 **Хосе Ортега и Гасет**. Човекът и хората. С., 1999, с. 17.

# Чужденецът - свой и друг

**Лидия Михова**
Институт за литература, БАН

Българската възрожденска книжнина ни представят възможността да проследим различни образи и представи за *чужденеца* като *свой* и като *друг*. В едни случаи представата за него предизвиква съизмерване и съпоставяне. В други - говорене в превъзходна степен или крайно негативно. Оценностяването на образа на чужденеца зависи от степента на познаване, на разбиране или неразбиране на неговата култура и нагласи. Опознаването му има за резултат мисленето за него като за *свой*. Колкото по-непознат, далечен, екзотичен е образът на чужденеца, толкова представата за него като за *друг* е по-категорично положително или негативно маркирана. С приближаването на чужденеца към нас започва и постепенното размиване на тази категоричност в отношението към него. Образът му престава да бъде изцяло негативен или положителен. Отношението към чужденеца се определя от актуални културни нагласи, от степента на верска, етническа, племенна и пр. близост или отдалеченост. През епохата на Българското възраждане съществува и силен импулс към активно уподобяване, отъждествяване, приобщаване към чужденеца и чуждостта в качеството им на *друг* и *другост* и осъзнати като носители на по-висока и по-престижна култура. В този случай се наблюдават активни, а също и агресивни, в творчеството на Г. С. Раковски например, полагания на собствени характеристики върху образа на *другия*. Целта е представянето му като *свой*.

Присъствието на образа на чужденеца, представата за другите и другото, проблемът за срещата или несрещането

на два културни модела са обект на анализ в множество изследвания върху периода.[1] Образите на *другия* и *другостта* конотират актуални във възрожденското културно пространство знаци-символи, идеологически, ценностно натоварени, съобразно обществените "потреби". Така например образите на Просветения европеец, Фанариота, Кривия цивилизатор, врага-агресор и пр. са символно натоварени със знаците на едно ново културно пространство, което привлича или отблъсква, предизвиква желание за усвояване или резерви.

Присъствието на образа на чужденеца в българската възрожденска книжнина е свързано с идеята за изграждане на *ние*-образа. Чрез представите за него се градят и моделите за собствена идентификация. Това става на базата на съпоставяния и противопоставяния, които могат да бъдат агресивни или толерантни.

Настоящето изследване има за обект по-скоро образа на *своя* като *чужденец*, като *друг*. Още повече, че понятието "чужденец" през тази епоха не винаги може да бъде определено с поданството, което в рамките на Османската империя е непознато поне в смисъла, който му придаваме днес, по думите на О. Хатсиарди-Херинг. Разграничението на етнорелигиозни общности (millets) ни принуждава често да разграничаваме индивидите на основата на имената и фамилиите им (за епохите и областите, където се е наложил обичая да се съхраняват) или на основата на тяхното вероизповедание, разграничения, които не гарантират точност, нито пък непрекъснатост... чужденец за местното общество през епохата е изключително онзи, който е от друго място. Смисълът на понятието "местен" не трябва да се подценява и може би трябва да му се отдаде особено значение при изследването на повествователните източници, когато имаме късмет да се пазят."[2] В този смисъл чужденец е всеки, който идва от другаде. В представите на българина *чужденец* е не само "*чуждестранецът*", но и *пришълецът, гурбетчията, скитникът, поклонникът* и пр. В речника на Найден Геров "пришълец" е всеки, "който не ся е родил там, дето ся намирал, а е дошъл от друго място". Сред първите значения на думата

е и "приведен зет, приходък".[3] Понятието е въведено като синоним на "чюжденец". В същия речник тълкуването на "чюжденец" е следното: 1. човек от чюжда страна, не нашенец, странен човек... 2. който ходи по чюжди места на гурбет, за работа, за печялба; гурбетчия..." В поясненията за "чюждин" и "чюжденец" е приведена песента:

Чюждинине, не познанине
И я та тебе не познавам
Отдека си, от какво си...

Тълкуването на "чюждий", "чюжд" включва пословици и поговорки, които маркират различните и разноречиви представи и възприемане на чуждото и чуждостта. Например: "Чуждото си е все чюждо", "Чюждото свое не става", "Бяло, ама чюждо" и пр., но също и "Който не варди чюждо, той и свое неще да види", "На чюжди крака (на чюжд гръб) сто тояги са малко", както и "Чюжда кокошка по-големи яйца носи" или "Домашний обирач е по-страшен от чюждия..."[4] Любопитно е тълкувана думата "дивак" в речника на един друг възрожденски лексикограф. "Тъй се казва- пише Иван Богоров - за едного човека, който отбягва живуването с света;който е неживотни, недодялан, недотасан... Преносно значи дебелак, който не знае нищо, който не е слюден... упитомен и истъщен... Гърците - продължава авторът - у вехто време са наричали дивак секого, който не е знаел да говори по гръцки, сиреч *чуждинеца*...[5]

Приведените примери разкриват не само различните представи за чуждото и чужденеца (включително и спрямо съвременните), но и съзнанието за различните модели на взаимоотношения между човека и приемащата го среда във всеки един от случаите на "преместване"; за различните възможни резултати от срещата на знаците на средата, от която идва и тези на другата и/или различната културна общност. Те зависят от съвпадението или не, от подготвеността и желанието за приемане или оттласкване. Взаимодействие обаче протича и в двете посоки, тъй като след всяка среща с

чуждостта или другостта и нейния носител протича обмен (на биологично или социокултурно равнище) между страните и културите, понякога трудно забележим.

За литературния историк особено привлекателен, а и най-ясно обозрим е образът на интелигента, на будителя. Често той предприема пътуване сред чуждите, за да усвои едно ново културно пространство, и се завръща при своите като носител и преносител на нова, различна и друга култура. И при заминаването, и при завръщането той се явява носител на знаци-символи, различни спрямо тези на приемащата културна среда, и участва в разни културни "игри", поема културни "роли", свързани в едни случаи с *различието*, а в други със *съответството.*[6]

Към края на 30-те и началото на 40-те години на XIX в. все повече българи се отправят към чужди учебни заведения в европейските образователни центрове. Те имат различна общокултурна подготовка и житейски опит. Вглеждат се в културата на другите и откриват новото и различното. Сравняват усвоеното със собствените представи и културната среда, от която идват. Усвоеното в чужбина на свой ред рефлектира върху по-нататъшните им обществени, интелектуални, лични изяви.

Когато младият Н. Геров попада в Одеса, в нова за него културна среда, той влиза в града "с отворени очи", както споделя в писмо до свой приятел в отечеството. Той вече е изкушен донякъде от новото още в родината. Фолклорът и определената от него нормативност не изчерпват културните представи на ученика на Неофит Рилски. Геров е осъзнал културната среда, от която идва като поостаряла и изостанала. Поразен е от облеклото на жените, улиците, от градския стил на живот. Всичко е "източник новости". Но те, новостите, изискват и нова лексика и оттам започва трудното. Одеският възпитаник пише на своя приятел колко е тежко и невъзможно "сяка дума да ти тълкувам" и обяснява новото чрез познатото. "Какво може да бъде това нещо, и така умствено ще си го представиш това нещо, което викат тук *шляпка*, а не същото каквото е, а то баре прилично на него. Пред-

стави си един берберски леген, но там врезано на шията да е надълбоко, а дъното на лихенят да е като лучник, в дъното малко по-тесен, попричукано, попригладено, попривезано, понакичено с цветице и ще да видиш шляпка, под която се надуват тукашните стрини и си показват щтенията..."[7] Дрехата, атрибутите на женското облекло са разчетени като културни знаци. Подобно интерпретиране на дрехата като културен знак ще открием в литературните адаптации на образа на усвоилия чуждото културно пространство българин. (Да си припомним Славейковите пародии и хумористични творби по повод модите, малаковите и пр. вещни атрибути на новата цивилизация, Каравеловите фейлетони и хумористична проза, "Предвестник Горскаго пътника" на Г. Раковски и т.н.) Завърналият се в родината българин подчертава своята новопридобита другост и различие и чрез дрехата, жестовете. Превръщането на чуждата и друга култура в своя при Н. Геров става постепенно, с не една разходка по "булварът". Години по-късно, връщайки се в отечеството, синът на килийния учител в Копривщица, ще се дистанцира от своите при посрещането на султана в Русе и ще го нарече "Ваша цар", т.е. ще наблюдава и своите като друг.[8]

"Заминаването в чужбина не е просто факт от биографията на тогавашните по-будни младежи - пише Ив. Младенов за българина от началото на 90-те години на XIX в. То означава в буквален смисъл поява на неусвоено пространство. Пренесен сред множеството знаци символи, които не познава и които му предстои да усвои, българинът концептуализира света в стремежа си да го усвои. Той има самочувствието, че сам е тълкувател на неговата символика."[9] Това е, както го определя авторът, *неясният човек*, този, пред когото стоят две възможности - да застане на позицията на новото познание и да се опита да подведе под него малкото пространство, на което е бил носител (към този тип творци условно принадлежи Ст. Михайловски), или да се помъчи да създаде канали за протичане на отношения между двата типа културна символика, които познава (условно към този тип творци е отнесен П. П. Славейков).[10] Неясният човек има свои

предходници и прототипи, както в едно далечно -митично, библейско, историческо време, така и в реално обозримото близко минало - Възраждането. Защото никога преди това българинът не е пътувал толкова много сред другите, за да открива непрекъснато себе си. Никога българската култура не е била по-пропусклива спрямо чуждото и другото. Никога преди представите за свое и друго не са били по-подвижни и взамозаменими. Възрожденският прототип на *неясния човек* е *разместеният*, сполучливо дефиниран от Ю. Николова.[11] Той покрива типологичните модели на образите на будителя, родоотстъпника, носителя на криворазбраната цивилизация, рушителя съзидател и особняка. Това са образи - рефлексии на различни типове контакт с чуждостта: 1. на приемане на чуждия модел и откъсване от своето; 2. приемане без скъсване със своето; 3. външно подражание; 4. пренасяне в собствения модел. "Разместените хора" осъществяват контакт с чужденците и еднородците на различни нива - "в чуждата среда те се борят за равнопоставеност, в собствената приемат ролята на будители. Това предопределя и дидактичното и програмно съдържание на публикациите им на български."[12]

Българската възрожденска култура ни представя големия преход от *устност* към *писменост*, от традиционна, селска, фолклорно-патриархална култура към градска, с нейния стил на живот и с всички произтичащи от този преход последици и рефлексии в социално-психологически и културен аспект. Петър Берон заявява, че не смята за свое отечество само Котел, а цяла България. Започва формирането на националната идентичност. Пътуващият книжар хаджи Найден Йоанович се обявява за книгопродавец "по всея Словено-Болгария". Процесите са постепенни. В малките селища индивидът все още, а и дълго след това, се чувства част от локалната общност, за която другоселецът, долномахленецът, пришълецът са *други*. Участта не само на завърналия се от чужбина български интелигент, но и на доморасления роден учител, местещ се от едно място на друго, е тежка. Той попада в различни локални среди, които се опитва да

преобразува, верен на будителската си мисия. "Когато се върне на родината - четем във в. "Ден" от 1875 г.- токо погледнеш, че нему е тежко и мъчно; нему живота на околните му са види странен и той, в буйността на младежката си фантазия, опитва ся да докара чужбината в дома си..."[13] *Разместеният* човек от епохата на Българското възраждане се вглежда в своето, в българските места и точно тези негови вглеждания и пътувания, а не онези сред чуждите, новите, усвояваните културни пространства са обект на изображение и художествени интерпретации. Българинът описва пътуването си "по българските места" с цел да ги преобразува, със съзнанието за извършващите се промени. Ив. Богоров желае индустриализация на страната, търси "сгодно място за направа на фабрика". Л. Каравелов прави своите записки за България и българите, за да опише и съхрани по този начин стародавните обичаи, преди да изчезнат. Българското е наблюдавано в процес на промяна и с цивилизаторски намерения. *Разместеният* човек е поел ролята на Ментор, на Учител, на Будител. Как е приет обаче той от местната културна среда. Ето един пример: "Ви познавате, че по велики Заговезни, кога Калоферци ходят на Манастиря, то ся събират на иснафи - пише одеският възпитаник Ботьо Петков в писмо до Станчо Брадинов от 1862 г. В едно събрание от първите в Калофер -продължава той - предложих въпрос: с кой еснаф е по-прилично да отида аз на Монастиря. Един отговори: "телчарити, говедарити, камзамалити и учителити са един еснаф, съберете се та идете на монастиря". По-прав ответ от той не може и да бъде. Вистина у нас гледат на учителя като на говедаря, също така и най-долний има право да вика върху учителя. И това защо е, съдете сами. Както и да е, днес съм аз без място, стоя празен у дома си, в надежда имам на приятелите да ми найдат где да е място." Б. Петков обиден напуска учителското място след този случай. Завърнал се в родния си град, след като е усвоил едно ново културно пространство в чужбина, възрожденският интелигент носи съзнанието за културната си мисия, за културния престиж на тази мисия. Той се идентифицира като народен

будител, просветител, като духовен народен водач, т.е. с представата за нов тип герой, който обслужва висок и престижен модел - статут, определен от актуални модерни идеологеми. *Разместеният* човек се изживява като нов герой на адаптацията, но се сблъсква с други действащи механизми на реалната общностна култура. Новият културен модел, който се стреми да внедри в *старата своя* среда среща понякога съпротива, безразличие, оказва се непрестижен... В затворената локална среда действат други йерархии. *Разместеният* човек е разпознат като *различен*, но не и като *друг*, какъвто всъщност сам се чувства. Той е много по-близо до идентификационния модел на *Просветения европеец*, например, положен в пространството не на затворената локална общност, а в това на просветено човечество въобще. В тези случаи той е в буквалния смисъл *разместен* човек. Не случайно писмата, кореспонденцията на интелектуалците на времето имат толкова значима културна функция и рефлектират върху интелектуалните нагласи, върху различни сфери на културното общуване.[14] Те са и форма за легитимиране на новите, модерни културни общности, на интелектуалните кръгове, т.е. на онова пространство, където интелектуалецът се чувства истински "свой" и където намира търсеното признание. Защото *разместените хора* често се оказват *чужденци* сред *своите* (сънародниците, съгражданите). И единствено искреното родолюбие, съзнанието за интелектуалното превъзходство и за значимостта на своята културна мисия им е позволявало да не се загубят в лабиринтите на човешкото общежитие...

В случая с Б. Петков и обидилия го калоферски чорбаджия диалог липсва. Учителят, независимо от собствените си идентификации като *свой*, но *друг* се разминава с йерархичностите на средата, защото там не е разпознат като *друг*, а като *различен*. Срещат се различни, само донякъде покриващи се културни модели и нагласи, ценностни йерархии.

Подобна среща, при която не се осъществява диалог между страните е художествено интерпретирана във втората повест на В. Друмев "Ученик и благодетели или чуждото

си е все чуждо". И сред чуждите и сред своите героят на творбата се сблъсква не само с неразбиране, но и с безразличие и унижаващо човешкото му достойнство отношение на превъзходство. Друмев великолепно описва преживяванията на българския интелигент в чуждия град, доскоро блещуван като символ на новата цивилизованост. В Приморск (Одеса) героят попада в общество с друга и различна социална йерархия, но също така враждебно настроено като онова в родината. В *своята* (родна) културна среда Живко се оказва на най-ниското стъпало на социалната йерархия на едни основания (на властващите семейно-родови обвързаности в патриархалното общество - той е сирак, човек без семейство и без дом). Попаднал в другата културна среда - в чуждия град - той отново е на социалното дъно -без средства, без протекции в света на вещите, в обществото на консумацията. Въведени са две повествователни пространства, свързани с живота в България и в Русия.[15] Но героят търпи унижения, оказва се неразбран и неприет и едната и в другата среда. Той е *чужд* сред своите, сред чуждите - среща не само неразбиране, но и отказ за контакт, за диалог. Незавършената творба на Друмев въвежда в нови и необичайни за българската литература дотогава интерпретации на образа на интелигента като *чужденец* сред *своите*.

Какви са жестовете, формите на изказ при оразличаването и уподобяването на заминалия и завърналия се възрожденски интелигент. Как своите го приемат и коментират на свой ред. Завърналият се в отечеството чужд възпитаник се чувства приобщен към едно ново културно пространство и осъзнава своята нова идентичност като престижна, себе си като част от по-напреднала, по-висока културна общност - Просветена Европа. Той обаче се идентифицира и със своята култура, национално, верски определена. Неговата идентификация и в двата случая е спрямо някакъв колектив, общност. Продукт на друга, по-късна хронологически културна ситуация т.н. *неясен* човек (интелигентът - чужд възпитаник от 90-те години на XIX в.) е в много по-голяма степен индивидуалистично настроен. Той разчита и се опира като

личност и творец на един по-активен, по-подготвен и културно грамотен колектив на своите. *Разместеният* и *неясният* човек въплъщават различни историко-типологически модели на медиатор между две културни пространства - чуждото и своето. Осъзнаването на тази мисия им отрежда участта да бъдат *други* сред *своите*.

## Бележки

1 Вж. **Ил. Конев**. Ние сред другите и те сред нас. С., 1984; Представата за "другия" на Балканите. С., 1992; **Аретов, Н.** Българското възраждане и Европа. С., 1995; **Трендафилов, Вл.** Неизличимият образ в огледалото. С., 1996 и др.

2 **Катсиарди-Херинг, О.** Миграция на населението в Югоизточна Европа от 15 до началото на 19 век. - Балканистичен форум, № 1-2-3, 1999, с. 14.

3 Вж. **Н. Геров**. Речник на блъгарский език. Т. 4, Пловдив, 1904, с. 291.

4 Пак там. Т. 5, Пловдив, 1904, с. 564.

5 Цит. по **Ив. Богоров**. И се започна "Български орел". С., 1983, с. 368. (к.м.)

6 **Тодоров, Цв.** Живот с другите. С., 1998, с. 93.

7 НБКМ-БИА, ф. 22, а. е. 5, л. 435-436.

8 Възрожденски пътеписи. С., 1969, с. 67.

9 **Младенов, Ив.** Неясният човек. - Език и литература, № 2, 1998, с. 25.

10 Пак там, с. 26-27.

11 **Николова, Юл.** "Разместеният" човек или за метачуждостта през Българското възраждане. - Език и литература, № 4, 1994, с. 62-72.

12 Пак там, с. 66.

13 Вж. Ден, 1, № 4, 5 март, 1875.

14 Вж. **Р. Дамянова**. Писмата в културата на Българското възраждане. Шумен, 1995.

15 **Аретов. Н**. Две незавършени повести на Васил Друмев в контекста на възрожденската белетристика. Във: Васил Друмев. Юбилеен сборник. Шумен, 1992, с. 52.

# Български образи на Байрон

**Витана Костадинова**
Пловдивски университет

Образите на едно вносно литературно величие безспорно са функция на специфичните особености на приемащата литература и прилежащото ѝ културно пространство. В този смисъл различните литератури (съответно - култури) създават различни образи на Байрон. При по-задълбочено вглеждане става ясно, че различията не са само национално обусловени. Те зависят от господстващите идеология, естетика, морал. С други думи, не можем да говорим за единен Байронов образ дори в рамките на българското културно пространство - Байрон се разслоява на множество образи, изграждани в различните периоди от развитието на българската литература, диктувани от различни прослойки и фактори на литературната ни интелигенция.[1]

Определящи за създаваната образност през Българското възраждане са национално-политическите приоритети на българското общество. Висшата цел е независима България и на нея са подчинени всички сфери на социалния живот. Алтернативи за решаването на проблема са съществуващите визии за пътя към Освобождението: просветителска и революционна. **Балансът и противодействието между двете тенденции детерминира нюансите в обществено формираната образност през Възраждането.** Показателен пример е сп. "Читалище", което (от заявените си просветителски позиции) си позволява да залага обществено-политически алюзии. Това се отнася и до начина, по който редакцията изгражда образа на Байрон. През 1871 г. в сп."Читалище" се появява кратък текст, озаглавен "Чърти от живота на Лорда Байрона"[2]. Пред-

ложени са няколко любопитни момента от биографията на поета, които да заинтригуват българския читател и той да запомни името на Байрон. Въпреки че сп. "Читалище" бяга от откровената революционност и не би се спряло в подробности на онези части от биографията на английския лорд, свързани с революционните му занимания в Италия и участието му в подготовката на гръцкото въстание от 1824 г., тези факти от живота му не са премълчани и залагат в името на Байрон **потенциалната възможност да реализира паралели с обобщения образ на борeца за независимост**. След като установява авторитета на Байрон пред своята читателска аудитория и задава разнопосочни прочити, списанието вече може да разчита на многозначността на името му в следващите си материали за поета. Името на Байрон се появява епизодично и във вестниците "Век" и "Ден" през 1875 г. в две кратки съобщения. И двете съобщения лансират **образа на големия поет**, но в същото време и двете редакции са се възползвали от случая да актуализират **образа на борeца Байрон**. Литературните отпратки към Байрон, които могат да се намерят в два от трите учебника по словесност, издадени през Възраждането, подхранват и двата Байронови образа, като дават **превес** на **поета** пред **борeца**.[3]

За затвърждаване на **образа на поета Байрон** голямо значение има руската следа във "внасянето" на Байрон в България. Възможност за пряк контакт с Байроновите текстове предоставя книжнината, достигнала до българите в оригинал. У нас най-голям дял в този внос имат руските книги. За нашата литература особено важни са христоматиите заради поместените в тях творби. При липсата на българска поетическа и белетристична традиция, те запознават тогавашната интелигенция с най-стойностните произведения не само от руската, но и от западноевропейската литература.

Първи щрихи на **образа на байронический герой** у нас нанася руската поезия. В това отношение най-важно се оказва посредничеството на любимците на българската читателска аудитория - Пушкин и Лермонтов - дотолкова, доколко-

то произведенията им се четат в оригинал. Що се отнася до българските преводи на техни произведения през Възраждането, байроническото в тях липсва.

За да разширим представата си за възрожденските образи на Байрон, бихме могли да проследим как нашите възрожденски поети и писатели боравят с името му - факт, показателен за неговото третиране като **авторитет**.

Каравеловата критическа практика, например, установява Байрон като критерий за ценност. Независимо дали разисква литературни или обществено-политически проблеми, той подкрепя личното си мнение с тежестта на големите имена, а името на Байрон определено е едно от тях. В критичните си материали по повод родната преводаческа практика[4], нивото на нашите поети[5] или състоянието на българската книжнина[6] името на Байрон се появява сред "общочовеческите" поети на всички времена, заедно с Омир, Шекспир, Гьоте, Шилер, Хайне, Мур, Гогол, Сервантес.

П. Р.Славейков се скъпи на позоваванията - въпреки пристрастията му към двамата големи руски поети, името на Лермонтов не се появява нито веднъж в Събраните му съчинения, а това на Пушкин - два пъти. Затова и направената отпратка към Байрон в статията "Назначението на ученията и ползата от него" свидетелства за висока оценка.[7]

У Ботев също откриваме позоваване на името на Байрон и то е в критически отзив по повод "Венец на българската муза" от А.Франгя.[8] То потвърждава, че нашият поет познава биографията и поезията на Байрон и използва противопоставянето на две несъпоставими величини като сатиричен похват за осмиване на родните ни поети. Не на последно място, то е и знак, че читателската аудитория ще оцени шегата, проявявайки компетентност относно качествената разлика между Байрон и Мавридов като поети.

Следосвобожденската образност е подчинена на новите философски и естетически доминанти, а те утвърждават ролята на индивида в дихотомията индивид - общество. След Освобождението се издават редица български христоматии,

които представят на родния читател ключови произведения от чуждите литератури.[9] Те институционализират авторите с направените в тях оценки и по този начин утвърждават образите на големите поети. Неизменно сред тях присъства и Байрон. Преводите на Байронови произведения, които започват да се появяват в тях, дават възможност на читателите да доизграждат образа на поета Байрон и на байроническия литературен герой без посредник. В следосвобожденските христоматии важна част са предложените биографии на големите европейски поети и писатели, които запознават учениците (за които всъщност е предназначено четивото) с **личностите** зад произведенията. По отношение на британеца се забелязва интерес към личния му живот и уплътняване на образа на човека Байрон. При представянето му в "Българска христоматия", авторите се спират на неуспелия му брак. Но въпреки уклона към пикантното, скандалните подробности, предмет на спорове в родината на Байрон, а и в Западна Европа, не достигат до българския читател - посредниците между чуждоезичните писания и родната аудитория все още не си позволяват да наслагват морални квалификации, базирани на недоизяснени (и компрометиращи) моменти от личния живот на личността върху образа на литературното величие.

Различното отношение към Байрон в англоезичния свят и на Стария континент се проектира и в българските христоматии. Христоматиите на Иван Пеев предлагат най-голяма извадка преводи от англоезични автори, но Байрон няма такъв дял, какъвто у Вазов и Костов. Завършил Робърт колеж, Иван Пеев не отдава на Байрон значението, което той е придобил в Западна Европа и Русия, за него поетът-романтик не е по-важен от Дикенс, Лонгфелоу или Марк Твен.

Интересът към Байрон не се ограничава само с предлагането на преводи на негови произведения и на биографични факти, а продължава и с тяхното разискване в учебниците.[10] Поставят се конкретни въпроси, насочени към оценка на мястото му в литературата, значението на идеи-

те му, влиянието му през XIX век. Й. Иванов например го разглежда като **основоположник** на романтизма на скептицизма и разочарованието, а поезията му окачествява като **протест**.[11] Започва да се синтезира и обобщения образ на **величието** Байрон.

Доминиращият образ на Байрон (не само у нас) е **образът на романтика**, въпреки че заради пристрастията му към античността и неокласицизма (и произтичащото от това негово разбиране за висок стил на поетическия език) някои критици му отричат правото да бъде романтик. В същото време други го провъзгласяват за най-великия от всички романтици. Една от основните причини поетът да бъде окачествяван като **архи-романтик** е фактът, че той дава на своята епоха "господстващ персонаж, т.е. модел, който съвременниците обсипват със своето възхищение и симпатия". (И. Тен)[12]

Интересно е да се проследи в каква светлина критиците представят Байрон и неговите произведения. Много дълго литературната критика поставя знак за *равенство между личността на поета и неговия лирически герой*. Това неминуемо се отразява на оценките за Байрон и на породените от тях образи. Прочитът на литературния критик до голяма степен зависи от господстващите литературни теории. Експресивните теории (по терминологията на Ейбрамс)[13] фаворизират автора. В по-голямата част на XIX век те доминират в литературната критика и акцентуват върху изразяването в литературното произведение на авторовите чувства, възгледи, убеждения. Байрон се оказва идеалният обект за такъв вид анализ. Отъждествяването между героите му и него самия (т.е. между чувствата, които той им приписва, и неговите собствени) далеч надхвърля неговото съвремие. Животът на Байрон е обществено достояние и читателите му лесно намират аналогии и причинно-следствени връзки между факт и фикция. Така личността на автора става неделима от неговата поезия. Затова и смъртта на Байрон в Гърция в подготовката на въстанието от 1824 г. се наслагва като бунтарски ореол върху произведенията му.

Недоволството на байроническия герой от света и живота, в най-широк човешки план, е спечелило на Байрон званието "**поет на мировата скръб**", станало клише и неотлъчно свързано с понятието "байронизъм". Предимно в тази светлина го интерпретират критиците у нас през 20-те и 30-те години. В тази връзка прави впечатление големият български интерес към поемата "Манфред", която има митотворческа роля за извайването на образа на Байрон като "поет на мировата скръб". Популярността на "Манфред" тръгва от Германия, където най-напред Гьоте, а после и Ницше базират високата си оценка за поета на неговата драматична поема. У нас, още през 90-те години на XIX век, Гьоте и Ницше вече са авторитети и оказват огромно въздействие върху развитието на родната модерност. Пряко следствие от немското влияние върху Байроновите образи е фактът, че голяма част от българската читателска аудитория асоциира поета с точно това негово произведение.

Друга доминанта в характеристиките на Байрон е свързана с демонстрираното в произведенията му отношение на героите му към религията, което му печели прозвището "**богоборец**". Безспорно, ключова тук е мистерията "Каин". Популярността на това произведение е несъизмерима с тази на "Манфред" - на Континета, а в частност, и у нас. На български "Каин" е превеждан 2 пъти - през 1919 от Конст. Филипов и Ст. Свиларов и през 1993 от Ст. Медникаров. Това обаче не пречи етикетът "богоборец" да бъде усвоен и спряган в статиите за Байрон в периодиката. Тази фигура на **архи-бунтар** без политическа определеност, но затова пък нелишена от някои еротични щрихи, въплъщава скритите копнежи на Байроновото време и затова се радва на неимоверна популярност и неизброими имитации в живота и изкуството (М. Ейбрамс и Дж. Стилинджър)[14]. Тя се реактуализира и модифицира и предлага на читателите с разбунтувана душевност онова, от което те се нуждаят в новото време и при различните обществено-политически обстоятелства.

Със смяната на господстващата идеология през 1944 г.

индивидът отново отстъпва пред обществото. Този път обаче обединяващо е не националното, а класовото. В годините на социалистическо преосмисляне на литературното наследство от миналото, то се поделя на прогресивно и ретроградно, в зависимост от това дали може да се употреби за утвърждаване на новите ценности. Обособява се течението на революционния романтизъм, чийто водещ представител е Байрон. Периодичните издания у нас му отделят значително внимание, макар че то е предимно "възпоменаване" по повод годишнини, - от страниците на вестниците и списанията ни гледа поетът-революционер, великият романтик, скандалната личност. Най-широко е застъпено виждането за Байроновия лирически герой (респективно Байрон, смятат мнозинството критици) като борец за свобода. Етикетът **"революционен романтик"** прави Байрон един от фаворизираните британски автори за социалистическата литературна критика. Това е образът, който доминира у нас повече от 40 години. За това безспорно допринасят и утвърдилите се паралели между Байрон и Ботев, макар те да се основават на типологични сходства. Понятието революционен романтизъм, което обособява източноевропейския интерес към Байрон и Шели, идва у нас от Русия. Оттам тръгват и опитите да се изгради образа на **реалиста** Байрон, базирани на "Дон Жуан", но те се оказват недостатъчно убедителни за българското общество. Разбира се, трябва да се има пред вид, че цялостен превод на "Дон Жуан" се появява едва през 1986 г. и предварителните анализи на този текст остават абстрактни за българската читателска аудитория.

Многообразието от Байронови образи у нас се определя от характера на българското обществено-историческо развитие и спецификата на литературния ни процес. Образността пряко отразява господстващите политико-културни стратегии, което е и основната предпоставка за приликите и отликите на българските образи на Байрон в сравнение с други.

## Бележки

1 Предложените наблюдения върху българските образи на Байрон са част от по-голямо изследване, посветено на рецепцията на Байрон в България. За библиографски обзор на статиите за Байрон в българския печат в периода 1896-1996 вж. **В. Костадинова**. Някои аспекти на рецепцията на Байрон в България. - Научни трудове на ПУ "Паисий Хилендарски", Т. 36, кн. 1, 1998, с. 487-494. За библиографски обзор на преводите на Байрон вж. **В. Костадинова**. Байрон на български език. - В: Лингвистика на литературния текст и теория на литературата. В. Търново, 2000, с. 340-346. Библиография на преводи на Байрон и на критика за него предлага и статията на **Л. Любенов и Р. Трендафилова** в: Преводна рецепция на европейска литература в България. Английска литература, С., 2000, с. 105-120.

2 Чърти от живота на Лорда Байрона. - Читалище, II, 1871, 5, с. 214-217.

3 По-подробно за фактите вж. **В. Костадинова**. Байрон във възрожденските учебници и периодични издания. В: Научни трудове на ПУ "Паисий Хилендарски". Т. 37, кн. I, 1999, Филологии.

4 **Каравелов, Л.** Събрани съчинения в 12 тома. Т. 5, с. 535.

5 **Каравелов, Л.** Събрани съчинения в 12 тома. Т. 6, с. 52.

6 Пак там, с. 124

7 Вж. **П. Р. Славейков**. Съчинения в 8 тома. Т. 6, С., 1980, с. 360.

8 **Ботев, Хр.** Съчинения в два тома. С., 1986, Т. 1, с. 178

9 Вж. напр.: **Ив. Вазов, К. Величков**. Българска христоматия в два тома. Пловдив, 1884-1885; **Илиев, Атанас**. Читанка за първи клас на мъжките и девическите гимназии. Пловдив, 1884; **Илиев, Ат.** Читанка за трети клас на мъжките и девическите гимназии. Пловдив, 1885; **Илиев, Ат.** Читанка за четвърти клас на мъжките и девическите гимназии. Пловдив, 1887; **Илиев, Ат.** Малка христоматия. Читанка за втори клас на мъжките и девическите гимназии. Пловдив, 1889; **Костов, Ст., Д. Мишев**. Христоматия по изучаване на словесността. В 2 тома. Пловдив, 1888-1889; **Пеев-Плачков, Ив.** Христоматия за четвърти клас. Пловдив, 1893; **Пеев-Плачков, Ив.** Христоматия за трети клас. Пловдив, 1895; **Пеев-Плачков, Ив.** Христоматия за трети клас. Пловдив, 1895; **Пеев-Плачков, Ив.** Христоматия за четвърти и пети клас. 3 прераб. изд., Пловдив, 1906. (Първо изд. на Христоматия за четвърти клас - 1893, а на Христоматия за

пети клас, 1896.)

10 Напр.: **Ст. Костов, Д. Мишев**. Ръководство по словесността. Част 2 - Теория на прозата.

11 **Иванов, Й.** История на славянските литератури. Пловдив, [От Йордан Иванов, учител в Сливенската Д. М. Гимназия], 1896.

12 Цит по: The Norton Anthology of English literature. Fifth Edition. (Ed.) Abrams, M. H. Vol. 2. W W Norton and Company. New York. London, p. 503.

13 **Abrams, M. H**. The Mirror and the Lamp. Oxford University Press, 1953.

14 The Norton Anthology of English literature. Fifth Edition. (Ed.) Abrams, M. H. Vol.2. W W Norton and Company. New York, London, p. 503.

# *Rhapsody in Blue*: българският литературен проект на Америка

**Юлия Йорданова**
Софийски университет

В 1924 г. се изпълнява за първи път "Rhapsody in Blue" на Джордж Гершуин.[1] През 1925 г. Атанас Далчев написва своята "Повест" в стихове за българския стопанин, който е заминал за Америка. И това вече е събитие в смисъла на събитие, което попада върху гребена на вълната сред атлантическото пространство, за да свърже завинаги българската литература с проекта Америка. И за да я остави да се люшка в безбрежието между двата смисъла на англоезичното *blue* като "син" и като "тъжен".

Рапсодията на Гершуин е "американска" още по замисъл в работното си заглавие "American Rhapsody", което авторът по съвет на брат си Айра Гершуин, текстописец на творбите му, променя в "Rhapsody in Blue".[2] После тя остава "американска" в един по-друг смисъл - като синкаво-меланхолна сянка на "американската мечта", проникнала със западния вятър и в българската литература, която от края на XIX в. насам не спира да преоткрива "своята" Америка. Освен това тя е "рапсодия" не просто в музикалния смисъл на термина, но и по силата на втъканата в нея фолклорна линия на стария юнашки епос, изпълняван от рапсодите за прослава при победите и утеха в пораженията. В симфоничната тъкан на "Rhapsody in Blue" отеква тънкото блусово начало на афроамериканския фолклор или на онези, както казва Теодор Адорно, "робски песни, съчетали жалбата от неосвободеността с нейното угнетено утвърждаване".[3] Тази синьо-

гъжна и рапсодно-блусова тенденция заляга и в българския музикално-словесен опит да се доплува до водния мираж на американската суша. Българското белетристично и поетично творчество, българската модерна песен привиждат "своята" Америка през двойната призма на рапсодното и блусовото като знак за мечтателна посветеност на океанистичния подвиг да се стигнат "краесветовните земи на Америка".[4]

Далчевото стихотворение "Повест" по думите на Валери Стефанов е "рапсодия на празнотата"[5], защото то разказва за човека, който е физически погребан между стените на своя обезлюден дом, но духовно е възкръснал за пътешественическия живот сред пустошта на морето в преследване чертата на хоризонта. От една страна празнотата на бездуховната къща като среда за кухо пребиваване и от друга страна пустотата на непосетените земи като неизпълненост със себе си заема вътрешното и външното пространство на човешката вселена в тази малка *американска рапсодия на българската литература*. Творбата се оказва емблематична за този двоен план на човешка неосъщественост, който съчетава в парадоксално единство факта на роденост и неизживяност поради липсата на екзистенциално съдържание и смисъл в човешката съдба:

> без ни една любов, без ни едно събитие
> животът ми безследно отминава.
> И сякаш аз не съм живеел никога,
> и зла измислица е мойто съществуване![6]

Липсата на проживян живот е в основата на порива на човека той да го започне отново с пътешествие, заминаването за Америка се открива като радикална алтернатива на стоенето у дома, а "листът пожълтял" на външната врата с надписа "Стопанинът замина за Америка" компенсира невъзможността безсъдържателният живот да бъде разказан и безсмислената история да бъде написана. Стихотворението "Повест" спуска повестта като писмо в бутилка за прекося-

вящия Атлантика, то е "повест" единствено за емигриращия дух и предоставя "разказ" за скиталческото търсене на Америка. "Повест" обещава житейско повествование единствено на пътника, подарява биография на странстващия откривател, който в стайния си живот е могъл да консумира само наследените сказания за отминали животи и безгласно да съзерцава бледите отпечатъци на чужди съществувания:

> Отдавна всички книги са прочетени
> и всички пъгища на спомена са минати,
> и ето сякаш сто години
> как разговарям само със портретите.

Далчевото стихотворение е "повест" за едно промечтано пътуване, съвсем не за безсюжетния живот на домашното пребиваване, което не предполага житейската история да се случи. Лирическата творба на Атанас Далчев рисува къщата на живота, вкопана в своята локална неподвижност и неразгърнатост, която го свива обратно в утробата на небитието, ала предвещава картината на пъгя, предполага повестта на заминаването и авантюрното сбъдване на това да си жив. Далчевата "Повест" разказва не за "заминаването смърт" (В. Стефанов), а за заминаването раждане, за духовното изсулване от пашкула на житейската неосъщественост.

Лирическият герой на Атанас Далчев изглежда е човекът, който не е "заминавал никъде" и който не излиза "никога от къщи", заключен в черната крепост на своя дом, скрит под саркофага на затворени прозорци и врати сред мъртвата покъщнина, но който при все това е заминал внезапно и безвъзвратно, оставил имението си да стои безстопанствено и всичките му прегради да зеят навътре, потегляйки в духовно странство към един възроден живот, наречен Америка. В есето си "Америка" френският философ Жан Бодрияр пише, че "човек трябва да възприеме формата на пътешествието, което прави действителна така наречената от Вирильо естетика на изчезването".[7] *Заминалият присъстващ* "сто-

панин" на Атанас Далчев представя образа на духовно обездомения човек, затрупан в настоящето си от руините на миналото, но пожелал животът му да се просмуква от бъдеще в пейзажите на предстоящото. Този виртуален антропологичен тип в Далчевата поезия на затрупания в историческа покъщнина човек, но при все това останал напълно гол пред въображаемото огледало на самоидентичността си, е антипод на другия антропологичен тип в литературата - на т.нар. от американския писател Хенри Джеймс *"завърналия се отсъстващ"* (the restored absentee)[8], който по примера на стария Одисей може да предприема странство около света, но само за да окръгли целостта на домашната вселена, когато се завърне в нея. Далчевата "естетика на изчезването" илюстрира "поетиката на невъзможните пътувания"[9] като същностен белег на модерната българска литература, противопоставена на традиционната българска доместицираност в лоното на родното и старото. Скриптумът "Стопанинът замина за Америка" визира фиктивния живот на една модерна душа, която оставя зад гърба си и зад вратата с надписа без име овехтелия труп на домашния дух-стопан, на изконния обитател на къщата, оглеждан в "прашните портрети" на предците. Огледалото като портрет на живия човек е вече "празно", люлеещото се махало на часовника остава като изкуствено "слънце от метал", защото човекът е потърсил истински живот навън, в просторния дом на мирозданието. "Стаята-Америка"[10] по израза на Валери Стефанов събира сложната амбиваленция на пътуването на място, на отчуждеността от собствения Дом, която го преобразува в Къща, на синята тъга и синевата от печал, сбрани в израза "Rhapsody in Blue", възприет като генеративен модел на Америка в българското художествено мислене.

Америка с новия си часови пояс в културно отношение и с различната си ориентация в летоброенето предлага реорганизиране на човешкия живот и нов модус на историята. Френският философ в своето американско есе отбелязва, че "ключът към Европа не е в завършеното ѝ вече минало, а в

пародийното и безумно изпреварване, което всъщност се явява Новият свят."[11] Стенното махало на европейската история затлачено вибрира около точката на неизменност, докато малкият циферблат на Новия свят експедитивно отброява явяванията на все нови и бързи начала. Българският авангардист Гео Милев възкликва в статията си "Против реализма" от 1919 г.: "Ние сме безнадеждно закъснели!"[12], като с това само преповтаря комплекса за малоценност у предосвобожденския българин от 1869 г., че "Ний сме в началото на пътят, начертан от Америка, ний вървим страшливо дето тя отиде напред с исполински крачки."[13] Симптомът на закъсняването се превръща в хронична травма на българското културно самосъзнание, която поражда амбицията за "ускорено развитие" (Г. Гачев) на българската литература, за интензифициращо писане по модите в Европа и Америка посредством сръчни рецитации на пасажи от известните на Запад модернизми и "пост-изми" (И. Хасан), става условие за наваксващо актуализиране на културния живот в България, откакто той възобновява политическата си легитимност и историческата си автономия в края на XIX в. А след голямата промяна в Източна Европа в края на XX в. при рухването на Берлинската стена през 1989 г. и отварянето на прохода за трансатлантически пътешествия най-новата българска култура запява на нов глас познатата песен за изоставащото настигане в българо-американския културен крос:

> Как ще ги стигнем хамериканците,
> ще ги задминем, кога?
> Другари, уважаеми дами и господа,
> направо се чудя
> как е възможно това...[14]

В популярната песен на самоиронично вамериканчения български showman от 90-те години Тодор Колев комплексът по "светлото бъдеще" на непостигнатата социалистическа утопия за комуналния рай бързо превключва в механизма на старата пуританска утопия на американските колонисти за

Божието царство на земята, която по израза на Бодрияр "още в самото си начало се е изживяла като осъществена".[15] Социалното съревнование между дядо Иван и чичо Сам, между европейския Изток и американския Запад, обърква невръстния маратонец на българската култура в спринтовото надпреварване с неизживяната история. Наваксването на пропуснатата дължина в историческата отсечка на петвековното турско потисничество и петдесетгодишната социалистическа власт се превръща в томително подгонване на вятъра, струящ от неведомите източници на бъдното. Защото "историята не може да се наваксва" - казва френският философ на Америка.[16] Далечното и светло бъдеще на социалистическата утопия в Тодор-Колевата "Песен за американците" преминава в далечната и светла земя на "осъществената утопия" в тоя тъжен и син блус, който обгалва с ирония инвентара на патетичните и червени лозунги:

А гледах напред, надалече,
се бях амбицирал дори -
да ги настигна хамериканците...[17]

Подразбиращата се в целия текст темпорална утопия на социализма за "напред, надалече" тук прелива в континенталната утопия за напред-ничава и на-далечна Америка, която обещава комфорта на своя постижим мираж в синьо, провидян като *blue*. Констатацията в края на българската песен за Америка, че "след мъглата - а! Мъгла!", кондензира синьото на тази символична мъгла в тъгата на нейния димен цвят и в сълзливото усещане, че "То май че ще вали..." Тук синьото на американската мечта се втечнява в мъката на предусетеното разочарование, че "Ние никога няма да ги настигнем", както казва сам Бодрияр, защото като големи деца на Стария свят "сме обречени на въображението и на носталгията",[18] на идеализмите и историзмите, на всичко онова, което значи Европа. Заминаващият за Америка българин от "Повест"-та през 20-те години и от песента през 90-те

години на XX в. постъпва като всеки редови европеец, който мечтае да захвърли механичния часовник на историята отвъд борда на времето, за да си купи high technology уреда, който отчита само хроноса на бъдещето. Стопанинът, който заминава за Америка, оставя стенния часовник на зацикленото време и "прашните портрети" като статични образи на традиционното минало, за да открие друг ритъм и нови лица. С петвековното си ориенталско изоставане от голямата история на Запада България се оказва безнадеждно закъсняла не само по отношение на центростремителната френска модерност, но най-вече по отношение на американската "ексцентрична модерност" (Ж. Бодрияр) и нищо в този стълпен спринт между народите не може да я спаси, освен фантастична и фанатична телепортация направо на американския материк. Далчевото стихотворение за стопанина, заминал за Америка, експлицира за първи път в българската култура "големия литературен мит за спасяващото заминаване"[19] отвъд лимеса на възможното. Далчевското пътуване за Америка се оказва неосъществено, сянката под стрехите на бащината къща се оказва пределен хоризонт за мечтателните попълзновения към големия свят. Самоироничните стихове от краткия и мъглив блус на Тодор Колев за това "Как ще ги стигнем хамериканците, / ще ги задминем, кога?" потъват с всичко останало в *синята и тъжна рапсодия на българската литература за Америка*.

"Пътници през океана" от 1939 г. е разказът, който прожектира в литературния салон на България утопичната "повест" на странстващия стопанин. Трансатлантическите пътешественици на Матвей Вълев заменят керемиденочервения покрив на фамилната обител за безстопанствената синева на американските небеса. Авторът представя копнежното лутане и безутешното скитане на българския емигрант между родното и чуждото, между битовия уют и пътническата романатика, като проектира образа му в тройното огледало на художествения персонаж от този разказ. Тримата герои на Матвей Вълев са единствените в българската худо-

жествена литература от XX в., успели да се качат на пътнически кораб за обратно завръщане в България след безславната одисея на своята американска емиграция - все още живи и здрави, изпили носталгичния алкохол, изписали любовните си писма от Америка и приседнали на кърмилната палуба, за да изпълнят прощалния ритуал на сбогуване със страната на мечтите. Скупчени около чайника с южноамериканската напитка мате, те разиграват патриотичната трагикомедия на завръщането, при която скитническото колебание между бляна и носталгията добива истински драматургичен образ. От една страна е застанал ентусиазираният емигрант Филип, който е родом от балканските градчета, люлка на българската възрожденска модерност, и който само временно напуска Аржентина - страната на петролните извори и кланиците; от друга страна стои пламенният патриот Недю, селянин от Русенско, провинциален маргинал от традиционните краища на България, който безвъзвратно напуска Уругвай - "тази Белгия на Южна Америка"[20]; а по средата седи разположен на детско столче замечтаният носталгик, беден столичен интелигент, който напуска Бразилия, този "просторен свят на фермери, ковбои, ловци, на много природа и много живот",[21] за да сравни изкусителната екзотика на чуждото с обичайния уют на своето. Тримата емигранти на Вълев проиграват съответните възможности на американската мечта по български, като представят образа на *заминалия присъстващ* в трикратното отражение на *завръщащия се*. Тримата пътници през океана поглъщат амброзията на своя американски блян с горещата напитка мате, която в семплия им емигрантски обред се превръща в символ на Южна Америка и съответно на вкуса или невъзприемчивостта на пътуващия българин към нея: българският аржентинец, който ще се завърне в Америка оженен за българска девойка, постоянно предлага "да пием по още едно мате", уругвайският русенец, който ще се посади обратно и безвъзвратно на миндера вкъщи, категорично отказва да консумира това нещо с обяснението "аз пия само български чай от

липа", а раздвоеният скитник през Атлантика, който не знае коя е права и коя обратна посока, поема "няколко глътки от гъстата полугорчива течност". Изкушеният, но незаразен от модерност русенски селянин на Матвей Вълев, бърза "към дома [...] час по -скоро да се върне в родното си село, да седне на своя пруст, да яде сготвена от майка му храна" и с това да реставрира традиционната битова хармония на своя отминал живот. Той се опитва да събере изтърваната нишка на пътя в кълбото на затворения патриархален бит, да огъне отсечката на пътя в кръга на домашното пространство, да срещне избягалото тяло с всадения в родното дух, да помири мечтата и спомена. Другият младеж от подбалканските градчета "В портфейла си носеше двоен билет - за отиване и за връщане", с който да отведе бъдещата си невеста в новото американско Отечество, пренасяйки през Атлантическия океан ноевия ковчег на своята родова и културна памет. Затворените бракове на българските емигранти в Америка са скромен опит на изчезващите българи за фиктивна репродукция на българския традиционен бит в страната на мечтите и чужденците, те са плах опит за присаждане на семка от ореховото дърво на миналото в обширната савана на американското бъдеще. Историческата присадка на българския корен в безстопанствения "чернозем" на американската утопия идва да покаже невъзможността на българския клонинг в чужбина и да разкрие споеността на българската социална "клетка" с питателната тъкан на родното, пренасяно като шепа пръст на чужда земя.

Дали изменнически завръщащ се в родината, или пък родолюбив невъзвращенец, българският литературен емигрант в Америка остава твърд прототип на *заминалия присъстващ* стопанин, който ако не намира гроба в своя дом, отпраща безсмъртната си душа към лоното на своите първи мечти. Носталгията по България завършва бляна по Америка с предсмъртната притома на вечния пътник. В поетичните "Цитати" на Божидар Божилов от 1976 г. се казва следното:

Започнатото - свършва. Няма как.
Нощта последна по звездите тропа,
събужда снежния нюйоркски мрак.
Стопанинът заминал за Европа.
[...]
Да си отиваме отвред така,
спокойно, тихо, светло, без истерика!
Дали не шепне тази нощ с тъга:
"Стопанинът заминал от Америка..."[22]

Поднебесният свят на Америка с потропващите звезди, сред които една предстои да се отрони, полита обратно към навеса на къщата, към черния покров на стаята, за да замре в стъписания диск на часовниковото махало. Агонизиращият самотник на Атанас Далчев от "Повест" заминава за Америка, за да проживее своя истински живот, избягвайки преждевременната социална смърт в света на чуждото минало, а заминалият от Америка лирически герой на Божидар Божилов се завръща в къщата на детските мечти за вечен покой, след мигновеното шоу на колела по пътищата на Америка. "Цитатът" на Божилов от "Повестта" на Далчев е последен акорд в тази по начало *реквиемна рапсодия на българската литература за Америка*.

**Бележки**

1 The New Grave Dictionary of Opera, vol. 2, NY-L., 1992. Вж. Gershwin, George (NY, 1898-1937), p. 393-395.

2 **Юзен, Д.** Джордж Гершвин. Путь к славе. М., 1989, с. 78-89.

3 **Адорно, Т.** Вечната мода - джазът - Литературен вестник, № 21, 2000.

4 **Начева, Г.** Литературната колонизация на Южна Америка. Пл., 1997, с. 3.

5 **Стефанов, В.** Америка - назоваване на отсъствието. В: Атанас Далчев. Критически прочити. С., 2000, с. 147.

6 **Далчев, А.** Стихотворения. Фрагменти. С., 1999, с. 32.

7 **Бодрияр, Ж.** Америка. С., 1996, с. 36.

8 Цит. по **М. Данова.** Национализъм, модернизъм, идентичност. Сравнително изследване на две литературни фамилии: Джеймс и Славейкови. С., 2000, с. 108.

9 **Стефанов, В.** Цит. съч., с. 137.

10 **Стефанов, В.** Участта Вавилон. Лица, маски и двойници в българската литература. С., 2000, с. 42.

11 **Бодрияр, Ж.** Цит. съч., с. 216-217.

12 **Милев, Г.** Против реализма. - Слънце, № 5, 1919, с. 140.

13 **Генович, Г.** За възпитанието на жените в Америка. - Турция, № 41, 1869.

14 **Колев, Т.** Немам нерви (аудиоалбум). С., 1990.

15 **Бодрияр, Ж.** Цит. съч., с. 75.

16 Пак там, с. 169.

17 **Колев, Т.** Цит. съч.

18 **Бодрияр, Ж.** Цит. съч., с. 167, с. 199.

19 **Стефанов, В.** Творбата - безкраен диалог. С., 1992, с. 125.

20 **Вълев, М.** Пътници. С., 1939, с. 47.

21 Пак там, с. 46.

22 **Божилов, Б.** Американска тетрадка на... С., 1976, с. 65.

# "Друго" и "Чуждо" в разделното време

**Албена Хранова**
Пловдивски университет

*...шейхът Шабан Шебил... имаше жълто око, жълта брада... Цялата му кожа беше и тя жълта, като стар пергамент, на който са написани гнъсни тайни... А окото му беше мътно, като мръсна вода, като помия, и човек не знаеше какви чудовища се въдят долу, в тъмнината на водите. Няколко пъти, без да ща, се докосвах до единствената му ръка и потреперва. Все едно че докосвах змия... Тоя човек ме вцепеняваше...*

*...свитъка пергамент... летописите от пещерата... Самодивското око... Странно и страшно езеро е това... Брадати, влажни лишеи висят от клоните... ледените и неподвижни води. Видях някаква черна сянка бавно да се плъзга над невидимото дъно. Изпод краката ми излезе саламандър - черен, с жълти петна - и потъна безшумно във водата. От водата полека излезе огромна водна змия с две жълти петна на главата... Пеленатa се отвори, черна вода клокна за миг... всичко наоколо ме караше да затаявам дъх, да мълча и да треперя...*

Съпоставката между една портретна характеристика от първите страници на "Време разделно" и един пейзаж, който трябва да опише сърцето на Родопа планина, приютило последните ценности на общността в последните страници на същия роман, изважда наяве общ ред от нагледи и усети: стар пергамент-пергаменти-летописи, брада-брадати лишеи, едноок-Самодивско око, жълто, змия, чудовища в тъмни води, вцепеняване, затаяване на дъх. Само че едното е отвратително (*"усещах... че ми се повдига"*), а другото - "приказно" (*"изглеждаше като излязло от някаква приказка"*) спо-

ред определенията на повествуващия ги човек. Разделящите се конотации и оценяващи интенции обаче не могат да скрият общото им тъмно дентотативно хтонично дъно.

Ако великата планина прилича на шейха Шабан Шебил, а шейхът Шабан Шебил прилича на великата планина, тогава кой с кого се разделя и кой за какво умира в разделното време? В тези откъси се разделят само някакви конотации, за които самият роман ни казва, че не са от особено значение: "*Планината не беше двор, ограден със зид, а българска твърдина с девет реда стени... И ако първата стена се казваше честен кръст, то втората се казваше общо дърво, третата - обща песен, четвъртата - обща дреха, петата - общо минало, шестата - общ език. И не бяха ли стените не девет, а сто? И най-навътре, зад сто черупки, стоеше ядката...*" Стените са отделни конотации, заради които може да се умре, но и през които може да се оживее. Важна е неназованата "ядка", както е важно и че романът неволно и частнично може и да назовава общото между шейха и Родопа с общи думи; това, че той е отвратителен, а тя - приказна, е единствено от диапазона на "черупките". Не-важността на конотациите протича и в това, че един и същи параграф започва от определянето им като "стени", смалява необходимостта от пълното им изреждане - отказва се да ги изброява дори до девет, камо ли до сто, за да ги понижи завършващо в "черупки".

Такава ядка е някъде далеч отвъд самия език, понеже езикът е само шестата черупка. Езикът на романа изоморфично се самопроизвежда като черупка, понеже "черупки" са и двата разказа на Венецианеца и на поп Алигорко; тяхното общо обаче се нарича "орех" (а не "твърдина") - ядката се възлага на читателя, но нейната наличност се мисли като доста съмнителна: "Тъй се родиха тия записки, които сега са пред тебе, и те са втората половина от черупката на ореха. Дано, като го счупиш, да е останало нещо от ядката му..." За разлика от онази безсмъртна ядка отвъд езика, ядката на нарацията подлежи на изчезване и едва ли само стилизира-

ната скромност на пишещия е причина за очевидната неравноправност и йерархизираност на ядките.

Ако "черупките" - на разказите и дори на крепостта - лесно могат да бъдат натрошени в една аналитична работа, боравеща с бинарния инструментариум на "своето" и "чуждото" или на "същото" и "другото", то самите тези категории могат само да се плъзгат по общия хтоничен словесен ред, излязъл от съпоставката между двата параграфа и въобще по "ядката". Такова плъзгане не просто ги прави неспособни да дефинират - то онагледява тяхната категориална асиметричност, различната им способност и различните пътища, по които се стичат и се срутват по равните и кръгли стени на ядката. (Традиционната българска критическа употреба на термините обикновено синонимизира "свое" и "същото", както синонимизира и "чуждо" и "друго" - а те определено не са синонимични, но тази констатация иска самостоятелни метатеоретически и метакултурологични разсъждения върху развоя на мисловностите и парадигмите, които са ги въвели. Тук споделяме само интуиции за разликите между "чуждо" и "друго", облегнати единствено на тяхната различна конотираност като български думи и термини; разлики, повтаряме, оголени при тяхното протичане по "ядката", за която всякакви разделяния се оказват не особено съществени).

Въпреки спорната им и съмнителна важност спрямо неподатливостта на "ядката", романът обаче прави своята сюжетика, своите събития и човеци именно от материята на "черупките" и от тяхното разделяне, като почти не позволява на читателя да се измъкне от плътните им натрошени отломки, да се събуди от потреса, да се лиши от съпреживяване и да срещне сам хтоничната хладина на ядката.

Така погледнато, Караибрахим не прави нищо особено, освен че убива хора по ужасяващ начин. Той е дошъл да унищожи християнството, но романът не му предлага наготово никакво християнство, което да унищожава. Романът е отнел опозицията, заради която живее еничарят, по-

тушил я е и го е оставил сам.

Въпреки първото допускане, че "Време разделно" е книга за битката между кръста и полумесеца (а тя позволява по подразбиране такова лесно четене), текстът всъщност много сериозно отбягва културния и религиозен новозаветен ред. Единственият пример за християнско мъченичество е чужд на текста, понеже е анахроничен документален цитат на откъс, писан век или два (според вярата, че документът "Исторически бележник, в който се записват важните случаи, станали на това и от това население в Кръстогорската област" е автентичен или че е мистификация от XIX в. - въпрос, по който съвременната наука спори); та, разказ с дата век или два след романовите събития, въведен заедно с кавичките му: разказа на смоленския поп за мъченичеството на епископ Висарион.

Иначе "кръстът" е повече в устата на Караибрахим, в рефрена му: "Няма да оставя нито един човек... който да не начертае кръст с кръвта си и да не плюе върху него". А кръстът в полето на българското всъщност е страховито езически: дядо Кральо чете по няколко реда от евангелието (нецитирани), но евангелието си остава недочетено; пак дядо Кральо напълно нехристиянски гадае по плешката на сварен овен и разпознава там кръст; настойчиво маркираните каменни кръстове в Елинденя са гробищни; тъмни кръстове се дълбаят по кората на ужасяващите дървета край Самодивското око, за да служат за знак. Тръгналите да сменят вярата си начело с поп Алигорко, прощавайки се, целуват кръст, отново издълбан в дървесна кора, но всъщност и утоляват жаждата си, пият мъзгата на дървото. В романа липсва сияещото разпятие на Исус, то не озарява ничия мотивация. (Нещо повече, не Манол прилича на Исус, ами Исус прилича на Манол в погледа на поп Алигорко: "*И минах през цялата черква... А там от едната страна стоеше Христос. И брадата му чернееше като Маноловата, и веждите му се въсеха като Маноловите... архангел Михаил... имаше прави вежди като Момчиловите*".)

Сюлейман ага май е добър познавач на християнството: "Дори и синът на вашия бог, Исус Христос, говорел с притчи" казва той на Венецианеца (за разлика от Манол, който мисли, че Соломон е християнин). Нещо повече - Караибрахим се оказва по-предан търсач на християнски знаци от Манол: "*Караибрахим откъсна поглед от постелята и го обърна към блясъците в дъното на стаята: - И тук камбани - рече тихо, през зъби. - Тъй рече думата - камбани - на български. И повтори на турски - чанове. Приближи се, неочаквано измъкна ятагана си и замахна.*" Караибрахим се опитва да унищожи нещо, което Манол вече е унищожил в първите страници на романа: "Чанове трябва да сложите в черквите си" казва той на поп Алигорко. Смутът идва не само от това, че монументалният овчар избира турцизма, за да го сложи в черквата, знаейки, че чанът и камбаната са различни неща, но и че не казва "в черквите ни"; неговото "в черквите ви" демонстрира собствената му извънпоставеност спрямо онова, заради което Караибрахим иска да го убива. Същите тези неуспешно съсечени чанове, които Караибрахим привижда като християнски камбани, пък са огромно желание на напълно правоверния мюсюлманин юрукът Исмаил бей, който копнее да ги притежава, купува ги, иска си ги от Караибрахим, донася ги обратно и т.н. Чановете се оказват кръстословична дума, в която "другото" и "чуждото" са различни оси и не могат да излъчат общ фонд, в който ясно и отгатнато да попадне значението.

Разбира се, можем да припознаем комунистическия атеизъм на 60-те години, в които излиза първото издание на "Време разделно" като една възможна причина за отпадането на християнството от водещия знаков и цитатен ред (поради което пък романът е успял да говори за повече неща, дисбалансирал е най-явната и най-лесна опозиция и сам е срутил най-външната спрямо "ядката" стена-черупка, наречена "честен кръст"). Атеизмът обаче никак не може да обясни политически защо на "Време разделно" му е толкова нужен Старият завет.

А той наистина му е нужен: "свети цар Давид бил овчар - той ни закриля от поганците" (Манол); "И спомних си плача на Еремия" (поп Алигорко); "Сетих се, та намерих господнята благословия над Авраама. И зачетох, а наоколо мълчаха и ме слушаха. - ...защото цялата земя, която виждаш, ще дам на тебе и потомството ти, довека..." (поп Алигорко); "И си спомних господните думи от битието...: "Ето белега на завета, който поставям до вечни поколения между мене и вас, и всичко живо. Поставям дъгата в облака..." (поп Алигорко); "И все се връщах надире, до първия ден, когато земята беше пуста и неустроена и божият дух се носеше над водите" (поп Алигорко); "И дълго-дълго се борих с моя бог, комуто бях служил досега, и борбата на Якова, който се борил с бога и му надвил, беше като борба на деца пред моята борба" (поп Алигорко); "Млъкни, куче, син на куче. Тебе щях да заколя, както Авраам е заклал сина си, ама еркичът ми е по-мил от тебе. Затова го коля." (Вражу кехая); "И си спомних словата от псалма: "И лястовиците намират подслон за себе си под стряхата на твоя дом, боже на силите" (поп Алигорко).

Тук ще оставим открит въпроса за това как този плътен старозаветен ред се записва в разказа на дебелия ходжа за новия фалшив еврейски месия Сабахтай Севи. Султанът го извикал, разобличил го, той си признал, че е обикновен човек и приел правата вяра и хиляди евреи след него тръгнали по пътя на аллаха (във връзка с това ходжата предлага да се произведе в долината Елинденя някой фалшив светец). Ще се съсредоточим в нещо по-лесно за констатиране - Старият Завет изпълва необходимостта на романа от буквалност на овчарите и стадата им, буквалност "отпреди" метафориките на Агнеца и Пастира. Патриарсите наистина са овчари, както знаят и Манол, и Паисий Хилендарски, докато на Венецианеца му е необходима специална нагласа, миг, контекст и гледна точка, в която да му се стори, че вечерящите от стенописа на Тайната вечеря приличат на овчари.

Особено силово за и против романа работи Еклесиаст.

включително и защото го обрамчва. В началните страници, когато Манол все още си мисли, че турците са дошли, за да събират кръвен данък, той заклева детето си Мирчо да умре от три вида смърт, ако го вземат. Детето се заклева над майчините си кости, над ножа на баща си и, понеже, кой знае защо, поп Алигорко не носи в пълната с книги торба нито една от християнските книги, под ръката на детето ляга Еклесиаст. Дори романът не оставя на читателя да чуе сам изтрещяването на другостите и крахът на идеографиите при протичането на успоредните текстове на клетвата и на изговореното измежду кориците на Еклесиаст: той открито цитира, поп Алигорко чете на глас, за да научи Мирчо над какво се е клел. И научава: "*Суета на суетите, всичко е суета... Каква полза за човека от всичкия му труд, в който се труди под слънцето? Едно поколение преминава и друго дохожда... А земята вечно стои... Окото не се насища с гледане, нито се напълва ухото със слушане. Каквото е станало, това е, което ще стане. И каквото е било извършено, това е, което ще се извърши. И няма нищо ново под слънцето...*" Думи, които обезсмислят всякакви човешки телеологии и заклеването в каквато и да било пределност, включително тази на умирането; думи, изговарящи такава идея за времето, която отменя и самото разделно време. А пък във фабулния си финал, в старостта си Венецианецът се пита: "*Защо не взема да препиша Еклесиаста на Соломона и да се подпиша под него?*" И цитатът потича отново.

Един синхронен прочит на Еклесиаст и на романа показва не само още много скрити, може би скрити и за съзнаваното на текста, цитати, но и цели сюжетни ядра, като преразпределянето на Еклесиаст между гласовете и историите на антагонистите в романа ни се струва особено важно, но тук не бихме могли да опишем необходимите многобройни и частни констатации. Ще спомена само единствената идеографска точка, в която "Време разделно" отхвърля изцяло Еклесиаст - рефренът за несъществуването на паметта: "Няма помен за преждебившите, нито ще бъде помен за идва-

щите след тях" (1:11); "Защото не остава вечно паметта на мъдрия, нито на безумния, понеже в идващите дни всичко ще се забрави" (1:16); "и името му ще се покрие с тъмнина" (6:4); "понеже паметта им се е забравила" (9:5).

Срещу този ред от Еклесиаст романът хвърля такава сюжетна енергия, че пътьом прегазва основанията на самия Паисий Хилендарски: "*хората от небрежност не преписвали... никак не можах да намеря*" пише Паисий в Предисловието. "*Преминали от род на род в забрава*" е изречение от финала на частта за светците и продължава така: "Също така, както по-преди се каза много пъти в тая историйца, българите от простота и безгрижие не се стараели да събират и преписват". Обаче през 1668 г. - сюжетното време на "Време разделно", - три века след падането на България и един век преди Паисий да напише Историята, се оказва, че Историята няма защо да се пише тепърва, понеже никога не е преставала да бъде писана и защото няма овчар, който да не я знае. Макрофабулата внушава, че Българското възраждане няма защо да започва, защото никога не е свършвало.

Сюлейман ага е внук на самия деспот Слав и въпреки смяната на вярата помни всичко за дядо си: "*Ала моите дядовци са владеели тая планина и три пъти са се вдигали против царете си... На името на моя прадядо Слав са наричали цялата планина Славиеви гори, а Деспот е наречен на титлата му*". Тези триста години, които делят хората в романа от падането на България са известни на всички: Манол знае, че мумиите в пещерата са на триста години, за триста години говори и Момчил по повод празния гроб на Енихан баба. Овчарите знаят и за последната битка за Родопа отпреди триста години - и то с дати, имена и дислокации, които не звучат толкова легендарно, колкото позитивистично: "*Преди триста години... от десетия ден преди Димитровден до четвъртия ден след него, върху скалите на Висяк се срещнали последните защитници на Родопа с турските войски на султановия зет Ибрахим паша... На четиринадесетият ден паднал убит самият турски пълководец, султанският*

*зет Ибрахим паша...*" и т.н. Невероятна памет има и Караибрахим: опитах се да узная на колко години е еничарят, за да разбера на колко е бил отведен, но по този въпрос романът, иначе словоохотлив за възрастите на баба Сребра, на дядо Галушко, на Манол и пр., мълчи. Затова пък Караибрахим помни всичко - и откъде е, и къде е воденицата на баща му, където в началото отива сам и дядо Галушко му дава мед, разбрал е, че родените след неговото "даване" Горан и Шерко са му братя, отделя ги, не ги убива, чака те да го убият първи, не спи със сестра си Елица - и изобщо върви против фолклорния образ на еничаря, чието ядро е забравата, инцеста, късното разпознаване и т.н. И дядо Галушко, и поп Алигорко, и всички останали знаят всичко за траките и дори някои подробности от обредите на техните жреци (за траките и жреците им не знае нищо дори Паисий). Огромният летопис, който романът предполага като наличен, включва дори животните: всичко се помни за прабабата на кучето Шаро; изяснява се, че дебелият кон на Сюлейман ага води родословието си от една родопска крепост на франките отпреди триста години, откъдето дядовците на Сюлейман ага (т.е. деспот Слав) са взели такива коне, и т.н.

И защото романът не може да каже например: "преди триста години се е случило това и това, а пък след сто години ще бъде написана "История славянобългарска", която неправилно ще си мисли, че тези неща са забравени", затова просто вкарва Паисий в силуета на поп Алигорко, който плътно е облякъл популярната му биография. Поп Алигорко всъщност е светогорски монах, монах Григорий: "... *стоях в манастира и преписвах свещени книги, а и разни други истории* (да забележим разните други истории!) *на нашия език. И когато чукнеше пролетта тръгвах... та оставях на селските свещеници и манастирите книгите на нашия език...*". Освен, че вече е написана, Историята е и колективно дело на записвачи - из манастирите, както се оказва, на монаха други монаси му показват хрисовули и текстове "за стари векове и битки" (вж. у Паисий: "*Аз претърсих всички светогорс-*

*ки манастири, гдето има стари български книги и царски грамоти, също така и из много места...*"); показват му дори ръждясалия меч на цар Симеон; пазят костници с костите на воините отново отпреди триста години; поп Алигорко чете с очите си думите на стария цар Асен. Летописите на манастира "Св. Георги" съдържат следното: "*Двадесет и седем души монаси... триста години бяха записвали това, що е ставало из Родопа - от времето на Иванко, убиеца на Асена, който е вдигал крепости по тия места, и от времето на Слав, болярин на Калояна, до разорението на манастира. А бяха написани само сто листа, всеки монах по тричетири листа... И в тая нощ реших аз да бъда двадесет и осмият монах*".

Историята може и да е колективен запис, само че изцяло свой (тук няма ни Паисиевия "Маврубир", ни "Барон"), но истинната памет, която се записва, е още по-колективна. Ни повече, ни по-малко поп Алигорко казва: "*научих ги от прости орачи и копачи*" (което е точен цитат от Предисловието на Паисий, който продължава изреждането си от 1762 с ключовата за "Време разделно" дума "овчари", която попът премълчава, вероятно защото романът и без това я е разраснал до максимума на сюжетния си предел). Само че генералният предлог, причината и следствието са подменени, а заедно с тях изчезва и предназначението на "История славянобългарска". Онова "простим болгаром" на Паисий от послеслова е напълно преобърнато: 1762 г. пише *за* простите българи; 60-те години на нашия век твърдят, че през 1668 всичко записано е научено *от* простите българи.

И - още нещо - монахът Григорий-Алигорко е Паисий, който приема исляма и води хората към него, за да има останали живи, чието единствено предназначение отново е да помнят ("*Слава на Манол и другите* - казва поп Алигорко - *ала някои трябва да останат живи, за да разправят за делата им и да тачат паметта им. И хората отново се нахвърлиха от двете ми страни, едните с отворени длани, другите с ножове... Аз водех отстъпниците*"). Този Паи-

сий, приел исляма, е версия, от която би трябвало да започне следващ разказ на интерпретацията. И следващият разказ може би трябва първо да попита защо този Паисий отстъпва от вярата, за да запази паметта, но пък не поверява паметта на книгите и летописите на оцелелите и отстъпили заради същата тази памет хора. Напротив, той прехвърля паметта отвъд разделилите се общности, въобще отвъд социалността, полага я направо в пещерата и в Самодивското око, в нечовешката хтоничност на планината.

# Покръстването на българите и образът на България в "Победа на религията" (1812) от Игнац Линдл

**Надежда Андреева**
НАТФИЗ

Личността на княз Борис I и трагичните събития в държавата и княжеското семейство, които съпровождат и следват българското покръстване, дават сюжети на художествени произведения и непубликувани текстове на театрални представления в Западна Европа през XVII - XVIII в. Широката дипломатическа дейност и конфликтът с първородния син превръщат българския владетел в герой на легенда, която се използва за религиозна пропаганда и се фолклоризира. Известната драма "бащи и деца" е този път с обратен знак: бащата е носител на новото и гледа към бъдещето, синът е верен на миналото и желае да запази от сътресения старата светогледна система. Различни тълкувания на тази драма се представят на училищни, църковни и народни сцени през периода след Реформацията, когато западният католицизъм търси пътища да укрепи силно разклатените си позиции. Тя добива характер на народна книга, която по броя на своите театрални варианти може да се мери с историята на Юстиниановия пълководец Велизарий и разножанровите превъплъщения на легендата за Пфалцката графиня Генове-ва. У нас към този проблем се насочва проф. Йордан Иванов с научни съобщения от 20-те години и статията "Покръщането на българите в западните литератури и в театъра" (1934); В. Мавродиев го отбелязва в студията си "Чужди пиеси с български сюжети" (1966), а Рая Заимова го изследва

подробно в книгата си "Българска тема в западноевропейската книжнина XV - XVII в." (1992).

Пиесата "Победа на религията" носи заглавие, което разкрива идеята и целите на произведението, но не дава знак за "българска следа". А тя е толкова разнопосочна и богато нюансирана, че заслужава усилието да бъде изследвана. Авторът, Игнац Линдл, живее от 1774 до 1834 г. Родил се в Алтбайерн, Бавария, и приел духовен сан през 1799 г. Бил привърженик на хилиазма и Тридентинското верую. Църквата го обвинила в лъжемистицизъм и го порицала публично. През 1819 г. той отишел в Русия. Станал духовник към малтезианската църква в Санкт Петербург; по-късно заминал на юг, организирал там богослужение по протестантски модел и се оженил. През 1824 г. властите го експулсирали от страната. Линдл се върнал в Германия и останал до края на живота си верен на своите сектантски идеи. Мечтата за мир и справедливост, която окриля учението на хилиастите, много вярващи в кръга на Линдл. Появило се дори идейното определение "линдлеанство". През 1852-53 г. линдлеанците били екскомуниирани от Аугсбургския архиепископ. Игнац Линдл е писал богословски и художествени произведения. Известни са ми: "Прастарата католическа вяра " (Der uralte katholische Glaube) 1819, "Моето верую" (Mein Glaubensbekenntnis) 1824, "За греха към Светия Дух" (Über die Stüde wider den heiligen Geist) 1824. Разполагам със сборника "Религиозно-морален театър за поука и забава от Игнац Линдл, свещеник, Мюнхен, 1812" (Religiös-moralische Schau-Bühne zur Erbauung und Erheiterung. Von Ignaz Lindl, Pfarrer. München. Bey Jgn. Jos. Lentner, Buchhändler zum schönen Thurme, 1812). (Всички преводи в текста са мои Н. А.) Той съдържа три драми: "Победа на религията", "Геновева или страданията на невинността" и "Гумил и Лина". Сега за нас е важна първата.

"Победа на религията, драма в три действия с пеене"(Der Seig der Religion. Ein Drama in drey Akten mit Gesang) има десет действащи лица. Имената на някои от тях насочват чи-

тателя още в самото начало към България: Тарамунд, под името Булгарино, Муразинд, цар на България. Ето нейното съдържание в две изречения: Българският цар Муразинд, подведен от коварния езически жрец Гоцирандъ, е върнал в скоро християнизираната страна езичеството, наредил е тайно да премахнат невръстния му син, прогонил е съпругата и дъщерята си от дома, заповядал е да убият брат му Хиацинт и религиозния му наставник Поликарп, защото не са отстъпили от Христовата вяра, и се готви да пренесе в жертва на боговете сестра си София, непреклонна християнка, а след това да се ожени за дъщерята на вражеския цар Хазар и с това да докара гибелта на българската държава. Неговият баща Тарамунд, наречен Булгарино, оттеглил се доброволно от "суетата на света", организира - с помощта на варненските пастири, сред които живее - възстановяването на реда в страната, помилва разкаялия се предател Фингар, спасява от жертвена смърт дъщеря си София, отстранява от властта недостойния си син и приема неговото покаяние; на престола ще дойде внукът Тарамунд.

"Победа на религията" е произведение на т. н. народна литература. Пиесата вплита в историко-философската материя, която третира, най-често срещаните мотиви и стилистични похвати на тази литература: мотива за невинно страдащата добродетел, за изгубеното дете, за решаващата роля на случайността, за добре скроената измама, разкрита в критичния момент, прастарата антиномия добродетел-порок, която подрежда персонажите по схемата абсолютно положителни - абсолютно отрицателни и такива, които по-късно минават на светлата страна; семейството като сцена, върху която се разиграват национално-съдбовни игри и се решават обществени и личностни проблеми, просвещенската чувствителност, която непринудено смесва рационалното с емоционалното и поднася поуката със средствата на сантиментализма. Невинно страдащата добродетел присъства тук в два традиционни варианта: като разказ за оклеветената и прокудена съпруга и като история на преследваните християни,

постигнали святост в своята неразрушима вяра. Страданието на невинните преминава от сферата на личностните върху терена на обществените отношения, в чийто център стои религията като политически фактор. Мотивът на изгубеното дете се изгражда от две лица: младия Тарамунд и неговата сестра Нина. Той е обогатен с елементи от древни митове, с фрагменти от легенди за бащи, които, общувайки с извънземни сили по различен начин узнават, че са заплашени от децата си и се опитват да ги отстранят. Много важна е ролята на Тарифелд-Варналдо. Той е класически персонаж на предания до смърт воин рицар, другар; четири пъти спасител, той е много силен противопартньор на водещата отрицателна фигура Гоцранд. Семейният характер на трагедията се съдържа в самите исторически факти. Двигател на действието е старият цар. Той е бащата, въплъщение на древното патриархално начало; той взема свободно решение да се оттегли от властта, определя своя син за наследник, планира действията и накрая побеждава не със силата на оръжието, а с непоклатимия си родителски авторитет. Сантименталният подход към материята засяга всички ситуации и всички персонажи. Но в особено чист вид той се изявява в епизодите, свързани с майката и децата. Сцените на разпознаване акцентират сантиментално приповдигнатия стил на творбата. Всички лица говорят "афектирано", някои губят съзнание, кършат ръце, възкликват без мяра. Сантименталният елемент върви ръка за ръка с дидактичния. Поучението стига до ума на читателя чрез чувствата. То може най-кратко да се изрази така: добродетелта е по-силна от порока, вярата в Бога надвива страданията и смъртта. Тези категорични постулати не крият своя утилитарен оптимизъм: те носят полза, сега и "отвъд гроба". Както често в народните приказки и почти винаги в класическите басни, поуката се съдържа в целия текст, но бива изказана в края сгъстено и кратко като пословица, сентенция или реплика. В "Победа на религията" тя намира израз в заглавието и в хоровата песен, с която завършва текстът. Така се оформя дидактична рамка, която

подчертава идейната и художествената единност на творбата. Като литературноисторически факт пиесата на Линдл може да се определи по следния начин: тя е късно просвещенска, фолклорно-популярна издънка на гражданската драма, която се опитва да запази нещо от блясъка на класицистичната трагедия.

Но най-важното за нас е конкретният сюжет. Той свързва тази просвещенско-класицистична, народно-религиозна сплав с България и българската история от IX в. Описанието на пейзажа още в първата ремарка потвърждава представите за българската земя на хронисти и историци от всички времена: България е високопланинска страна, населена от планинци. Действието на пиесата се развива сред гъсти гори и непроходими планини; на самия Дунавски бряг се издигат високи скали, реката тече съвсем близо до Варна; край този град има пясъчна пустиня и планина, но няма море. Топонимията предлага четири опорни точки: река Дунав, Сараево в далечината, Варна и София, столица на българската държава. Варна е център на племето варнати, сред които живее Булгарино през време на своето отшелничество.[1] Но голямата изненада тук е София. Какво е накарало Линдл да избере този град за столица на Тарамундовото царство в началото на XIX в., когато у нас никой не е мислил, че един ден тъкмо София ще стане административен и политически център на независима България? Едно от обясненията би могло да бъде следното: като образован духовник той вероятно е знаел, че в София се намира старата базилика "Света София"; това е придавало за него висока стойност на града и го е правело достоен за столица.

Образът на българите в пиесата на Линдл е разнопланов и многоцветен. Една част от тях са наивни и недоучени - лесно се поддават на примамките на жреца; не липсват и кариеристи, които за пари и постове са готови да извършат предателство. Но в черно-бялата картина доминира светлината: българите са въплътени преди всичко в образите на стария цар и неговия доблестен военачалник, на младия Та-

рамунд и София. Те са храбри и милосърдни, готови да подадат ръка на всеки изпаднал в беда; те са честни и способни да се разкаят за грешките си, достатъчно силни да понесат изкуплението; те са твърди и непоколебими, когато повярват в Истината. Тези черти на българския характер окръжават Хиацинт и София с ореола на християнски мъченици, а от момчето Мулай правят герой в стила на римските триумфатори. За стопанския живот на българите научаваме твърде малко. Те са добри пастири, а столицата София свидетелства за тяхната висока строителна култура. Липсват подробности, свързани с всекидневния живот, облеклото, храната, художествените занаяти, обичаите. Лндл не познава предхристиянската религия на българите - богът, на когото се принасят жертви в пиесата, се нарича ту Юпитер, ту Зевс. Няма и следа от култа към Тангра.

Врагове на българите и варнатите са милотите и куманите. Никъде не става дума за Византия или Рим, за гърци, латини, византийци или ромеи. Те не са нито врагове, нито приятели, приемането на християнството се е извършило без тяхно и без всякакво чуждо участие. Кои са милотите може само да се гадае и налучква. Царят на това племе се нарича Хазар - името ни насочва към хазарите. Куманите са врагове на "добрите пастири" и тяхната пълна противоположност - диви, жестоки, неуседнали варвари. Неясната представа на Линдл за куманите съотговаря на сведения в стари документи, където с този етноним се означават диви народи, опустошители на полуострова.

Фабулата на пиесата "Победа на религията" се изгражда от исторически събития с център покръстването на българите при княз Борис I. Сред тях авторът избира конфликта баща - син, третиран като метафора на големия сблъсък християнство - езичество. Един владетел е сменен с друг. За случилото се известяват чужди и домашни извори. Те представят по различен начин причините за смяната: 1. Владимир е умрял от естествена смърт; той е управлявал страната четири години (889-893) и е бил наследен от по-малкия си брат.[3]

2. Събитието е резултат от борба за власт между двама братя - Симеон е свалил законния княз и е завладял с насилие престола.[3] 3. Бащата ръководи дворцовия преврат, наказва жестоко - ослепява - единия и възцарява другия си син. Най-достоверно се смята и най-популярно става третото обяснение на събитията, лансирано от прюмския абат Регион[4] и свързани с него западни хронисти. То прави от Борис център на държавно-семейната драма и доизгражда митологизирания му образ на твърд и мъдър политик, справедлив и безкомпромисен съдник и - не на последно място - на нехрисиянизирания докрай жесток езичник. За да се затвърди тази митологема е трябвало царственият праворазадавател да добие очертанията на Шекспиров герой, а наказаният партньор-противник да бъде нарисуван с възможно най-мрачни цветове. Така за Расате-Владимир се разказва, че вършел грабежи и прекарвал времето си в пиянство и разврат. Отрицателният образ се поддържа както от писатели, които създават произведения на чисто легендарна основа (Добри Войников, напр.), така и от сериозни историци, които работят с документи (К. Иречек, В. Златарски и др.)

Една от основните тези на съвременната философска херменевтика (Ханс-Георг Гадамер, "Истина и метод") гласи, че при тълкуването на исторически текстове се извършва сливане на миналия и днешния хоризонти, което води четеца до нов опит. В усилието си да разберем посланията на разглежданите събития ние откриваме миналото като успоредица на сегашното. И тогава, както днес, Изтокът и Западът си оспорват господството над тази ключова частица европейска земя, наречена Балкани. Големият проблем на България е: как да се интегрира със Запада, без да загуби държавната си независимост и национална самоличност. Княз Борис предлага модел за действие с доказана стойност: той приема християнството, което включва неговата страна в културната общност на континента; извършва това чрез Византия, за да усмири стремежите ѝ за власт над полуострова; и като трета стъпка, съдбоносно важна за бъдещето, той сла-

га преграда на нейните духовно-асимилационни въздействия като обявява за официален език на държавата и църквата кирило-методиевската версия на славянските диалекти. Владимир също търси връзка със Запада, но драстично - безкомпромисно - елиминира своя могъщ съсед. Немското царство подкрепя неговата антивизантийска ориентация. Европеизмът на младия княз се ограничава в сферата на икономиката и военното дело; той обвързва националната съмобитност само с наследеното, което е чуждо на голямата европейска традиция. Владимир е свален от Борис. Това е кратка - и привидна победа на Константинопол, която Златният век на книжнината при Симеон ще превърне в победа на българската независимост.

Отговорът на въпроса - Бил ли е ослепен Владимир по заповед на своя баща? - не може да бъде категоричен. За мен той е по-сигурно отрицателен, отколкото положителен. Ще посоча само два аргумента в подкрепа на това мнение. Първият се отнася до автора на хрониката, вторият - до българското правосъдие през езическия период. Регинон е познавал историята на Източната римска империя и е възприемал събитията в България като чест от тази история. Той е знаел, че при борбите за власт в императорския двор ослепяването е било често срещана практика и е прехвърлил тази практика в българското владетелско семейство. Западните наблюдатели са били винаги склонни да уеднаквяват народите, които населяват полуострова, и това намира израз в определения като "балканци", "балканизация" и дори - "Балканът започва от Виена". Имаме основание да предположим с известна увереност, че Регион е прибавил акта на ослепяване като напълно логичен - съзвучен с византийския опит. На второ място: в българската държава до покръстването е имало членовредителни наказания, но нито един документ не свидетелства, че са били ослепявани хора на правосъдна основа. Във византийската Еклога, използувана в България непосредствено след покръстването, е имало такива наказания, включително и ослепяване, но този законник е бил за-

менен от Борис със "Закона за съдене на хората", в който са премахнати членовредителните наказания. Въпросът, дали християнинът Борис е престъпил собствения си закон, респективно дали е подражавал на империята-кръстница в нейните безчовечни нрави, може да изглежда риторичен. Но ние се нуждаем от неговото дискутиране; той хвърля известна светлина върху правораздаването в езическа България и нравствения лик на княза-светец, отграничава българите от другите народи на Балканите и на първо място от Византия. Баварският свещеник Игнац Линдл предлага свое разбиране и тълкуване на събитията.

В "Победа на религията" няма физическа разправа със свалените Муразинд. Бащата-цар въплъщава християнския нравствен идеал на автора. Той е искрено вярващ, с чувство за отговорност и готов да прости на всеки, който се разкае за делата си. Същевременно той брани вярата с меч в ръка: убива на място злодея Гоцираид. Връхна точка на драматическия конфликт представя сцената на развръзката: Тарамунд оставя своя син да живее свободно, за да спаси душата си, пречиствайки се чрез смазващото чувство за вина. А падналият владетел преживява развитие, връща се към истинската си природа, става добър. Муразинд носи черти от мрачния образ на Расате-Владимир, изграден от западни хронисти. Той е лекомислен и безсърдечен в семейните си отношения, недалновиден политик. Но не върши грабежи и не прекарва дните си в пиршества и разврат. Линдл представя един цар-грешник, а не горски разбойник, варварски завоевател или уличен негодник. Така преходът към очистващо разкаяние е убедителен. Върховният езически жрец е единственият българин, нарисуван в абсолютно черен цвят. Гоцираид е измислено лице, неговото присъствие е нужно на автора, за да изгради конфликта по традиционните правила на народната литература. И все пак: зад тази едноплановo негативна фигура се мярка неизяснението образ на личност от преходния период - на кавкан Исбул, участвал във войните на Крум, Омуртаг и Маламир. Важна в случая е сенчестата роля, коя-

то той играе при Маламир, последния гонител на християнството. Но Исбул е достоен представител на отиващото си езичество, суров воин, нелишен от блясъка на залеза, а Гоциранд - жалък дворцов сплетник и служител на чужди интереси.

Повод за това сравненине ми дава вторият епизод от българската история, вплетен в привидно елементарната тъкан на пиесата. Това е епизодът Омуртаг - Кинамон - Енравота - Маламир. Събитията са разказани в житието на Тивериуполските мъченици, написано от Теофилакт Охридски близо 150 години по-късно. Византиецът Кинамон, пленник в двора на Омуртаг, влязъл в религиозен спор с българския кан и бил пратен в затвора. При Маламир той се срещнал с първородния син на Омуртаг, Енравота-Воин, и го убедил да приеме християнството. Маламир осъдил на смърт своя брат и неговия религиозен учител Киномон. В "Победа на религията" разказът на Теофилакт се слива с конфликта Борис - Владимир: братоубийството и острото противоборство между баща и син очертават заедно контурите на българската трагедия от периода на големия преход. Муразинд е слабохарактерен и несамостоятелен в решенията си, какъвто - предполагат историците - е бил Маламир. Героят на Линдл, подтикнат от жреца, заповядва да бъдат екзекутирани брат му Хиацинт и свещеника Поликарп. Хиацинт не е действащо лице в пиесата; ние научаваме за неговото поведение от разказа на сестра му София. С отказа си да измени на Христовата вяра - подобно на Енравота-Воин - той става жертва на царското правосъдие. В образа на Поликарп се събират спомените за двама полулегендарни герои - за Кинамон, пленика-проповедник в двора на Омуртаг и Маламир, и за архиепископа Йосиф, който, по недоказани сведения, бил преследван и дори затворен по заповед на Владимир. Но в пиесата на Линдл има още едно лице, чийто прототип намираме в легендите, свързани с християнизирането на България. Теофан разказва за сестрата на княз Борис, която приела християнството във византийския двор и след

връщането си в България убедила брата си да се покръсти. Важна роля в "Победа на религията" играе София, сестрата на цар Муразинд, Тя е носителят на християнската идея, неин верен защитник. Царят спори със сестра си, заплашва я и я изпраща на смърт. Но след разговора с нея той остава дълбоко смутен, с неясното чувство за вина, готов за моралния удар на бащата, който ще последва. Не знаем от къде Игнац Линдл е получил своите знания по българска история и дали не повтаря познати схеми на народни драми; но връзката с посочените събития, предания и документи трудно може да се нарече случайна или измислена. Тя свидетелства за широкото присъствие на легендарни елементи в следновековната българска история и на странстващи мотиви и теми в общоевропейската народна литература и фолклоризирана историография.

Имената на действащите лица в "Победа на религията" заслужават отделно внимание. На първо място те ни изправят пред въпроса: как точно се е наричал владетелят, превел българския народ през пустинята, която разделя езичество от християнство? Борис-Михаил отговарят учебниците и не оставят място за съмнения и тревоги. Михаил е вторично име и то не занимава никого. Но произходът и значението на Борис продължава да интересува изследователите. Научната информация, с която имах възможност да работя, сглоби следната картина на проблема: 1. Борис е производно от Булг, Болг, Булгарос, Булгарус, Богарис, Богорис; това не е лично име, а племенно название, пренесено върху вожда на племето, ще рече то просто значи "българин". Някои тълкуватели представят прехвърлянето в обратна посока - народът приел името на своя вожд. Но и в двата случая не се подлага на съмнение родството между Борис-Богорис-Булгарос и булгареис, булгарои, булгарес, вулгарес.[5] 2. Името Борис е от алтайски произход и би могло да произлиза то барс = тигър, планински лъв; съществуват различни гледища за неговата етимология, но като най-правдоподбна се приема алтайската версия. Това мнение се споделя от автора на редакцион-

ната статия "История на древнобългарския календар" във "Вечен календар на българите 2000 г.", който прибавя следното тълкуване: Борис от барс (= тигър, лъв) не е лично име, а название на календарното животно, с което се озаначава годината на раждането или на възцаряването; ще рече, то казва, че Борис е станал кан (княз) в годината на тигъра (846 г. е такава година); древни владетели често са прибавяли към личните си имена календарни означения. Твърдението не се подкрепя с автентичен изворов материал. 3. Хронисти, историци и автори на художествени произведения смесват личността на княз Борис I с Тервел. Най-често срещаната форма на името е латинизираното Требелиус, Тербелус, Тербалус, Тербелиен (фр.), Требелло (итал.); метатезата *Тер-*, *Тре-* се повтаря, доминира *Тре-*.

В "Победа на религията" не срещаме Борис, Богорис или Требелиус. Линдл поднася на своя читател една езикова бърканица: той дава на царските сестри и брат гръцки имена - София, Евдоксия и Хиацинт, царската дъщеря назовава по руски Нина, а на нейния брат прикача вторичното име Мулай, от което лъха нещо татарско или тюко-азиатско. Не липсва и следа от Италия - окончанията на имената Булгарино и Варналдо. Интересни за нас, обаче, са другите, непознатите имена: жрецът и неговият довереник се наричат Гоциранд и Рапот, пратеникът с двулична роля е Фингар, а двамата царе, син и баща, се наричат Муразинд и Тарамунд.

Три от цитираните имена събуждат асоциации с оскъдните ни знания за езика на първобългарите. Първото е Фингар. Стъпваме върху хлъзгавия терен на случайните съвпадения. Завършекът *-ар*, *-гар*, е белег за родова принадлежност в езика на древните българи. Ако тръгнем по тази следа, Фингар може да означава: от рода на Фин, Финг. Така един от персонажите на Линдл се нарежда до познатите древнобългарски родове: Ермиар - от рода Ерми, Кубиар, Чакаран, Кюригир; тук може да се включи и племенното наименование Болгар - от рода на Болг. В съвременния български език има фамилно име Фингарови и Фингови, само в софийс-

Институт за литература БИБЛИОТЕКА

кия телефонен указател от 1987 г. то се среща 15 пъти. А в сборника на братя Миладинови[6] намираме абсолютното покритие: Фингар. По-неясна е картината при Муразинд. Първата част на това име се приближава до първата част на древнобългарски имена като Мортагон, Омуртаг, Муридзик (Муричик) и на иранското лично име Мурдагос.[7] Царят-баща е отбелязан в списъка на действащите лица като: Тарамунд, под името Булгарино. Според автора на текста, следователно, той има две имена: едно, получено при раждането и второ, придобито в резултат на владетелските му функции. Ще рече, Линдл е знаел, че Борис, Богорис, Болгарус, Булгарино е вторично име, знак за връзката между царя и неговия народ. Така го наричат варнатите, защото за тях той е просто българина. Както наричат своя нов предводител Варналдо, защото не знаят, че това е избягалият при тях Тарифелд. И двамата двойно названи герои - Булгарино и Варналдо - имат като първа част на истинските си имена думата *Тара-*, *Тари-*. Втората част на името Тарамунд може да се приеме като еднозначна с немската дума die Mint, -d; в старовисоконемски тя означава "закрила", "защита"; няма самостоятелна употреба в съвременния немски език, запазена е само в производни като der Vormund (настойник), die Vormundschaft (настойничество, защита правата на малолетния) и някои собствени имена като напр. Siegmund (страж на победата). Но първата част не принадлежи към немската лексика. Тара не е от германски произход. Фонетичната близост с Тангра изкушава да се търси древнобългарска връзка. Към такава връзка насочва едно съобщение, публикувано в цитирания "Вечен календар на българите, 2000 г." То съдържа един внушителен списък от варианти на думата Тара, Танра, Тандра, с която, според автора ст. н. с. д-р Петър Добрев, в древния свят на Изтока са означавали религиозния култ към небето, слънцето и петте планети. Ако въз основа на тази неподкрепена с изворов материал информация приемем тезата, че думата Тара на езика на древните българи е означавала светлина, небе и Бог, то личното име на княз Борис преди кръ-

щението, представено в пиесата на Линдл като Тарамунд, е значело бранител на светлината, защитник на Бога. Остава без отговор въпросът: би ли могъл баварският свещеник да знае тези две неща: владетелят, открил на българите Христовата истина, носи името Борис, Богорис, Болгарус, защото е неделим от своя народ, но в люлката, когато орисниците определят човешката съдба, той е бил наречен пазител на Божествената светлина[8]. Nomen est omen. Двете имена са знак за бъдещето, за дейността на кана-княз, спасил народа си от сигурно гърцизиране и открил пътя му към европейската цивилизация. За да постигне това той принесъл в жертва най-скъпото - собственото дете, и най-значимото - душата; отрекъл се от езика на дедите си. Пред греховете на Борис е безсилен и самият Спасител.

Но в "Победа на религията" не става дума за това необозримо владетелско величие и човешко страдание. Там Тарамунд-Булгарино раздава милост и опрощение. Враговете на държавата са отстранени и всички участници в театъра на историята потеглят към София с хорова песен, която изрича мъдростта на драматическия текст и завършва моралното пречистване на зрителя: "Ликувайте, българи! // Земното царство изчезва кат' облак в небето, // Но царството свято на истина, мир и любов// Ще пребъде всегда и во веки веков. // Бог подкрепя ръката на своите верни чеда // И те побеждават със сила небесна врага. // Победата мир и блаженство дарява// И дори отвъд гроба с благослов ни спасява."

## Бележки

1 Досега в научната литература съществуват две мнения за манастира, в който се е оттеглил Борис (вж. **В. Гюзелев.** Княз Борис първи. С. 1969): 1. Според В. Златарски княз Борис настанил св. Наум и другите книжовници в манастира "Св. Панталеймон" недалеч от Преслав; приема се, че Борис се е оттеглил в този манастир (с. 369). 2. Археологически разкопки от по-ново време са

показали, че в Плиска, на около 1500 м. от Вътрешния град, се е намирал манастир; според В. Гюзелев тук е бил центърът на книжовната школа и тук е живял в монашество княз Борис (с. 453); в манастира "Св. Пантелеймон" край Преслав се е развивала повече занаятчийско-стопанска дейност.

В края на август 2000 г. по Канал 1 на БНТ бе излъчен репортаж за извършващи се в момента археологически разкопки край Варна; открит е голям манастирски комплекс от втората половина на IX в. Ръководителят на разкопките съобщи, че това е манастира, в който княз Борис I се е оттеглил от света. Налага се заключението: Игнац Линдл е знаел това, което българската наука открива сега, през 2000 г.

2 **Митрополит Симеон**. Писмата на Теофилакта Охридски, архиепископ български, Сб. БАН, Т. 27, 1931, цит. по В. Златарски, История на българската държава през средните векове. Т. 1, ч. 2, гл. III, С. 1971.

3 "Чудото на св, Георги с българина", цит. по **В. Гюзелев**, цит. съч. с. 453.

4 Reginonis Pruminesis Chronicon. Цит. по **В. Гюзелев**, цит. съч.

5 Вж. **В. Златарски**. Избрани произведения, т. 1, С. 1972, с. 52-67: Известието на Михаил Сирийски за преселението на българите; **Венедиков, Ив**. Прабългарите и християнството. С. 1995, с. 149: съобщение на византийски хронист Генезий; Й. Иванов. Български старини в Македония. С. 1970, с. 628-642; Зографската "История вкратце о Болгарословенском народе"; **Иванов, Й.** Ликът на св. княз Бориса в Верона. - Известия на българския Археологически институт, 4, 1962-1927, с. 1-13; История на България от Блазиус Клайнер, съставена в 1761 г., С. 1977, с. 149; **Паисий Хилендарски**. Славянобългарска история, С. 1972, с. 82.

6 Вж. **Братя Миладинови**. Български народни песни. С. 1942, с. 530: Собствени народни имена, презимена.

7 **Бешевлиев, В**. Първобългарите. Бит и култура. С. 1981, с. 25, 27, 36.

8 Имаме основание за следните предположения: 1. Игнац Линдл е съчинил името Тарамунд. 2. Той е знаел древното значение на думата Тара, Тапра, от връзките си с хора, които са пазели остатъци от културата на първобългарите и с които той е общувал през време на пребиваването си в Южна Русия.

# Образът на българското изкуство и литература в турското списание "Шехбал"

**Йомер Туран**
Middle East Technical University, Ankara

Образът е разглеждан като "ментална картина на нещо, което отсъства". Според тази дефиниция думата *образ* е тясно свързана с друга дума - *впечатление*. В това определение можем да използваме думата *друг* вместо *нещо*. В човешката история винаги е съществувал друг, а следователно и неговият образ. Днес, в резултат от нарастващото значение на печата и визуалните медии, думата *образ* се използва повече от всякога. В края на XX в. образите на обектите стават по-важни от самите обекти, което разбира се издава едно доста повърхностно отношение. По тази причина се появяват нови професии от типа на "имиджмейкър". В последно време образът на другия е предмет или заглавие на много статии и изследвания.[1] На него се посвещават дори различни конференции и симпозиуми.[2]

Тази статия е посветена на образа на българското изкуство и литература, отразен в турското списание "Шехбал" ("Şehbal"). То е издавано в Истанбул от турския музиколог, правист и интелектуалец Саадетин Арел[3], който е негов собственик, редактор и автор. Първият брой на "Шехбал" излиза на 14 март 1909 г., няколко месеца след революцията от 1908 г. "Шехбал" излиза на всеки две седмици, докато в редакцията не избухва пожар в началото на Първата световна война. Последният му стотен брой излиза на 28 юли 1914 г. Според Йълмаз Йозтуна "Шехбал" е най-луксозното и качествено периодично издание за култура в историята на тур-

ската преса. Според него "Шехбал" следва примера на френското списание "Illustration".[4]

Настоящото изследване ще разгледа пет статии за българското изкуство и литература, появили се в "Шехбал". Всички те са отпечатани през 1914 г.[5] При анализа на тези писания трябва да не се забравя, че през 1908 г. България си извоюва пълна независимост от Османската империя, както и това, че 1912-1913 е периода на Балканската и Междусъюзническата война. Когато тези статии излизат, Балканите са нестабилни. Под егидата на Русия на Балканите възниква един нов съюз, който включва Сърбия, Гърция и Румъния. Той е насочен срещу България и Османската империя. От своя страна Австрия се опитва да изгради съюз, насочен срещу Сърбия и Русия. По време на преговорите от лятото на 1913 г. българската делегация предлага създаването на българо-турски съюз. Чрез него България се надява да си върне някои територии в Македония, загубени по време на междусъюзническата война. В резултат на тази война Македония е разделена между Сърбия и Гърция. Османската империя също иска да си върне някои острови, завладени от Гърция по време на Балканските войни. Представителите на Османската империя и България започват преговори в Истанбул и дори успяват да подготвят чернова на договора. Въпреки че преговорите не довеждат до позитивен резултат (от турска гледна точка изглежда, че българските претенции са прекалени), България и Османската империя се задължават да действат съвместно срещу "общите неприятели"[6]. По това време климатът между двете страни се затопля. Всички споменати статии са писани в тази атмосфера, в езика им се забелязва уважение и добронамереност. До турската аудитория достига един добър образ на България.

Хюсеин Ариф е автор и на петте статии, за които става дума. Те могат да бъдат разделени на две групи. Трите статии, които образуват първата група, са посветени на изящните изкуства в България. В първата се говори за Антон Митов, един от първите български художници. Разгледано е не-

говото творчество и борбата му за налагане на изобразителното изкуство и за учредяване на Държавно рисувално училище. Втората е посветена на самото училище, а третата - на неговата школа по везмо и дантели. Втората група публикации обхваща две есета, посветени на Паисий - основоположника на българския национализъм, и на неговите последователи.

Основният мотив на Хюсеин Ариф да напише тези статии е разкрит в няколко изречения от четвъртата публикация: "Ако разгледаме как развитите нации достигат богатство и прогрес, ще забележим, че няколко сфери в обществения живот си сътрудничат за тази цел. Прогресът предполага добро сътрудничество между всички тях и е необходим за развитието на страната и нацията. Ако се стремите към прогрес, не можете да пренебрегвате науката или индустрията, или литературата и т. н. Всяка от тях ви е необходима." Може би Хюсеин Ариф принадлежи към младотурците, той е националист. От друга страна той се възхищава от пробуждането на България. Убеден е, че социалният прогрес не може да бъде постигнат без изкуството и литературата. Той желае същото развитие да се осъществи и в Турция и това е причината да напише споменатите статии.

Заглавието на първата статия за България, появила се в "Шехбал", е много интересно - "Степента на въздействие на изкуството върху националното пробуждане в България: животът и творчеството на Митов". Авторът представя българския художник, известен колкото Иван Мърквичка. Според Ариф "Митов е най-важният български художник. Въпреки че вероятно Мърквичка е най-известния, неговата слава идва от старото време, от неговия принос към Освободителната война, от сензационния живот и революционния характер на неговите платна. От чисто художествена гледна точка двамата стоят на едно ниво, според някои дори произведенията на Митов са по-богати. При всички случаи Митов е талантлив художник, който разбира душата на своето изкуство."

След това Х. Ариф разказва биографията на А. Митов. Той е роден в Стара Загора през 1862 г. Тъй като е живял по време на османското владичество, той е знаел малко турски, но по-късно го е забравил. Въпреки това се гордеел, че е изучавал нещо от турската класика - "Гюлистан" и Настрадин Ходжа. Бил е доброволец в руската армия по време на Руско-турската война от 1877-1978 г. След войната става директор на телеграфопощенска станция в Хасково. Тук той учи френски. Този език му отваря нови хоризонти, за него това не е просто чужд език, ново средство за общуване, а и път за навлизане в изкуството. На двадесет години Митов напуска работа и се записва в Художествената академия във Флоренция, където следва пет години.

Когато Митов напуска България, там още не съществуват същински изящни изкуства. При неговото завръщане ситуацията е променена коренно. Забелязват се някои обещаващи тенденции в областта на изкуството. Митов става учител по рисуване в старозагорската гимназия. Няколко години по-късно той се премества в Пловдив, където се среща с Ив. Мърквичка. Те започват да работят заедно и може да се каже, че българските изобразителни изкуства са резултат на техните усилия.

Митов и Мърквичка живеят и работят заедно в продължение на пет години. В началото народът и правителството не обръщат внимание нито на тяхното творчество, нито въобще на изкуството. Но това отношение не ги обезкуражава. Те упорито изнасят беседи и подготвят изложби, като се стремят да променят общественото настроение. И накрая успяват. Княз Фердинанд винаги им е оказвал всестранна подкрепа. През 1894 г. той ги кани за гимназиални учители в София. Накрая, през 1896 г. Мърквичка и Митов са поканени да основат Рисувалното училище и те приемат предложението. Мърквичка става първият му директор, а през 1908 г. Митов заема неговия пост.

Очевидно Митов не може да стане известен в една страна, в която изобразителните изкуства са още в пелените си.

Същото важи и за Мърквичка. Той трябва упорито да се бори, да рисува и да изнася беседи в една страна, която още не се е научила да цени изкуството. Тази борба не му пречи да създаде няколко забележителни платна. На Пловдивското изложение от 1892 г. българското правителство награждава Митов със златен медал. Той получава награди и в Париж, Венеция, Рим, Флоренция, Америка, Русия, Сърбия и т. н.

Митов не е само художник, за участието му в Сръбско-българската война от 1885 г. той е отличен с медал за заслуги от българското правителство. Поради напредналата си възраст той не може да участва в Балканската и Междусъюзническата война, но изпраща на фронта двамата си сина, които следват изобразителни изкуства и инженерство в Париж.

Освен подкрепата от българското правителство, Митов печели от своето изкуство в чужбина. Той продава няколко свои платна на един милионер от Чикаго и на австрийския консул. Българският цар и правителството също купуват негови картини и ги подаряват на музеи и училища. Българското правителство се разпорежда колекция от негови платна да бъде представена на немския кайзер. Правителството му плаща добре, тъй като това са много сполучливи произведения. А. Митов рисува и в църкви. Особено красиви са неговите стенописи в катедралата "Св. Александър Невски".

Хюсеин Ариф представя Митов като художник на обикновените хора и прибавя, че много от неговите платна изобразяват бита на българския народ. Статията е илюстрирана с пет картини на Митов - "Софийски пазар", "Изселници турци във Варна", "Чешма на топла вода в Плевен", "Старозагорска кебапчийница" и "На чешмата". Авторът подчертава, че във фона на "Софийски пазар" може да се види джамия. Това е единствената останала джамия в града, останалите са разрушени или превърнати в складове или музеи. Според автора в "Изселници турци..." може да се види безнадеждното положение на турците, останали в България.

Според автора Митов рисува преди всичко пейзажи, а понякога и портрети. Едва в края на живота си той рисува

исторически платна. Тогава започва първата си историческа серия, в първата картина съзерцава последиците от окупирането на Одрин от българите. Това е една тъжна творба.

Авторът завършва статията с изречението: "Надяваме се, че животът на този известен художник от млада България ще бъде добър пример за младите, но вече уморени турски художници."

Месец и половина след публикуването на разгледаната статия за Митов в "Шехбал" се появява втора статия за българското изкуство. Тя е посветена на Държавното рисувалното училище и е илюстрирана с 13 фотографии. Те показват предишните му сгради, училището през различни години и творби на студенти. В началото авторът се спира на откриването на Рисувалното училище през 1896 г. и неговия първи директор Мърквичка. Целта на учебното заведение е да подготви художници и учители по рисуване. В началото преподавателите са били четирима, а студентите - 49. Първоначалната сграда е малка къща, която се състои от средно голям салон и още две стаи. Въпреки че още преди отварянето на училището няколко български художници вече са съумели отчасти да събудят интереса на публиката към изкуството, в общи линии нито народът, нито правителството имат желание да го подкрепят финансово. Първите 44 студенти са подбрани сред младежи, завършили гимназия, които са изкарали предварителен курс по рисуване. Училището се поддържа благодарение на постоянните усилия на управата и на цар Фердинанд. Сам царят е художник. На него му е известна положителната роля, която изкуството играе в общественото развитие. Във всяка от статиите авторът подчертава този аспект на изкуството.

Подкрепата на цар Фердинанд не е само на думи, казва Х. Ариф и твърди, че той помага финансово и административно, плаща разходите на бедни студенти и дори ги праща да продължат ученето си в Европа. Като знак на подкрепа той посещава училищните изпити и някои лекции. Независимо от желанието им, българските държавници са прину-

дени да следват примера на своя цар и подкрепят Рисувалното училище и изкуствата.

Ариф се спира на финансирането на Рисуваното училище. Въпреки че то е безплатно, студентите, които желаят да продължат образованието си, трябва да внесат такса; тези студенти, които не могат да си го позволят, но желаят да продължат, получават някаква финансова помощ. Благодарение на усилията на директора Митов, който се радва на подкрепата на царя, а оттам и на доверието на народа, училището продължава своята дейност. Учредява се Дружество, в което влизат известни български художници, което се грижи за бедните студенти. Беседите, организирани от Митов, също играят важна роля при набирането на средства за бедните студенти. Той не взима хонорар от беседите и всички събрани средства отиват в специален фонд. През първите десет години училището успява да събере 100 850 франка от билети за беседи. На тези беседи цар Фердинанд също дарява 40 000 франка. В резултат на тази обществена и финансова подкрепа са подготвени достатъчно учители за всяко училище в България. Нещо повече, изкуството разцъфтява. Въпреки че българите нямат значително художествено наследство, те рисуват славни сцени от българската история. Тези картини стават популярни и, независимо от художествените им достойнства, се високо ценени от българската публика.

След като разглежда ролята на цар Фердинанд за развитието на училището, авторът обръща внимание на броя и мястото на жените в него. Неговата програма е изградена от две нива. Първото е подготвителния курс и обхваща около 90 студенти, от които повече от една трета са жени. Студентите, които го завършат, могат да продължат в специалния курс. Той обхваща около 70 студенти и отново повече от една трета са жени. От година на година броят на студентките се увеличава и изглежда, че след време те ще станат повече от мъжете. Във всички специалности с изключение на везмо и дантели мъжете и жените учат заедно. Момичетата винаги

се опитват да се представят по-добре от момчетата и понякога успяват. Така например скулптурите от специалния курс са трима мъже и две жени, а най-добри резултати има една студентка - жената на преподавателя по скулптура. Като сравнява българските студентки с турските жени, авторът заключава: "Бях щастлив да забележа просветеността на българките и се натъжих, когато ги сравних с туркините. Когато посетих Рисувалното училище, попаднах на една девойка, която изглеждаше заможна, и я попитах защо следва живопис. Тя ми отговори, че не учи за да може по-късно да печели, а защото иска да се издигне духовно... Бях много впечатлен. Същата нагласа открих и в останалите класове."

Авторът се спира и на взаимоотношенията между студентите и студентките; мъжете и жените са така вдадени в работата си и изкуството си, че не обръщат внимание на половите различия. Сериозността, с която рисуват голи тела от натура заслужава специално внимание.

Авторът отново подчертава патриотичния характер на училището: във всички отдели и школи се използват български багри и мотиви. Студентите винаги се стремят да въведат нещо българско, нещо национално в своите произведения и така да пробудят българското национално чувство. По тази причина и самото училище се нарича "Българско държавно рисувално училище". Тъй като националната гордост на българските художници е много изявена, те не обичат да копира чуждестранни образци. По правило те черпят сюжети от българския живот и от историята на своята страна. По този начин Рисувалното училище и художниците дават своя принос за укрепването на патриотизма сред българите.

Хюсеин Ариф се спира на някои аспекти от ролята на Рисувалното училище в българското общество. Рисувалното училище заема особено място в България. То популяризира значението и функциите на изкуството. То подготвя много художници. В това училище може и да не са изработени най-красивите произведения на световното изкуство, но преподаването на изкуство е част от развитието на младата дър-

жава. Българският народ вече не се отнася пренебрежително към художниците и тяхното творчество. Все по-често се поръчва изписване на църкви, сгради и пр. Това носи добри доходи на училището. То заслужава тази подкрепа, тъй като работи за прогреса на нацията и за засилването на националната гордост. То разнася и славата на България по света, тъй като се стреми да показва платната на българските художници пред чужденците. Откакто е създадено, училището участва в почти всички изложби. То е получило медали на изложението в Париж през 1900 г. и в Сент Луис през 1904 г., както и голямата награда на изложението в Лиеж през 1905. През 1906 г., по повод десетгодишнината от основаването му е публикуван специален албум. В него се дават сведения за училището и неговата история. Този албум се подарява на чужденците, които посещават Рисувалното училище, и по този начин то се рекламира. И така, като развиват своята култура и своето изкуство, българите ги популяризират чрез дейността на училището.

В края на статията авторът отново, както и в предишната статия, се обръща към Турция и пише: "Ние също имаме подобно училище, художници и изкуство. Те имат своята история и постиженията им не са по-малко ценни от творбите на българските им колеги. Но турските художници не участват в изложби в чужбина за да представят своето творчество пред чуждата публика. Те дори не представят произведенията си пред своя собствен народ."

Третата от разглежданите статии е посветена на школата по везмо и дантели към Висшето рисувално училище. Авторът разглежда развитието на бродирането в България, обяснява защо е необходима подобна школа и как тя работи. В миналото българската национална бродерия се е състояла от упростени цветя и линии, бродирани върху малки парчета плат. Тя се е работела от селянките. След установяването на Княжество България правителството е било принудено да поеме инициативата за произвеждането на подобни артикули. Значението на външният вид бързо е нараснало и

българките са започнали да търсят европейски продукти. Нещо подобно се наблюдава и в Турция. Българското правителство се е противопоставило на този процес и е решило да стимулира родното производство и да ограничи вноса на ненужни европейски изделия. По тази причина от една страна вносните мита за подобни луксозни стоки са увеличени, а от друга - местните производители и фабриканти са насърчени да се заемат с подобно производство. В резултат на тази политика количеството на българските стоки е нараснало, а качеството се е увеличило, въпреки че те не са достигнали европейското качество. За да отговори на нуждата от луксозни и фини артикули, правителството е създало школата по везмо и дантели към Рисувалното училище. Повече от 10 години в нея българките изработват бродерии. В школата има един преподавател, дошъл от Белгия, и 40 студентки. Училището продава техните произведения на изложби и в магазините. Въпреки че студентките не работят при идеални условия, те създават качествени образци. Все пак дамите от българския елит не са склонни да ги купуват. Въпреки че се стремят да подкрепят своя народ, желанието им да притежават красиви неща ги кара да предпочитат вносни стоки. Директорът на училището се оплакал от това положение пред автора на статията и казал, че възнамерява да отвори хубав нов магазин в престижен софийски квартал, за да продава на богатите българки произведенията на студентките. Училището си дава сметка, че трябва да популяризира своята дейност.

Х. Ариф се интересува от конкуренцията между мъжете и жените не само в училището, но и в обществото като цяло. Нещо повече, той забелязва, че с повишаването на образованието интересите на българката се променят: по правило образованата българка няма желание да учи или да работи в сферите, които традицията определя за жените. Така например жените желаят да следват химия и математика, специалности, обикновено смятани за мъжки. В резултат на женското присъствие в подобни нетрадиционни специалности, в

тях се наблюдава остра конкуренция между мъжете и жените. Тя съществува и в Рисувалното училище. Любопитно е, че в школите по живопис, скулптура и керамика има повече жени, отколкото във школата по везмо, възприемана по традиция като предназначен за жени. Нито правителството, нито училището се противопоставят на избора на жените да изучават "не-женски" специалности, а само се опитват да подобрят базата на школата по везмо и дантели и да насърчат девойките да постъпват в нея.

Авторът на статията посочва националните особености на произведенията, изработвани във школата по везмо и дантели. От най-малките детайли до мотивите и големите произведения - всичко е заимствано от украсата на старите български сгради, църкви, книги и т. н. Българите се стремят да преоткрият усета за красота и полза на своите предци. Така те се стремят да събудят българското национално съзнание.

Сега ще се насоча към четвъртата и петата статия, появили се в "Шехбал". Те са посветени на българската литература. Точното заглавие на четвъртата е "Български автори и българска литература", а подзаглавието - "Езикът в служба на прогреса и пробуждането. Първият историк и първият автор - Паисий". Този надслов разкрива съдържанието на текста.

В началото авторът подчертава, че развитието на нацията е комплексен процес: никой от аспектите на националната идентичност не трябва да бъде пренебрегван. Езикът и литературата са такива важни аспекти. По целия свят те са същностна част от националното пробуждане, понеже са единствените носители на спомена за важни исторически събития, които чрез тях достигат до умовете и сърцата на младите поколения.

След като е поставил акцента върху езика и литературата, авторът разкрива своите намерения при разглеждането на този проблем: по споменатите причини българският език и българската литература са важен фактор за промяната на народа. Затова авторът ги разглежда по-подробно, като оце-

нява тяхната история като подстъп към силните и слабите страни в творчеството на значимите български автори.

Според Ариф втората половина на XVIII в. е най-значителният период от развитието на българската литература. Преди това българският народ не е бил свободен и не е известен на останалия свят. Езиковедите са разглеждали българския език като примитивен и див. И, което е по-важно, самият български народ е подценявал своя език. Изглеждало е, че в близко бъдеще той ще изчезне. За щастие Кирил и Методий са създали българската азбука, която е давала живот на езика. Ако българската азбука и българският език не са се запазили, и българският народ би могъл да изчезне.

Ариф подчертава гръцката културна и религиозна хегемония над българите: по това време гръцката пропаганда играе важна роля на Балканите. Гърция е единствената независима държава на полуострова и гърците са се възползвали от това положение. По това време гръцките комитети действат активно. Подкрепяно от фанариотите и Патриаршията, гръцкото духовенство работи сред българите. Българите са били заставени да се подчиняват безпрекословно в името на религията. Гръцките духовници са си позволявали да твърдят, че Бог разбира единствено гръцки език и следователно богослужението трябва да се извършва на гръцки. Гърците са наложили своя език не само в църквите, но и в търговията, а дори и в домовете на българите. Въпреки че турците са владеели региона, те не са следели тези процеси и гърците са били свободни да осъществяват своите цели.

По-надолу авторът се спира на дейността на манастирите в миналото. Само някои манастири не са били подложени на гръцко влияние и са пазели старите традиции. Османското правителство не им е пречело. Атонските манастири представлявали нещо като жив музей на българската култура и традиции, пълен със спомени за славното минало. Монахът Паисий е живял в тях през втората половина на XVIII в. Той бил голям националист, дълги години четял стари книги и търсел сведения за миналото на своя народ. Меч-

тал за свободна и независима България. Запознал се с всички възможни извори, пазени в Германия, открил някои неизвестни книги и документи, работил с извори за древните български царе и светци в атонските библиотеки. Накрая написал "История славянобългарска".

Авторът разглежда книгата на Паисий като първа стъпка по пътя на националното пробуждане. Въпреки че от строго научна гледна точка тя няма особена стойност, "История славянобългарска" бързо се разпространява по цяла България и буди патриотични чувства. Тя внушава на народа представата за родина и нация. Заради нея българите намразили гърците и развили своя национална гордост и желание за независимост. Тази книга научила българите да не си служат с гръцки език, да не следват гръцките традиции и да не се подчиняват на нормите, наложени от гърците. "История славянобългарска" е написана през 1762 г. и била разпространена из цяла България. След няколко години се появили последователи на Паисий. Успехът му се дължи на простия стил, разбираем и достъпен и за най-необразованите българи. Всъщност всички успешни автори се придържат към подобни принципи. Те много се стараят да пишат просто и да представят своите идеи логично. Поради това дори и най-необразованите хора ги разбират и ги следват.

Последната статия има същото заглавие, но предметът ѝ е малко по-различен: "Български автори и българска литература. Последователите на Паисий. Езикът в служба на прогреса и пробуждането. Писатели, поети, учители и търговци, които увенчават българската история". В началото се разглежда ролята на Паисиевата книга в националното пробуждане на българите. Според автора Паисий е велик не само защото е написал първата история, но и заради своите последователи. "История славянобългарска" и нейните последователи пораждат вълна от патриотизъм сред българския народ. Сред последователите Ариф нарежда на първо място отец Стойко Владиславов. Той се борил за свобода. По тази причина загубил доверието на религиозните вода-

чи. Те предизвикали неговото затваряне от Осман Пазвантоглу, който е управлявал района на Видин. След като прекарал две години в затвора, Стойко Владиславов отишъл в Букурещ. И в затвора, и в Букурещ той продължавал книжовната си дейност. Първата му книга е публикувана през 1806 г. Неговият език, стил и възгледи ни го представят като истински последовател на Паисий. Неговата книга не е нито научна, нито историческа, той описва перипетиите на своя живот. Целта му е да пресъздаде безнадеждния живот на българите, да въздейства патриотично и да лансира идеята за българската независимост. Поради своя предмет и стил книгата бързо станала много популярна. Преди да попадне в затвора, авторът бил учител Неговите колеги и ученици направили всичко възможно да разпространят идеите му. За нещастие голяма част от българите били необразовани и по тази причина усилията на Паисий и Стойко могли да достигнат само до ограничен брой грамотни хора, а не до неграмотното множество.

Освен за първостроителите, Ариф пише и за други важни личности, които работят за пробуждането на българския народ. Очевидно било, че писането на книги не е достатъчно да се пробуди и вдъхнови народа. Той трябва да бъде образован. Това било дълъг процес. По това време на историческата сцена излезли търговците от Габрово и Котел. Те поддържали тесни връзки с Румъния и поради това били по-отворени за света и разбирали значението на образованието. Един от тях публикувал първият български буквар с илюстрации, посветени на историята, на развитието на цивилизацията и на народа. След това се появили преводачи на учебници и исторически книги. През 1825 г. било отворено славянско училище в Букурещ. Млад руски учен - Георги Хуца, който по-късно станал известен под името Венелин, също започнал да пише за българския език и българската история. Той следвал славянски езици в Кеймбридж, Сегедин и Москва. Публикувал първият том от "Древние и нынешние болгаре в политическом, народописном, историческом и ре-

лигиозном их отношении к россиянам" през 1829 г. По-късно пътувал из Европейска Турция с намерение да приготви българска граматика, речник и сборник с български народни песни. Умрял, преди да осъществи намеренията си. Богатият български търговец от Габрово Априлов продължил делото на Венелин. Априлов е учил в Одеса, той е израснал извън България, но в патриотична атмосфера. Неофит, монах от Рилския манастир, бил избран за учител. Той заминал за Букурещ, където овладял нови преподавателски методи и събрал необходимите за новото начално училище материали. То било отворено през 1835 г. 120 ученици започнали да изучават четене и писане на български език, математика, география, религия и пр. Интересно е, че в програмата на училището бил включен и гръцки език. Очевидно той не можел да бъде избегнат. Нуждата от образование обхванала цяла България. Броят на училищата бързо нараствал. След отварянето на първото училище в Габрово за 10 години били отворени 53 нови училище. Хиляди книги били написани на български език. Книгопечатането станало редовно през 1841 г. Благодарение на усилията на тези първостроители на образованието, България вече не била далеч от общо пробуждане.

Разгледаните пет статии на Хюсеин Ариф описват България от гледна точка на изкуството и литературата. Те представят пионерите на българското изкуство и на националистическата литература. Много често авторът сравнява положението в България и в Турция. В отделни случаи той дори предлага на турските си читатели да следват българския пример, тъй като в много отношения условията в България са сходни. Ариф рисува портрета на една млада държава, която работи и се развива успешно. Той се отнася с уважение към България и представя един позитивен неин образ ред турската публика.

Превод от английски **Николай Аретов**

## Бележка на преводача

В статията на колегата от Анкара могат да се открият някои очевидни неточности, смесвания и пр. Не винаги е ясно дали те са дело на автора (Й. Туран) или на неговия обект (Х. Ариф). Понякога те се дължат и на затруднения при разбирането на българските реалии от Х. Ариф или Й. Туран, или от двамата, понякога на факта, че Й. Туран превежда своя текст от турски на английски. Повечето от тях могат да бъдат отстранени при редактирането.

От друга страна може би не е излишно да се посочи, че и самият Й. Туран гради някакъв образ на България. Затова тук бе възприета една стратегия на умерена намеса в текста. Част от грешките са поправени, но други, зад които може да се потърсят някакви белези на един образ на България, са оставени. За българската публика едва ли е необходимо да се посочват в специални бележки неточностите и смесването при разглеждането на българските реалии.



## Бележки

1 На български вж. Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България. С., б. г.: **В. Мутафчиева.** Фолклорното мислене като основа за изграждане на образа на "другия"; **Данова, Н.** Образът на "другия" в българските учебници през Възраждането; **Панайотова, Б.** Образът на "другите" в учебниците по история през 20-те и 50-те години на XX в.; **Беновска, М.** Етнически образи в българския фолклор; **Тодорова, О.** Някои пренебрегвани аспекти на образа на евреите в представите на възрожденския българин; **Кънев, К.** Образът на "другия" в отношенията между религиозните общности в България.

На турски вж. **Marina Sakali Lady Marks**. Osmani-Rum Basınında Türk/Müslüman İmajı. In: Tarih Eğitimi ve Tarihte "Öteki" Sorunu, (Tarih Eğitimi...), Tarih Vakfı Yurt Yayınaları, İstanbul, 1998; **Penelope Stathis**. Yunan [ve Türk] Tarih Ders Kitaplarında 'Ben' ve 'Öteki İmgeleri'. In: Tarih Eğitimi...; **Fikret Adanır**. Güneydoğu Avrupa'daki Tahir Ders Kitaplarında Osmani İdaresi İmgeleri: Geleneker ve Yeni Yaklaşımlar. In: Tarih Eğitimi...; **Didem Erel Erpulat**. Türk Tarih Kitaplarında Balkan Savaşları. In: Tarih Eğitimi...

2 В България: Представата за "другия" на Балканите. Академично изд. "М. Дринов", С., 1995. В Турция: Müslüman İmajı. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. Ankara, 1996; **Nedret Kuran Burçoğlu** (ed.) The Image of the Turks in Europe From the Declaration of the Republic in 1923 to the 1990s. Proceedings of the Workshop Held on 5-6 March 1999, CESES, Bogazici University, The ISIS Press, Istanbul, 2000.

3 За Ариел вж. **Mehmed Zeki Pakalin**. Türkiye Teracim-i Ahvâl Ansiklopedisi. Vol. 2. İstanbul, 1924, pp. 389-390, Vol. 3, 1932, pp. 450-451;Yılmaz Öztuna. Saadettin Arel. Kültür ve Bakanlığı Yayınları. Ankara, 1986; Yılmaz Öztuna. Türk Müsikisi Ansiklopedisi. Vol. 1, pp. 45-61.

4 **Öztuna**. Saadettin Arel, p. 69.

5 Вж.: **Hüseyin Arif**. Muhasebe-i İçtimaiyye, Bulgaristan'da Sanâyi-i Nefise'nin İntibah-ı Millîyeye Derece-i Tesiri, Mitov, Hayatı ve Âsârı. - Şehbal, N 90, 14. 02. 1914, pp. 352-354; **Hüseyin Arif**. Musâhabe-i İçimâiyye, Bulgar Sanâyi-i Nefise Mektebi. - Şehbal, N 93, 28. 03. 1914, pp. 412-416; **Hüseyin Arif**. Musâhabe-i İçimâiyye, Bulgar Sanâyi-i Nefise Mektebi: Nakış ve Çinilik Kısmı. - Şehbal, N 94, 14 April 1914, pp. 430-431; **Hüseyin Arif**. Musâhabe-i İçtimâiyye, Bulgar Muharrirleri ve Edebiyatı. - Şehbal, N 97, 28. 05. 1914, pp. 7-9; **Hüseyin Arif**. Musâhabe-i İçtimâiyye, Bulgar Muharrirleri ve Edebiyatı (2). - Şehbal, N 99, 28. 06. 1914, pp. 44-46.

6 **Fahir Armaoğlu**. 20 Yüzıl Siyasî Tarihi, 1914-1980. Second Edition, Türkiye İş Bankası Kültür Yaynları, Ankara, 1984, pp. 105-107.

# Стереотипът на българина в руската култура на XIX век

**Дечка Чавдарова**
Шуменски университет

*Посвещава се на светлата памет на Величко Тодоров*

Темата, която е обект на настоящето изследване, поражда трудности от различен характер:

1. Обективното изследване на българо-руския културен диалог е почти невъзможно, защото неизменно извиква въпроса за любовта (т.е. този диалог придобива чертите на любовен диалог).

2. Изследванията на темата са многобройни. Към българо - руските културни връзки и българските образи в руската литература се обръщаха непрекъснато представителите на традиционната контактология. (Същевременно наличието на позитивистки изследвания на емпиричния материал ни улеснява, защото можем да ги използваме като база за нова интерпретация - вж. напр. **Георгиев**, 1969; **Германов**, 1976.) В социалистическия период авторите на подобни изследвания често подчиняваха своите наблюдения на идеята за славянската близост. Поради тази идеологизация някои факти оставаха извън обсега на научния интерес.

Въпреки проучеността на емпиричния материал, българо - руският културен диалог може да се осмисли по нов начин в съвременната социокултурна ситуация. Напоследък се появиха трудове, в които този диалог се интерпретира от семиотична гледна точка и от гледна точка на теорията на превода (вж. **Манолакев**, 1996). Известните факти биха мог-

ли да се прочетат и в светлината на т.н. имагинистика, тъй като традиционното изследване на образите на българина не си поставя за цел да търси "другостта", а подчертава близостта на двата славянски народа. Е. Георгиев пише: "Славянският писател, който се е срещнал с българина, е видял в негово лице свой - съвременник ". Концепцията на литературоведа за образа на чуждия (българина) в славянските литератури не включва понятието "стереотип" като "устойчива представа, често разминаваща се с реалността", защото съдържа идеята за истинност на споменатия образ: "...пресъздавайки българина, славянските писатели са разкрили неговата правда" (**Георгиев**, 1969:4). Е. Георгиев декларира и преследването на екстранаучна цел: "Един народ трябва да знае кой какво отношение има към него, кой е негов истински приятел, кой е равнодушен към него, кой е негов враг" (**Георгиев**, 1969:4). Сега ние се стремим да постигнем себе си чрез чуждия поглед и, същевременно, да познаем другия въз основа на неговата представа за нас. Обект на интерпретация в съвременната наука представлява и развитието на етнокултурния стереотип в дадена национална култура. В. Тодоров, автор със значим принос в българската литературна имагинистика, предлага един "имагинистичен модел за историографиране на славянските литератури" (**Тодоров**, 1996:66). В контекста на по-широката проблематика за националния манталитет, бихме могли да разглеждаме развитието на руската литература от гледна точка на руския манталитет и в частност на стереотипа на чуждия народ, чуждата култура.

Както е известно, интересът към България (и въобще към другите славяни) започва да се култивира активно в Русия в края на 10-те години на XIX в. в средите на славянофилите. Сред тях се откроява Ю. Венелин, който утвърждава и популяризира представата за древната българска култура и по такъв начин, по мнението на Хр. Манолакев, превръща българската тема в идеологическа тема (**Манолакев**, 1996). Изследователите обръщат внимание на двойния адресат на съ-

чиненията на Венелин, като подчертават функционирането на знанията за българите само в академичните среди на Русия и показват "случването" на тези съчинения в съзнанието на българската аудитория. (Самото заглавие на труда на Венелин от 1829 г. "Древние и нынешние болгаре в их политическом, народописном, историческом и религиозном их отношении к россиянам" съдържа интенцията на автора за двойния потенциален читател). Данни за популяризирането на представата за древната българската култура от страна на други руски учени в периодиката от същото време публикува и Р. Илчева (**Илчева**, 1992). Фактологичният материал по темата безспорно може да бъде разширен. От гледна точка на развитието на стереотипа на българина за нас е по-интересно доколко представата за българите като "близък по произход и култура народ" "живее" в руското масово съзнание през XIX и XX век, доколко литературата и научната книжнина подкрепя и доутвърждава тази представа. За да се отговори на този въпрос е необходимо продължително емпирично изследване на текстове от различен характер. Значимо ще се окаже мълчанието за българската роля в славянската културна общност.[1]

Художествен образ на идеята за "близостта на руския и българския народ и за древната българска култура" създава, както е известно А. Велтман в повестта си "Райна, королевна болгарская". Хр. Манолакев, който анализира повестта като феномен в рецепцията на руската култура в България, определя творбата като "художествен превод" на идеите на Ю. Венелин (**Манолакев**, 1996:45). Литературоведът прави преглед на различните тези за съотношението между романтична идеализация на миналото и историческа достоверност в творбата на Велтман и изразява своята гледна точка по проблема. За нас е по-важно как романтичната идеализация на миналото, намираща израз в интереса към фолклора и историята (а вписването на Велтман в контекста на този интерес е безспорно) се превръща в концепт на руската идея. Е. Фарино пише, че в руската култура "миналото и история-

та са обект на силна митологизация и придобиват облика на утопично идеално състояние на света. Такава утопия е "Святая Русь" (**Faryno**, 1995А). В Речника на руския манталитет, издаден в Полша, освен цитираната статия под заглавие "Прошлое/Настоящее", е включена статията на същия автор "Святая Русь"редом със статия със същото заглавие на архимандрит Константин в превод на А. Лазари (**Faryno**, 1995Б; **архимандрит Константин**, 1995). Ако разглеждаме митологизацията на "братската дружба" между двата народа както в руската, така и в българската култура, можем да оценим текста на Велтман като лежащ в основата на тази митологизация. Превръщането на завоевателя в освободител се оказва близко както на руското мислене, така и на българската митологема "Русия-освободителка". Не случайно през Възраждането повестта на Велтман така активно функционира сред сред българската читателска публика. Идеята за "братската дружба" се превръща в стереотип, който се поддържа по-късно и от българската историография (особено в учебниците от социалистическо време). Устойчивост придобива и друга представа за Русия от текста на Велтман - Ру́сия като разрешителка на споровете между други народи, в конкретния случай между българи и гърци. Тази представа е присъща както на автостереотипа на руснака, така и на българския стереотип на руснака. (В съвременната социокултурна ситуация непрекъснато ставаме свидетели на привличане на Русия в споменатата ѝ роля при конфликти между България и трета страна).

Митът за българо-руската дружба в творбата на Велтман се утвърждава чрез интимния българо - руски диалог - любовта между руснак и българка. В този диалог руското е мъжкото начало, а българското - женското.[2]

Наред със знанието за българската история, в руската култура функционират и представи, формирани от реалните срещи с българи. Явно за възникването на определен стереотип на другия народ играят роля двата фактора. Р. Илчева цитира, наред с впечатленията на такива руски дейци като

Липранди и Инзов, изказване на Ф. Ф. Вигел за българите (**Илчева**, 1992:29). От това изказване, съдържащо положителен стереотип на българина, можем да извлечем конотациите "славянски народ", "трудолюбие", "деятелност", "патриотизъм", "смелост", "добродушие", "веселост".

По особен начин е въплътена представата за съвременния българин в творчеството на някои руски романтици в публикуваната от Р. Илчева поема на неизвестен автор "Любовь в тюрьме"(**Илчева**, 1992), а също и в произведения на Пушкин и Тепляков. Този литературен образ на съвременния българин не носи знанието за "древната българска култура" и "славянската близост". Р. Илчева пише за неизвестния автор на "Любовь в тюрьме": "О Болгарии он знал очень мало (чтоб не сказать ничего), вопросы национальной специфики его не волновали и это отразилось и в поэме" (**Илчева**, 1992:30). Незнанието на твореца - романтик за чуждата (българска) култура извиква въпроса за съдържанието на понятието "чужд" в романтичното мислене за народите от Изтока и Юга. Както е известно, своята култура романтизмът осмисля като антипод на чуждата екзотична култура въз основа на опозицията цивилизация - природа. Българинът в тази картина на света ще бъде представител на "природата", тоест, той не може да се вижда като близък по култура. Същевременно, доколкото в ценностно отношение екзотичната култура е близка на романтичното съзнание, тя не е "чужда" за него (имайки предвид лексикалната корелация "чужой" - "чуждый" в съвременния руски език, можем да кажем, че екзотичната култура е за романтика "чужая", но не "чуждая"). С други думи, в романтичния код незнанието за чуждата култура от сферата на топоса "природа" е закономерно. В творчеството на Пушкин, както многократно е споменавано, романтичният образ на българина присъства в стихотворния фрагмент "Кърджали" и в повестта със същото название. (Вж. **Георгиев**, 1969; **Германов**, 1976; **Жечев**, 1989; **Манолакев**, 1996). В контекста на Пушкиновата романтична поетика образът на българина също има конотацията "дете

на природата" и е в един семантичен ред с "циганин", "черкезин" и "грък". В стихотворния фрагмент Пушкин приписва на българите чертите "безгрижие", "трудолюбие", "пазене на традицията". Трябва да се отбележи епитета "безгрижен" ("беспечный") като определение на "примитив" ("беспечная дикость") - епитет, който има висока честотност и особен семантичен ореол в романтичната поезия. В тази творба "беспечность" се съотнася с "труд", докато в други романтични творби на Пушкин "беспечный" е в семантична връзка с "лень" (безделие, леност). С други думи, стереотипът на българина съчетава безгрижието (покоя) и труда. Интересно е да се отбележи, че у Пушкин отсъства интимния диалог руснак - българка, като въплъщение на опозицията цивилизация - природа. (По-продуктивен за руската литература и житейската практика на руската аристокрация ще се окаже диалогът руснак - циганка.[3]) У Пушкин българското има мъжки образ - на романтичен разбойник-затворник (в повестта "Кърджали"). Подобен образ на българина присъства и в поемата "Любовь в тюрьме". Интересно е, че в тази творба пленникът, "дете на природата", влиза в любовен диалог с представител на своята култура, което снема опозицията цивилизация - природа.

По нов начин, от гледна точка на стереотипа на българина, можем да "прочетем" творчеството на В. Тепляков. Е. Георгиев разглежда "Писма от България" от 1833 г. и "Тракийски елегии"от 1836 г., като забелязва, че тук отсъства българското, че "България присъствува главно като земя на класическата култура", т.е. тя въплъщава романтичния образ на античността, на Елада (**Георгиев**, 1969). (Наблюдението за отсъствието на българското всъщност влиза в противоречие с тезата на изследователя за "славянската близост".) В контекста на нашата тема трябва да се отбележи детайла "ярко слънце" в текста на Тепляков, тъй като той отвежда към стереотипа "слънчева България" в руската култура, функциониращ и до днес. Този образ на България можем да свържем с митологемата "Юг" в тази култура - митологема, ин-

терпретирана от Е. Фарино в "Речника на руския менталитет" (Югът - "своя Елада, своя античност, а в социалистическия период курорт за пролетариата" - **Faryno**, 1995В). В статията си "География России" от същия речник полският изследовател подчертава, че "в идеал Русия трябва да има всичко: свой Запад (Петербург), свой изток, свой Юг" (Faryno, 1995Г). Бихме добавили, че в пространството на "своя Юг" се вписват не само Крим и Кавказ, но и България. В текста на Тепляков това се експлицира чрез израза "русская Варна" ("Из русской Варны он промчался"). Тази представа за България като за свой Юг, свой курорт беше утвърдена по време на социализма.[4]

В средата на века в руската култура (в частност - в руската литература) се актуализира идеята за славянската общност, утвърждава се стереотипа на българите като "страдащи братя-славяни" - стереотип, който е свързан с идеята за Русия като Месия, като освободителка. Тук няма да се спираме на въплъщението на тази идея в поезията на Хомяков, анализирана от Е. Георгиев и Г. Германов (**Георгиев**, 1969; **Германов**, 1976). Ще се обърнем обаче отново към христоматийната творба на Тургенев "В навечерието", където присъства образът на "страдащите българи - жертви на насилие" и е изграден образът на българския интелигент, чието име се превръща в нарицателно (руски мислители, един от които Леонтиев, ще идентифицират българския интелигент с Инсаров). От гледна точка на имагинистиката е интересно да се отбележи, че чужденецът, който обикновено в литературата е второстепенен персонаж и въплъщава някакъв стереотип на чуждия (т.е. той е двойно стереотипен), в романа на Тургенев е централен персонаж. Самият избор на чужденеца за централен персонаж е значим - както е отбелязвано, той подсказва определена липса в руското общество - липсата на човека на делото. (В кода на Тургенев Инсаров е антипод на руския човек като "руски Хамлет"). От гледна точка на развитието на стереотипа на българина заслужава да интерпретираме отново наблюдението на Г. Германов за раз-

граничението между персонажите - практици като Лежньов и Соломин и революционерите, носещи духовно начало, като Инсаров и Базаров (**Германов**, 1976:85). Стереотипът на българина у Тургенев съчетава конотациите "човек на делото" и "идеализъм" - а, както ще видим, в края на века този стереотип ще претърпи промяна. Романът на Тургенев може да се интерпретира и от гледна точка на (не)знанието за българската култура. Авторът възкресява прозвучалата преди идея на Венелин за българската история и култура, подсказвайки забравата, наличието на откъслечно знание (чрез изказването на Шубин за "българския крал Крум, Хрум или Хром, живял едва ли не в Адамови времена"). Разглеждайки развитието на митологемата "българо-руска дружба" в руската култура, трябва да отбележим, че българо-руският диалог се реализира у Тургенев, както у Велтман, като любовен диалог, но руското има женски образ, а българското - мъжки. Моделът на Тургеневия любовен диалог се оказва по-продуктивен от модела на Велтман и в руската, и в българската култура.[5]

Стереотипът на българите като жертви на насилие, страдалци, а на Русия като Освободителка придобива голяма популярност през 70-те години на века, по време на Априлското въстание и Руско-турската война. Текстовете, в които присъства състрадание към българите, са коментирани многократно - "Крокет във Уиндзор" на Тургенев, публицистични текстове на Достоевски, творби на Полонски и др. В художественото творчество на Достоевски образът на българина-страдалец, който се появява в романа "Братя Карамазови" от 80-те години, се вписва в контекста на "унижените и оскърбените" и страдащите деца. Този образ не съдържа знание за "древната българска култура". Тук ще обърнем внимание на едно явление в руското обществено мислене, което не е достатъчно (или въобще не е) коментирано. По време на Руско-турската война се появяват гласове на възмущение от това, че картината на България, която виждат руските войници, в някаква степен отхвърля споменатия стерео-

тип. С тези гласове спори Достоевски в "Дневник на писателя" от 1877 г. (IX-XII): "Все дело вышло из-за того, что обладатели голосов этих шли, как известно всему миру и особенно нам, спасать угнетенных, униженных, раздавленных и измученных." Писателят предава учудването на своите опоненти: "вдруг мы увидели прелестные болгарские домики, кругом них садики, цветы, плоды, скот, обработанную землю, родящую чуть не сторицею, и, в довершение всего, по три православных церкви на одну мечеть, это за веру-то угнетенных" (**Достоевски**, 1984:73). Въпреки че на Достоевски е близък стереотипът на българина като страдалец, той не може да приеме логиката във възмущението на част от руската интелигенция и разкрива неморалността на подобно мислене чрез следното сравнение: ако получите лоша вест за нещастие с ваш близък, ще дотичате да го видите, но ще се възмутите ли, ако разберете, че съобщението не отговаря на истината? Въпреки това Достоевски чрез факти за репресии над българите се стреми да коригира представата, че българинът живее "как у Христа за пазухой". В своя текст Достоевски подсказва и присъщото на руското мислене противопоставяне на идеите за освобождението и за независимостта на освободения народ: "А Болгария - это ведь *дома*. Мы их освобождать пришли, значит, все равно что *к себе* пришли, они *наши*"(курсив на автора) (**Достоевски**, 1984:74). Защитата на българите у Достоевски не предполага оценка на българската култура и знание за нея. Публицистичният текст на Достоевски съдържа представата за другите славяни като деца, за които Русия е майка и от които тя няма какво да вземе в културно отношение: "Эти русские ждут, что новые, освобожденные и воскресшие в новую жизнь славянские народности с того и начнут, что прильнут к России, как к родной матери и освободительнице, и что несомненно и в самом скором времени привнесут много новых и ще не слыханных элементов в русскую жизнь, расширят славянство России, душу России, повлияют даже на русский язык и литературу, творчество, обогатят Россию духовно и укажут

ей новые горизонты. Признаюсь, мне всегда казалось это у нас лишь учеными увлечениями; правда же в том, что, конечно, что-нибудь произойдет в этом роде несомненно, но не ранее ста, например, лет, а пока, и, может быть, еще целый век, России вовсе нечего будет брать у славян ни из идей их, ни из литературы, и чтоб учить нас, все они страшно не доросли" (**Достоевски**, 1984:81).

Тази полемика от 70-те години подсказва, че на руското съзнание е близък стереотипът на българина като жертва, и всяко негово разрушаване поражда негативни реакции, може би защото проблематизира образа на Русия - Освободителката; че това съзнание не може да приеме идеята за равнопоставност на субектите в междукултурния диалог и че то неизменно свързва освобожденито с изискването за признателност от страна на българите - признателност, която в много случаи се вижда като несъвместима с гордостта и претенциите за независимост. Не случайно стремежите на България за национална независимост след Освобождението пораждат в руското мислене стереотипа на българите като "неблагодарници" (логическото противоречие в израза "ние ги освободихме, а те искат да се откъснат от нас" обикновено остава неосъзнато).

Именно през 70-те години на XIX век в руската култура се забелязва смяна на стереотипа на българина в аксиологически план. Пример за това можем да открием в книгата на К. Леонтиев "Византизм и славянтво"(**Леонтиев**, 1876), в която присъства представата за българина като чужд на руснака по дух и култура". Ако се опитаме да извлечем от наблюденията на Леонтиев над българския характер т.н. "когнитивна дефиниция", тя би съдържала конотациите: "липса на въображение", "практичност", "пресметливост", "липса на идеализъм", "първобитна простота", "лукавост", "грубост", "здрав смисъл", "умереност", "целомъдреност", "трудолюбие", "демократизъм". Но в преценката си за българина Леонтиев разграничава народа от интелигенцията, като приписва на простия народ положителните черти "трудо-

любие", "простота", "целомъдрие", а на интелигенцията, която идентифицира с героя на Тургенев, придавайки на името "Инсаров" отрицателен знак - лукавост, пресметливост, демократизъм. Стереотипът на българина у Леонтиев обединява представата за него като "дете на природата" с чертите от стереотипа на немеца в руската култура[6]. Представата на Леонтиев за българина съдържа (както става обикновено) автостереотипа на руснака, митологемите на руската идея като "широка душа", "щедрост", "идеализъм". В текста на философа присъстват и експлицитни съпоставки на българина и руснака - на българското целомъдрие например е противопоставен руския разгул. Но дори отрицателните страни на руснака имплицитно съдържат представата за него като способен на силни страсти, непознаващ ограничения - черта, която в руското мислене има особена привлекателност.

Текстът на Леонтиев е познат в България предимно на специалистите, които вписват представата на автора за българина в контекста на неговата философия- консерватизма, монархизма, идеята за византизма, антибуржоазната ориентация (напр. **Жечев**, 1980). Тази представа не е достигнала до масовото съзнание, за разлика от българските образи на Тургенев или Достоевски. Струва ми се, че дори прочелите този текст се стремят да изтласкват, да не забелязват стереотипа на българина в него. Ако интерпретирам този факт с езика на любовния диалог, бихме казали, че българинът не желае да види този образ, за да не изпита несподелената любов.

Изследването на развитието на стереотипа на българина може да продължи с наблюдения над българо-руския културен диалог в началото на века, по времето на войните, в междувоенния период, в периода на социализма и в настоящата социокултурна ситуация. Интересно е да се види как се променя стереотипът, как функционират устойчивите митологеми както на руската, така и на българската култура във всеки нов исторически момент.

## Цитирана литература

**Георгиев**, 1969 - Георгиев, Е. Български образи в славянските литератури. С., 1969.

**Германов**, 1976 - Германов, Г. Окървавено навечерие. Изд. "Г. Бакалов", Варна, 1976.

**Достоевский**, 1984 - Достоевский, Ф. Дневник писателя 1877 г. В: Ф. М. Достоевский. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 26. Наука, Ленинград, 1984.

**Жечев**, 1980 - Жечев, Т. Българският Великден или страстите български. С., 1980.

**Жечев**, 1989 - Пушкин и българите. В: Жечев, Т. Митът за Одисей. С., 1989, с. 243-249.

**Илчева**, 1992 - Илчева, Р. Поэма неизвестного автора "Любовь в тюрьме" (к вопросу о начале болгарской темы в русской литературе). В: Болгарская русистика, N 3-4, 1992.

**Архимандрит Костантин**, 1995 - Костантин, архимандрит. Святая Русь. В: Idee w Rosji. :Mentalnosc rosyjska. Slownik. Opracowal I zredagowal A. Lazari z pomoca M Brody, J. Faryny, W. Radolinskiej, ks. abp Szymona Romanczuka. Katowice, 1995.

**Краткая...**, 1971 - Краткая литературная энциклопедия в 9 т., Т. 6, с. 508-511. Москва, 1971.

**Леонтьев, 1876** - К. Леонтьев. Византизм и славянство. Московский университет. Москва, 1876.

**Манолакев**, 1996 - Манолакев, Хр. Между образа и четенето. Руската преводна белетристика през българското Възраждане. Изд. "Кралица Маб", София, 1996.

**Пенев**, 1978 - Основни черти на днешната ни литература. В: Б. Пенев. Изкуството е нашата памет. Варна, 1978, с. 136-160.

**Тодев**, 1997 - Тодев, И. Нови очерци по българска история. Възраждане. С., 1997.

**Тодоров**, 1996 - Тодоров, В. Литературната имагинистика като провокация на литературната история (тези по сравнителна имагинистика и описание на един имагинистичен модел за историография на славянските литератури. В: Литературата и литературната наука днес. Университетско издателство, С., 1996, с. 66-72.

**Faryno**, 1995A - Faryno, J. Прошлое/Настоящее. В: Idee w Rosji. Mentalnoşć rosyjska. Słownik. Opracowal i zredagowal A. Lazari z pomocą M. Brody, J. Faryny, W. Radolinskiej I ks. Abp Szymona Romanczuka. Katowice, 1995.

**Faryno**, 1995Б - Faryno, J. Святая Русь. В: Idee w Rosji..., 1995.
**Faryno**, 1995В - Faryno, J. Юг. В: Idee w Rosji..., 1995.
**Faryno**, 1995Г - Faryno, J. География России. В: Idee w Rosji..., 1995.

## Бележки

1 В някои енциклопедии от социалистическия период се говори за "руска азбука, която използват също българите и някои други народи" (**Краткая**..., 1971). По такъв начин се представя като научен факт легендата за появата на славянската писменост от Тълковната палея: "...грамота дана в Корсуне Русину, от негоже научился Константинъ Философ, оттуда же сложив и написав книги руским языком".

2 В друг текст засягаме въпроса за андрогинната същност на българския образ на Русия, опирайки се на метонимичните и метафоричните названия "Дядо Иван", "Альоша", "матушка", "баща", "сестра", "по-голям брат".

3 Образът на циганката като "дете на природата", у която руският аристократ открива спасение от фалша и конвенционалността на цивилизацията, присъства в "Живият труп" на Лев Толстой.

4 Представата за България като "своя чужбина" беше въплътена в поговорката от социалистическо време "Курица не птица, Болгария не заграница".

5 В житейската практика, особено по времето на социализма, се реализира най-често любовният диалог българин - рускиня. Имайки предвид склонността на руснака към идентификация с литературни герои, можем да допуснем, че много рускини, тръгващи със своя съпруг за България, са се идентифицирали с Елена Стахова. Много анекдоти интерпретират в комичен план любовния диалог българин - рускиня.

6 Прагматизмът е черта и от автостереотипа на българина, като в едни случаи на тази черта се придава отрицателен знак (вж. **Пенев**, 1978), а в други случаи - положителен (**Тодев**, 1997)

# Да (не) откриеш българина

**Галина Петкова**
Софийски университет
**Христо Манолакев**
Институт за литература, БАН

"...у русских беженцев есть эта задача познать,
...и понять ту культурную природу,
среди которой временно поселила нас судьба нашего скитальчества."

С. Серапин, "Русские скитальцы",
(Сб. "Русские в Болгарии")

Да размишляваш другия винаги предполага най-малкото да го обективираш, да го "превърнеш в Той" (М. Бубер). И тук се сблъскваме с една, дали наследена или натрапена, но по-важното - усвоена *мито*пато*логема* - за взаимната връзка и духовна близост между българи и руснаци, взаимност, която ни държи в плена на неоразличаването и осуетява рефлексията за чуждото. Един от любопитните пробиви в тази декларирано-изживявана близост, прекодиращ адресати и обекти, се случва в началото на 1920-те години. Тогава удобната или не "география" на България я прави пристан за над 30 000 руски емигранти.

Те вярват, че пребиваването в чуждата страна е временно и че съвсем скоро, след успешното приключване на "Южната кампания", отново ще се завърнат у дома в Русия. А доколкото тази вяра все пак не е лишена от основания, в началните мигове на новото битие се проявява странна, парадоксална "слепота", която не позволява да се долови раз-

личното състояние в това битие. Може би тъкмо поради това, към типологичната за всяка емиграция емоционална разкъсаност на тялото между отминалото *там* и сегашното *тук*, руската менталност прибавя и нещо иманентно свое - онова състояние на националния дух, носен от визиите за исконното руско скиталчество.

Ембрионите на някаква първоначална структурираност на емигрантската общност се залагат чрез нейното информационно организиране. В началото на 20-те години започват да излизат редица периодични издания, които манипулират както рефлексията за руското, така и напасването с чуждото. Оказва се че, много малка част от русите имат адекватна представа за състоянието и тенденциите в развитието на българската литература, дори преобладаващата част от руските интелектуалци не познават утвърдени български автори.

Желанието ни е да се вгледаме в няколко печатни масива и по-точно как в тях се "отлага" срещата с българите и българското.

Многократно е отбелязвано, че първата вълна на руската емиграция всячески се стреми да избегне денационализацията, като запазва по възможност дореволюционните форми на културен живот и обществен бит.[1] В този охранителен контекст можем да разглеждаме възстановяването през 1921 г. в София на списание "Руска мисъл" ("Русская мысль"), основано през 1880 г. и престанало да излиза през 1918 г. Запазило своя главен редактор - академик П. Струве, и издавано зад граница, единствено заради "невъзможността да има свободен печат в Русия", списанието носи силната памет на *руско* издание ("Русия е мерилото за всички замисли и решения"[2]). Насочено изцяло към идеала за органичното възраждане на Русия, нейната държавност и култура, т.е. вдадено изцяло в Руското, списанието извървява във времето пътя на емигрантските столици: през 1921 г. се печата в София, 1922 - в Прага, 1923-1924 - в Берлин, след 1927 г. - в Париж.

В цялото течение за 1921 г. присъстват няколко материала за България: за съвременната българска поезия, за археологическите ѝ богатства, за националното ѝ стопанство и некролог за българския поет Иван Вазов[3]. Интересът към българското е изцяло в зоната на обекта, за него се говори така, както би се говорило за всяко чуждо, не-руско - статиите, извадени и събрани, биха напомняли *туристическа дипляна*. Българското е представено чрез не-познати, не-традиционни за руското емигранстско съзнание теми - българския модернизъм, а не "познатия" Вазов, археологическите древности, а не руско-турската война. Дискурсът е извън емоцията и наложилия се в началото на 1920-те години клиширан език за славянско единство. Вероятно подобно допускане на "българската тема" по страниците на това авторитетно за "своето" списание цели разширяването на културно-информационния хоризонт на руския читател и е необходимият куртоазен жест към приютилата ги поради обстоятелствата страна.

В общоемигрантското тяло от началото на 20-те години доминират издания, в които преобладава рефлексията за руското. Такава е и непериодичната поредица "Руски сборници" ("Русские сборники"), чиито две "книги" излизат последователно през 1920 и 1921 г. в София[4]. Тяхната цел е да разискват проблеми, които засягат различни страни от живота на руския народ - от стопански до религиозни. Тази автокомуникативност, обаче, е разколебана от решимостта на редакцията да откликва и на проблемите на чуждия живот (впрочем, без да уточнява кой чужд именно), тъй като смята, че без неговото ясно разбиране е невъзможно *руското* културно строителство. Доколкото се акцентират въпроси на своето - на руската обществено-политическа мисъл, формирана зад граница, която трябва да влияе върху бъдещата съдба на Русия, дотолкова то се приближава до стратегията на "Руска мисъл". Открито се заявява, че независимо от съчувственото отношение на чуждата среда към емигрантите, всички помисли на руските изгнаници принадле-

жат на Русия. Артикулирана е тезата, че руснаците "не познават" българите и тяхна задача е да изучават бита и живота на Балканите с такава обстоятелственост и любов, както и живота на собствената родина. Като реализация на това намерение, ще се поместват статии, характеризиращи взаимоотношенията между Русия и различни европейски страни, написани от "авторитетни" местни публицисти. В първата книжка на "Руски сборници" се появява статията на Христо Силянов "България и стремежа на Русия към проливите"[5].

Знаково натоварено е заглавието - "Руските бежанци в България" - на напечатаната във втората книжка статия, което локализира "чуждото" и представя обзор на руската колония в България - институции, образователно дело, трудова заетост на бежанците, обществени организации и т.н.[6]

Така изданието "Руски сборници", за разлика от списание "Руска мисъл", много по-отчетливо идентифицира чуждото като българско и институционализира опозицията "свое-чуждо" като тема. България е видяна през нейната близка история, руско-турската война, слабостите и грешките на руската дипломация, така както ги осмисля чуждата страна, т.е. експлицирани от Хр. Силянов; през нейното географско положение - като "балкански център" - в този случай върху българското се проектира традиционното за руското съзнание моделиране на своето в пространствено-географски категории. Българите са "балканци", без да са оразличени от останалите; през родово-племенното - като славянска страна, разколебало тезата на К. Леонтиев за българите, че у българина няма нищо славянско, че българинът е солиден, търпелив и пресметлив немец.[7]

В началото на 20-те години в европейските страни, приютили емигрантски колонии излизат сборници с еднотипно заглавие: Руснаците в Берлин, България, Галиполи, Прага. Въпреки сходните заглавия, изданията имат разнопосочни стратегии - от справочник до сборник in memorium, но всички те маркират факта на "осядане" в чуждата културна среда. Сега вече чуждото не само е идентифицирано, но става и обект на рефлексия.

Българският вариант или "Русите в България" ("Русские в Болгарии", 1923) вижда задачата си да "запознае русите в Русия и русите, емигрирали в други страни, с положението на русите в България и да засвидетелства пред света братското отношение на българския народ към русите"[8]. Иначе казано, сборникът се опитва да ориентира русина в чуждото, което вече ясно е артикулирано като "българско", да наложи определен код за комуникация с него. Допускаме, че "Русите в България" би могло да се възприеме и като продължение на "Руските сборници", доколкото развива набелязаната идея за опознаване на чуждото. Насочването към руския читател би могло да се определи като "откриване на България", в такъв план трябва да се осмисли емблематичното начеване на сборник с Вазовото стихотворение "България".

За първи път "Русские в Болгарии" се опитва да види и опише характера, психиката, вярванията, настроенията, възгледите, симпатиите и антипатиите на "балканските братя". Откриването на България би следвало да се интерпретира в по-широк план - от емпиричното запознаване със страната, станала поради обстоятелствата техен нов дом, до символното преоткриване на българската душевност и преоценка на свои утвърдени възгледи за този славянски народ. Много трудно е еднозначно да се конкретизира рецепционната му ориентираност. Освен към руската, той очевидно насочва оптиката си и към българската аудитория, макар че е *изцяло* написан на руски език.

Главни източници за познание все пак остават историята и литературата.

Историята, по-точно Руско-турската война и политиката на Русия на Балканите е един от основните кодове за четене на срещата. В руския емигрантски печат тя се отлага като най-експлоатираната тема, залагаща основния модус на отношения между българи и руснаци - благодарността. Наложена като дискусионна от самата българска страна, провокирана или не е друг въпрос, тази тема продължава своето развитие в блестящата статия на проф. Ервин Грим "За

русофилството и русофобството в България", репликираща и допълваща публикуваната две години по-рано работа на Христо Силянов. Визираща руската дипломация на Балканите и събитията около Руско-турската война, статията се стреми да отчлени българската история от/в балканския контекст, да надскочи емпириката и емоцията на срещата и да обвърже историята със съвременността. Тя е първият опит да се даде ключ към характера на българина и неговото отношение към Русия и руското. Грим извежда два модуса на отношение към Русия - русофобство и русофилство или, иначе казано - "вражда към руското правителство и любов към руския народ, неговата литература и публицистика, неговите политически и социални стремежи за освобождаване на личността и за свободно развитие на народите". Въпреки своята антиномичност русофилство и русофобство мирно и едновременно съжителстват в характера на българина.

В началото на 20-те години емигрантите упорито се именуват "бездомни деца на Русия", "изгнаници", "бежанци". Подобна самоидентификация е положена изцяло в общоруската рефлексия за природата на националното, която разглежда скиталчеството като иманентно явление на руския дух и култура. В този аспект, руското беженство е проява на руския скиталчески дух и като явление метафизическо може да има различни емпирични проекции, една от които е руската емиграция.

През опцията "скиталчество" се чете българската литература. Непосредствено след стихотворението на Ив. Вазов е поставено Яворовото "Арменци", само че вместо познатото ни заглавие, тук се появява "Изгнанники"[9], което по-прозрачно за читателя-русин реферира поетическия текст към една позната културна ситуация. Трансформацията е семантична в контекста на статията на С. Серапин "Руските скиталци". В нея авторът се стреми да "изясни" същността на сегашното руско състояние, търсейки аналогии в "исконния български дух" и българската поезия. Необичайната среща между "свое" и "чуждо", но и тълкуването на "чуждото"

посредством "своето" и обратно, подсказва, че възможен адресат на текста е българската аудитория. Статията се опитва да говори върху един от модерните проблеми на нашето време, търсене на идентичността, чийто корени в исторически ракурс би следвало да се отнесат тъкмо към революцията от 1917 година.

Според автора българската душевност добре познава изгнанието, то е запечатана в българската лирика. И за да ни изясни семантиката на руското скиталчество той предприема манипулативна екскурзия из българската лирика. Статията е колаж от цитати на 18 български поети, в които се открива образът на странника в различни хипостази - от този на хайдутина, юнака-изгнаник, бездомния воевода-скитник до самотния лирически герой на символизма.

Изграждането на идентичност "по аналогия", особено когато съпоставящият ракурс е неясен, е опасна аналитична процедура. За Серапин основните образи на Ботевата лирика се оказват "скиталците" (срв. преводите му "юнак-изгнаник", "бездомный скиталец воевода", "гайдук-сиромах"). Именно сега русинът разбира душевността на лирическия герой, напуснал бащиния дом ("Не плачь, о мать, и не тужи"). По-нататък авторът открива знаците на българското "скиталчество" в поезията на Ив. Вазов, Хр. Ботев, Ст. Михайловски, Ц. Церковски, Д. Подвързачов, Трифон Кунев, П. Яворов, Пенчо Славейков, Т. Траянов, Л. Стоянов, Венко Тинтеров.

Дори и за непрофесионалния български читател е ясно, че предлаганият типологичен прочит е "о-странностен", паралелите, които се извеждат между "руско" и "българско", са непривични за българския "дух". За неговата прагматична менталност "скиталчеството" е неприсъщо (срв. "скиталчество" и "нашето "гурбетчийство"). Неудачна е и избраната типологема - славянството - като пресупозиция за проявата на общо-идентичното.

Българският поет се мисли като руския - в неговата пророческа мисия и служене на родината - чрез жертвен отказ от съвместен живот с тези, които водят родината по пътя на неправдата. Така се концепира един виртуален "славянски"

поет, при който отчуждението и чужбината стават особена форма на служене на род и родина.

Двойката Хр. Ботев - Ив. Вазов се припознава през традиционната за руското съзнание опозиция интелигенция - народ. Тези имена символизират двойния стремеж и двойното движение на приобщаване на народа към върховете на културата (Иван Вазов) и стремежа на културната душа да се потопи в ниското (Христо Ботев). За руските емигранти обаче пропастта интелегенция - народ не е характерна за България. Според тях българската интелигенция се отличава от руската с присъщия си патриотизъм, приспособимост към практическата страна на живота и национална пристрастеност или, казано по друг начин, за нея "са характерни сърдечност и европеизъм".

Реферирането на собственото скиталчество към българското емигрантство от епохата преди Освобождението говори за непознаване на неговите основания и прояви. То е продиктувано от желанието на емигрантите да уподобят себе си на нещо, познато на българите. Ето защо те се опитват да манипулират срещата - българите трябва да припознаят в руските бежанци "свои двойници". От тази гледна точка приемлив е само анализът на Вазовата емигрантска лирика. А при символисткото "скиталчество" е "забравен" и трафаретът, обиграването на определен репертоар от знаци, изобщо присъщи на тази поетика. На места Серапин некоректно разрушава иманентността на българския текст, за да докаже тезата си, от Вазовата ода "Левски" той превежда единствено стиха "Девет годин той скита се бездомен".

Предложеният от автора *антологичен ракурс* към българската лирика е манипулативен, руският читател не познава тенденциите в развитието на нашата литература. "Българското" в по-голяма степен се оказва "близко", "сродно", отколкото "чуждо" и "различно". Липсващият коректив налага зададената идентичност като ценностна. Така искреното желание да обясниш и преведеш "себе си" на другия, довежда до обезличаването на чуждото като различна идентичност.

След 1922 година започват да излизат и *съвместни периодични* издания, в които диалогът с чуждото не е толкова обективиран, а се мисли като взаимност, влизане във връзка, отношения "между" ние и вие. Едно от тях е списанието "Изгнанник"[10]. Авторите му принадлежат към младото поколение руски емигранти. То е обърнато едновременно към българския и руския читател, редакционната статия "Към братския български народ" е на български и на руски език. Доминиращата визия за България - чрез нейната история - през дните на турското владичество я прави "родна сестра" на днешна Русия. Освен чрез патоса за великото славянско семейство, стихотворната продукция не е обвързана с емигрантската тема. В този смисъл заглавието "Изгнаник" колебае читателския хоризонт. За сметка на това навлизат теми от съвременния български живот, "борбата с детската престъпност в България" се дискутира на цели две страници, или се информира за съвместни културни прояви (създаване на дружеството за обединение на славянската младеж, с председател българин). Списанието публикува руски преводи на откъси от стихотворения на Д. Дебелянов и на П. П. Славейков, тематичния диапазон на които - самота, безмълвие, сън - биха били близки на руските читатели. Т.е. оформя се текстови масив, който би бил еднакво комуникативно адекватен и за българи, и руснаци. В него отсъстват традиционните руски въпроси и рефлексии, търси се по-скоро емоционалното преживяване. Текстовете се отнасят сдържано към проблемната културна ситуация на емиграцията.

Един по-различно диалогизиране на българското откриваме в списание "Балкански журнал" (1922 - 1923), фактическо приложение на "Изгнаник". То си поставя за цел да обедини враждуващите политически фракции и да събира средства за подпомагане на руските бежанци. Може би последното е наложило и една по-различна издателска стратегия от останалите емигрантски издания: то *единствено* се списва едновременно на руски и на български език, т.е. ориентирано е към двете аудитории. "Свое" и "чуждо" се съв-

местяват през идеологическия код на славянската идея, но двойната рецепционна концепция на списанието е противоречива.

Тук откриваме стихотворения на Л. Столица, Ал. Фьодоров, Н. Зубов, Н. Мазуркевич. Те никога не са били сред руския поетически елит, стиховете им предлагат несъмнено шлифован поетичен език, традиционна метафорика и поетическа символика. Но онова, с което произведенията им и днес вълнуват, е искреността на чувството, породено от липсващото Родно; елегичното настроение ни потапя в атмосферата самотничество, на горест и печал, на тъга и страдание. Срещу тях в списанието се появяват български произведения, които са не по-малко искрени в съчувствието си към съдбата на прокудените, но поетичната немощ на българските творби в този непосредствен компаративистичен контекст е очевидна.

Независимо че списанието има претенциите да представи на руската аудитория актуалната българска литературана ситуация, вниманието е насочено към автори, които не са от поетическия елит на българския художествен живот. Някои от тях, като Цанко Церковски и особено Стилян Чилингиров сътрудничат почти във всеки брой на "Балкански журнал".

Макар че през 1921 година излиза четиритомно събрание на неговата лирика, по това време Ц. Церковски не е актуален поет, в литературното съзнание на българите той ще битува със своята социална поезия от края на предходния XIX век. Така че насочването към него е по-скоро конюнктурно, доколкото по това време той е министър в земеделското правителство.

Изключително продуктивен поет, прозаик, публицист, библиограф, Ст. Чилингиров е по-скоро културен деятел, отколкото значима литературна величина и най-вероятно е привлякъл вниманието на руските емигранти с патоса на своите славянофилски идеи. Впрочем от това сътрудничество ще начене и трайната му дружба с руския поет Ал. Фьодо-

ров. В този ракурс навярно трябва да се интерпретират и първите опити на Фьодоров за превод на български поети. Той представя на руския читател не само Церковски и Чилингиров, но и Елин Пелин, и Константин Тодоров[11]. С други думи, представянето на "българското" и диалога с него по страниците на "Балканский журнал" през неговото две годишно съществуване е пресупозирано от социално-идеологически, а в много по-малка степен от културно-художествени стратегии.

И така, в това движение от незнание към запознаване и тълкуване може да се набележи определена логика в търсене на код за възприемане и осмисляне на другия.

В началото представата за българина е литературна: той е видян през Тургеневото творчество (образът на изгнаника Инсаров) или през Есениновите утопични поеми: българското село и българския "пастир" (но не и на българския овчар) е погледнат през образите на руското село. На България се набавя статут на идиличен топос, един от локусите на славянството. Попадайки в България емигрантите неочаквано за себе си откриват много паметници, свързани с Русия, улици с имена на руски дейци, общност на езика, добро отношение сред хората, близост в религиозното, което ги тласка да виждат в другия сходното, а не различното. В този аспект опозицията свое-чуждо се клонира в наше/не-наше. Така "наше" може да бъде и чуждото".

Първоначалната образна матрица обаче е твърде книжна за да бъде вярна и е по-скоро проява на характерния за руското национално съзнание стремеж към обединение на емпиричното и метафизичното пространство, поне така се мисли Русия. С течение на времето руската визия за България се променя. Идеалният славянски локус изчезва от текстовете на емигрантите. Вероятно самите те усещат собствената си херменевтична неадекватност. Загърбили високия литературен език, те се опитват да попълнят липсата и ...прибягват до карикатурите в таблоида "Папагал"[12], където България е представена като инвалид, безнога, от всички забра-

вена, със скръбен взор, самотна, без надежда. Дали само защото в нейната слабост, изолираност и изтерзаност те откриват собствената Родина, разрушената руска държавност, страдащата и слаба Русия. Или защото подобна трансформация, насочена към съединяването на емпиричната и метафизичната България би могло да бъде дело единствено и само на българското културно съзнание, на отсъстващата, уви, "българска идея".

## Бележки

1 Вж. **Хр. Манолакев, Г. Петкова**. "Руската София" - несъстоялата се емигрантска столица? - Литературна мисъл, 1994, № 3.

2 В редакционната статия на първата книжка - "К старым и новым читателям "Русской мысли" - се подчертава, че задачата на изданието е да "бъде орган на свободната руска национална мисъл - политическа и културна". - Русская мысль, 1921, № I-II.

3 **Радославов, Ив**. Современная болгарская поэзия. - Русская мысль, 1921, № V-VII; **Грабар, А**. Археологическая хроника Болгарии. - Пак там; **Попруженко, М**. Иван Вазов. - Русская мысль, 1921, № X-XII.

4 Русские сборники. (Под ред. профессоров Э. Д. Гримма и К. Н. Соколова). София. Кн. 1, 1920; кн. 2, 1921.

5 **Силянов, Хр**. Болгария и стремление России к проливам. - Русские сборники, кн. 1.

6 **Парчевский, К**. Русские беженцы в Болгарии. - Русские сборники, кн. 2.

7 **Леонтьев, К**. Византизм и славянство.- Русские философы. Антология. М. 1993.

8 **Ивинский, Б**. От редактора. - Русские в Болгарии. София, 1923.

9 **Яворов, П**. Беженцы. (Перев. С. Серапин). - Пак там.

10 Изгнанник. (Периодический литературно-художественный журнал.) София, 1921. От списанието излиза само една книжка.

11 Балкански журнал, 1922, № 6.

12 **Ивинский, Б**. Среди братьев. - Русские в Болгарии. С., 1923.

# Образът на България и българите в немски пътеводители. От 1980 до наши дни

**Жанет Илина**
Бургаски свободен университет

Балканите - това беше за нашите прабаби и прадядовци, а може би и за нашите баби и дядовци един колкото далечен, толкова и загадъчен свят. Употребяваната през 1876 г. от Бисмарк фраза, че Балканите не струват колкото костите на един единствен померански гренадир, е придобила широко разпространение. От едно географско понятие се получава политически плакат.

Съжаление събужда фактът, че понятието "Балкани" в европейското съзнание се асоциира с непроходими планини, които заради присъствието на бандити , предизвикват чувство на несигурност, а да не говорим и за вампири (цит. по Карл Лот Ранкин, някогашен посланик на Америка в Югославия). Освен това от гледна точка на представителите от Централна Европа, Балканите означават мръсотия и безпорядък, нехайство и продажност, ненадеждност и покорство. Там, където започват Балканите, прекъсва европейската законност.

Към тези Балкани, чийто образ е изпълнен с ярки багри, мрачни акценти и повече контрасти, отколкото хармония, принадлежи и България" (Екерт, 1984:12. Всички цитати са преведени от автора на статията.)

Така започва един от пътеводителите, издаден през 1984 г. в Мюнхен. Началото бележи стереотипното мислене на европейците за Балканите в исторически план. За съжаление тези стереотипи преследват Балканите и България до наши дни. Обвързването със стереотипи означава определен начин на мислене или на поведение, водещ до създаването на предразсъдъци и едновременно с това опростяване на оцен-

ката. Възникването им до известна степен улеснява ориентацията в обкръжаващия ни свят. Понятието "стереотип" може да бъде използвано по отношение на изказването или вече казаното, ако на мястото на многозначните интерпретации за дадени исторически моменти се появи обобщаващ, еднозначен и единствено възможен смисъл на изказването. Изглежда стереотипите остават в техния смисъл винаги ограничени по отношение на слово- и звукосъчетанието. Те звучат простичко и достъпно като определение за някаква даденост или процес. Обвързаността им с исторически моменти и географски понятия, както е в случая, ги прави устойчиви и трудно оборими.

Образът като понятие препраща към една изпълнена с историчност структурирана цялост, състояща се от отделни и колективни изказвания, към едно изключително комплексно взаимодействане на представи за другонационалното. "Тези представи, които в своя изказ могат да се отнасят към всички сфери на описаното в качеството му на другонационално (от описанието на ежедневното до особеното обозначение например на една национална литература или национална култура), са включени в един исторически процес на литераризирането и социализирането. По пътя на комплексното разглеждане на този процес могат да се разяснят предпоставките за генезиса, вида и въздействието на тези представи... и да бъдат от полза за изследването на... чуждостта" (**Фишер**, 1987:67).

Преходът от мислене в стереотипи към изграждане на определени образи, представи за другите, според мене, е много важен и твърде труден. Освобождаването на определен образ от натрупали се през годините предразсъдъци, неговото изчистване от клишета и преднамереност, е най-добрия начин да кажем, това са те или това сме ние. Това, разбира се, не означава, че образът придобива непременно само положителни качества. Изследването на начина на образуване на подобни представи за "другите" и "другата страна" си заслужава, а още повече промяната на тези представи.

Във всеки случай излизането извън националната рамка при изследвания на различни художествени форми означава стремеж към интеркултурно сравнение, което само по себе си е вече предмет на компаративистиката.

Изборът на тази тема беше обусловен от мотива, че пътеводителят като тип литература е лесно достъпен за голям брой читатели. Освен това той представя в много сбита форма информация от географски, общ, битов и културен характер. Изборът на тази информация зависи до голяма степен от автора, достъпа му до литература, личните му впечатления и придобит опит, субективната му нагласа, желанието му да представи информацията такава, каквато е.

Представата на немците за България и българите в днешно време е резултат от информация, получена от учебниците по история и география, от социални контакти, от радио- и телевизионни предавания със съответен коментар, от вестникарски статии, интернет и български литературни произведения. Последните имат заради спецификата си по-ограничен читателски достъп. Тази констатация ще подкрепя, като цитирам проф. Елке Менерт, която, идвайки през март тази година да прочете цикъл лекции пред студентите от специалността Приложна лингвистика в Бургаски свободен университет за проблемите на съвременната немска литература и развитието на компаративистиката и по-специално имагинистиката, преди полета потърсила в няколко берлински книжарници немска литература за България и българите, както художествена, така и публицистична. Учудването ѝ било голямо, тъй като тя открива само две издания, литературни очерци, представящи страната ни в негативна светлина. Приликата на тези две издания със стереотипните представи на немците за България и българите, кореспондиращи с по-горе изложения цитат, е голяма.

Този факт ме наведе на мисълта да направя един обзорен преглед на издадени през последните двадесет години в Германия пътеводители за България и да проследя развитието на образа на България и българите, такъв, какъвто го

възприемат немците, вземайки в ръка един пътеводител, още повече, че този публицистичен жанр почива от една страна върху доста обширен фактологичен материал, а от друга - като комуникативно намерение, върху оценката на автора от видяното, преживяното, различното, другото в чуждата страна. Тези оценъчни представи се базират подсъзнателно върху сравнението между познатото, своето и другото, чуждото. Допирът с тази "чуждост", с тази "другост", прекарана през призмата на своя личен опит и познания, води до определена оценка, до създаване на личната представа за "другостта". И не без основание можем да кажем, че "представите от заобикалящия ни свят, от нашето обкръжение са резултат от нашето непосредствено възприятие. Останалото е образи и идеи, получени по опосредствен начин, които ние с лекота привнасяме към общата ни представа, без тя да отговаря на личния ни опит и познание." (Данова, 1995:5) Точно това привнасяне на образи и идеи се наблюдава най-вече в пътеводители, оформящи общата представа за чуждата страна и нейните жители, без съответният читател да има предварителен определен културен опит и задълбочени познания за тях. Този "културен опит представлява конфронтацията с възможните (пропуснатите) алтернативи спрямо собствената жизнена практика в обществената действителност и обосновава като такава контролиращия ретроспективен поглед върху света и нашето собствено самопроектиране." (Круше, 1985:57).

Материалът за изследване е взет от:

1. Bulgarien, Taschenlexikon, Leipzig 1983.
2. Eckert, G., Bulgarien, DiMont Kunst-Reiseführer, Köln 1984.
3. Reiseführer Bulgarien Polyglott, München 1988/89.
4. Bulgarien, Reisen mit Insider-Tips, Marco Polo, Ostfildern 1997.
5. Reisewörterbuch, Bulgarisch, PONS, Stuttgart 1998.

Посочените пътеводители като проявя на публицистичния жанр носят предимно информативен, познавателен, популярен и рекламен характер. Съдържателно те са структу-

рирани приблизително еднакво. Повечето пътеводители отправят към читателите си посланието "Открийте България!" или "България може да бъде все още преоткрита". Този в известен смисъл възторжен апел има за цел да привлече вниманието и интереса на читателя, да го накара да се замисли да посети една все още "непреоткрита страна", като другото, необичайното, непознатото са първостепенна мотивация за едно подобно пътуване. Структурата на пътеводителя е предопределена: историческа част, географски данни, ландшафт, климат, население, исторически забележителности, курорти, национална кухня, национални обичаи и традиции и др. Формата може да бъде различна. Някои пътеводители представят своята информация в азбучен ред, като речник с основни понятия на български език и кратък граматически справочник, един вид тематичен разговорник с най-често употребяваните фрази. Други пътеводители предлагат български реалии, изписани на латиница, особено имена на градове и исторически забележителности.

Стилът на езика във всички пътеводители е преобладаващо неутрален, носи констативен характер, без излишна експресивност, с изключение на уводната част и подзаглавията на отделните глави, където в по-емоционална форма читателят се подканва да посети тази страна: "Поглед върху един чужд свят", "От траките до народната демокрация", "Тихият свят на манастирите", " Черноморското крайбрежие - нещо повече от плажови ивици", "Отвъд ястията на скара", "Историята да се види и преживее", "Червени скали, зелени планини, бял пясък", "Само не!" (И в България има неща, както и в други страни, които е по-добре да се избягват) са примери от посочените пътеводители, от които може да се извлекат елементи от загатнати представи, че България е страна със стара и богата история, че природата е красива, че си струва да прекараш ваканцията си на Черно море, че България е друга, различна от родния край, докато се стигне до призива "Само не!" с нотки на предупреждение. Това предупреждение е свързано с увеличаващата се прес-

тъпност през последните години ("Малки и големи крадци"), с езика на жестовете ("Клатенето на главата"), с нерегламентиран обмен на валута ("Обмен на черно"). Въпреки критичния тон на предупреждението, то не звучи отблъскващо, страховито, а по-скоро превантивно. Различното, необичайното се разглежда в детайл. В повечето случаи сравнението между своя и чуждия бит е представено като констатация на особеностите: "В България се пуши много. Местната тютюнева промишленост има традиции. Често ще ви спират на улицата с въпроса "Имате ли огънче?" "Ако сте поканени в къщи, това означава, че ще ви нагостят. Ако вече сте се нахранили и не искате повече, не изяждайте всичко, което ви се поднася, както бихте го сторили у дома, а оставете нещо от яденето в чинията." "Алкохолните напитки в България се предлагат с определен грамаж: 50 и 100 г. Ако си поръчате една ракия, ще получите чаша от 100 г, количество равняващо се на 5 малки немски ракии." Последните примери показват, че всяка една специфика се поднася в сравнение. Своето, познатото, се явява като една изходна мерна единица спрямо другото, непознатото.

За разлика от препоръките за начина на поведение, които се дават в пътеводителите, в пъретводителите обикновено се говори за България като страна, която си струва човек да посети. Образът на страната е изчистен от исторически клишета и предразсъдъци. Природните дадености, българите и техните обичаи и традиции, пословичното им гостоприемство, въпреки временните трудности в социален и икономически план, се явяват предимство. Осезателно се чувства отношението на авторите на пътеводителите към предмета на описание. Независимо от историческия момент, преди 1989 г. или след нея, за България се говори - няма да бъде пресилено казано - с чувство на обич.

България е една страна "между", по природа, култура и география една страна между Ориента и Европа, което се е отразило върху историята и обществото. Това междинно положение е способствало България да се превърне в пъстро хранилище на раз-

лични културни и обществени прояви. (**Редлин**, 1997:5)

В България няма гражданска война, туристите не са заплашени от отвличане и атентати. И колкото и да са притиснати от икономическите проблеми, българите ще ви посрещнат с гордост - и със своята може би най-мила черта: едно неизчерпаемо гостоприемство. (**Редлин**, 1997:7)

Българските манастири са израз на единствена по рода си връзка между природата, културата, религията и историята. (Редлин, 1997:9)

...пътуването до България е като откриване на нещо ново, при което многократно си задаваш учудено въпроса, защо не си чувал по-рано за тази художествено-културна (а даже и природна) кулминация. (**Екерт**, 1984:10)

На Балканите години наред са взаимодействали човекът и природата, за да направят живота на ад. Римляни, готи, хуни, авари, славяни, маджари, византийци, татари, турци, венецианци, австрийци, руси и немци са преминали през тази планина, като са плячкосвали и убивали. Историята на Балканите е хроника на жестокости (цит. по **Щилман**, 1965).

Но има и една друга страна, която не се подценява:

Балканите са една част от Европа, но са по други от Европа: немирни, бедни и упражняващи насилие... Тук хората са били необичайно силни и смели, но все пак победени. (**Екерт**, 1984:12)

И последен цитат от края на DuMont-пътеводителя, озаглавен "Сбогуване за нови срещи":

Толкова е ясно: Колкото и чужди за централния европеец да са архитектурата, стенописите ..тук се е развило изкуство извън влиянието на Западна Европа, което в същината си не е екзотично-ориенталско, а европейско.. Допълнете образа (на България) от собствения мироглед! Опознайте България такава, каквато аз Ви я описах и каквато Вие сте я преоткрили и почувствали! (**Екерт**, 1984:265)

Наред с критичния, предупредителния оттенък в представата за България и българите, не може да ни убегне от погледа факта, че най-често пътеводителите изразяват възторг от природата и хората, възхищение от архитектурните и историческите паметници, и не на последно място едно истинско съчувствие, съпричастие за несгодите от гледна точка на историята и съвремието. Искрено ще призная, че този положителен поглед върху образа на България и българите в немските пътеводители ме учуди и зарадва едновременно. С присъщата за балканеца мнителност и подозрителност очаквах да срещна далеч по-критични и негативни оценки, доста по-черни краски в описаното. Не мога да не призная, че в повечето случаи е подходено обективно, без преукраса, изграден е един образ на страната и хората, какъвто ние според нашите усещания бихме създали, познавайки себе си най-добре. Остава само да си пожелаем нашите очаквания в този смисъл да се сбъдват по-рядко.

## Литература


**Данова**, 1995 - Данова, Н. Представата за другите. В: Представата за "другия" на Балканите. Академично издателство "Марин Дринов", С. 1995.

**Екерт**, 1984 - Eckert, G. Bulgarien. DuMont Kunst-Reiseführer. Köln, DuMont Buchverlag, 1984.

**Круше**, 1985 - Krusche, D. Fremde als Metapher. In: Zur Hermeneutik kulturräumlicher Distanz. München 1985.

**Редлин, 1997** - Redlin, S. Marco Polo. Bulgarien. Reisen mit Insider-Tips, Mairs Geographischer Verlag, Ostfildern, 1997.

**Фишер**, 1987 - Fischer, M. S., Literarische Imagologie am Scheideweg. In/ Erstarrtes Denken/ Studien zu Klischee, Stereotyp und Vorurteil in englischsprachiger Liretarur. - Tübingen, Narr, 1987, S. 55-71.

**Щилман**, 1965 - Stillmann, E. Balkan, in der Reihe "Life - Länder und Völker", Time-Life International, 1965.

# Образът на "турчина" - между Ренесанса и Просвещението

**Рая Заимова**
Институт по балканистика, БАН

Образът на "турчина" е многократно разглеждан в научната литература. В последните години акцентът в изследванията пада преди всичко на стереотипи от XIX-XX в. и помалко се обръща внимание на предходните векове.[1]

Когато в края на XX век се връщаме назад във времето, за да анализираме отделни образи на народи, с които съдбата на Балканите ни е свързала пряко, следва най-напред да дадем дума на онова, което е било в началото.

След османските завоевания на Балканите мюсюлманинът става тъждествен с "турчина" или по-скоро "турчинът"— завоевател става обобщено понятие за всички мюсюлмани от Изтока. След последните кръстоносни походи на Балканите във френския език се появява и затвърждава изразът "силен като турчин". Наред с това западноевропейската книжнина от XVI в. отделя много повече внимание на падането на Цариград в 1453 г. и на издигането на османската сила на европейска територия, отколкото на откриването на Америка.[2] Тази хуманистична литература на Запад формира свое виждане за "турчина". От една страна то е реално и подбудено от впечатленията на преките участници и свидетели на завоеванията на Балканите. В пътеписната и мемоарна литература, чиито автори са имали допир с "турчина" и неговата среда, създаденият от тях образ е неминуемо свързан със завоеванието, насилието и подбуден от една сравнително нова и непозната религия. "Турчинът", "държавата на

турчина" или "Бичът Божи" постоянно присъства и у по-късните писатели от XVII в., които се основават в разказите си на свои предходници - очевидци.[3] Въз основа на тях са изградени и плановете за нови кръстоносни походи, чиято слава в Италия и Франция е най-силно изразена и запазена. В този смисъл, са написани историографските творби на тема "Великия турчин" (т.е. султана) и неговата империя. Информацията в тях е подсилена и от всякакви писмени свидетелства на времето, които показват неизменната борба между Добро и Зло, между християнство и ислям.[4]

Този стереотип се допълва понякога от някои западни книжовници (Гийом Постел, Савари дьо Брев, Антоан Галан), наели се с трудната задача да изучават и изследват езиците и културата на източните народи. "...Ние не познаваме съкровищата на чуждата нация, а ги държим в сянка. Ние не си даваме сметка, че онова, което притежаваме, не го познаваме изцяло или дори частично." - така начетеният ориенталист и посланик Савари дьо Брев формулира в края на XVI в. своето виждане, което на друго ниво, в пътеписите му, остава традиционно и отрицателно, вдъхновено от идеята за унищожаване на "турчина" и голямата му империя.[5]

От друга страна, образът на "турчина" добива по-различни измерения в рамките на художествената литература и театър. Смята се, че пиесата със заглавие "Султанката" на Габриел Бунен от средата на XVI в. е първата театрална творба, подбудена не само от капитулациите (търговските договори) между Сюлейман Великолепни и Франсоа I, но и от жестоката разправа в султанския двор по повод на наследството на трона. Към кървавите нрави и убийството на Сюлеймановия син се прибавя умелото интригантство на "забулената" жена. Тя е известната Роксана, която е център на драматичното действие. Османската реалност е претворена в класицистична трагедия, чийто завършек с царството на сенките предопределя съдбата на героя и показва безизходицата.[6]

По образец на Бунен през XVI-XVII в.се създават редица други художествени произведения, които поднасят на за-

падната публика реални образи, подсилени и подплатени от идеите на класическата ренесансова естетика. Паралелно с това, черпейки донякъде от тогавашната западна историография, се оформят конкретни образи на султани. Една голяма част от историческите произведения поместват хронологията на султаните като продължители на императорите от Изтока. С други думи, Османската империя е реално схващана като новата империя, наследница на източно-римската или на Византия.[7] В този смисъл, информацията за султаните е подредена в контекста на останалите съвременни владетели в Европа, включително и на папите. Безспорно отрицателното виждане на западния християнин спрямо "турчина" - владетел не подминава и авторите на художествени творби. На това ниво изпъкват само определени и известни султани, най-вече Мехмед Завоевателя и Сюлейман Великолепни. Последният циркулира в комбинация със султанката Роксана и към XVIII в. образът му почти избледнява, за да отстъпи място единствено на "забулената" жена, която от зла съперница и интригантка се превръща в страстна любовница и авантюристка.[8]

Колкото до Мехмед Завоевателя, то нещата са по-различни. От Новелите на италианеца Бандело от XVI в. до историята на французина Гюе от XVIII в. се натъкваме на един специфичен образ на султана. За една част от творците той е варваринът, който по нечовешки начин убива няколкомесечното си братче, за да не му бъде конкурент за престола. Известната традиция в султанския двор не убягва на Мехмед. Разказите по тоя случай са много подробни и наситени с напрежение, особено когато сърцето на малкото дете е посмъртно извадено. Трагизмът се подсилва и от зверския смях, който се разнасял от доволния Мехмед, "по-брутален от мечките, тигрите или лъвовете".[9]

Съвременните изследвания показват, че султан Мурат съзнателно е оставил завещание, оставяйки престола си на Мехмед с цел да избегне разприте между наследниците и султанките.[10] Това означава, че западните автори (Монтен,

Лаварден и други от XVI в.) извличат, подсилват и наблягат тенденциозно на жестокостта на Мехмед, който, според тях, едва дочакал смъртта на баща си, за да пристъпи към ликвидиране на малкото си братче.[11]

В подобна светлина го виждаме и в цикъла с християнската принцеса Ирена.[12] Противно на традиционното отношение към жената-християнка Мехмед изпитва човешки чувства към младата и красива Ирена. С нея присъства на конни състезания, за нея украсява палата си с произведения на изкуството. Захласнат и омаян от любов към нея, той предизвиква недоволство всред обкръжението си. "Целият свят трепери от него, а той живее в обятията на една християнска робиня." - възкликва един еничар. Когато упреците и заплахите към него за изоставен дълг зачестяват, султанът обезглавява публично любимата си.[13]

Този изваян от западните автори стереотип на Мехмед Завоевателя не граничи с реалността. В османо-турските извори не се съдържа подобна информация.[14] Съдейки от анализа на Й. Хамер, направен по всякакви извори, най-вече западни, излиза, че за Мехмед са написани умишлено всякакви небивалици. Редица автори като Пауло Джовио (XVI в.) са склонни да търсят положителните черти на султана, вкуса му към езиците и изкуствата, та дори да го сравняват с Александър Велики.[15] Противно на това гледище, още по времето на Мехмед, в западната книжнина, са зациркулирали всякакви мълви и легенди с цел да се подсили злосторният нрав на завоевателя. Според Й. Хамер италианецът Николо Спандугино е този, който е преувеличил, разпространил по книжовен път всички злини свързани със Завоевателя.[16]

Колкото до византийската принцеса Ирена (или Ирина), то такава в действителност е съществувала. Тя е дъщеря на Йоан V Палеолог, но е живяла около сто години преди Мехмед.[17] Това означава, че името ѝ е използвано заради императорската фамилия.

Съвсем различен Мехмед срещаме във Волтеровото изложение на "Есе за нравите", където покварените нрави на

християните са в съзвучие с тези от Изтока. Разсъждавайки по новоизлезлите във Франция турски летописи на Димитър Кантемир[18] просвещенецът отхвърля всички митове и легенди, свързани с великия султан. "Един гръцки монах и един латински монах пишат, че Мехмед II е подложил на унищожение целия град Константинопол. Тия историци са преписвали от мизерни басни, а речниците в Европа ги повтарят. Проверете в истинските турски летописи, събрани от принц Кантемир, и ще видите колко тия лъжи са смешни."[19] Използвайки писанията на молдовския книжовник, Волтер се вписва в очертаната по негово време картезианска идея за търсене на "истината", загърбвайки мълвата, легендата и неправдоподобието.

Мехмед е атрактивен не само защото е превзел Цариград, но и защото е полухристиянин, с широки познания по литература и изкуство, по чужди езици. Оттук следва и търсенето на баланс между положителните и отрицателните качества на султана, между заложеното варварство и оправданието му. Най-завършен вид добива Волтеровият словесен образ, когато в края на дните си Мехмед иска прошка от Бога за сторените през живота си злини. Тази постъпка, както и редица други, Волтер не пропуска да противопостави на нравите на християнските принцове, които никога не били давали изява на подобни чувства и откровения.[20]

Волтеровият стереотип не се покрива с онова, което ни поднася по същото време театралната сцена. В творчеството на Удар дьо Ла Мот - и по-специално в пиеси с музика и танц - се появява един нетипичен до това време "турски" елемент.[21] Той е лишен от агресивност и злонамереност. Вестник "Mercure de France" от януари 1736 г. съвсем точно характеризира новопоявилия се султан в пиесата "Скендербег": "Трябва да признаем, че (този султан) е с много меки нрави. Със сигурност може да се каже, че в историята на Османската империя няма друг подобен." Затова и в течение на целия XVIII в. се реализират около 30 представления по образец на творбата от Удар дьо Ла Мот.

Султанката Роксана отново е основното ядро, около което се задвижват съдбите на останалите герои. В пиесата "Мехмед II" (1747) тя е довереница на султана, който, отегчен от много войни, търси обич и човечност. Мекият му нрав издава "любов, която е в мир с всички сърца".[22] И тъй Злото и кървавите нрави са заличени и отстъпват място на човешки качества. Султанът не остава верен на службата си и не убива любимата си християнска робиня Ирена. Образът му е облагороден, същността му на кървав завоевател е загърбена. Любовта на Мехмед е споделена и той търси семейството на любимата си, за да поиска ръката ѝ. В духа на просвещенската естетика султанът изказва мисълта, че "истинското щастие не е в победата, нито в терора, който следва... Откакто обичам, не мога да се разпозная... По-рано се виждах сам всред хората."[23]

Примерите, които дадох, определят основните черти на "турчина", които търпят еволюция на западна почва. Те са подчинени и вдъхновени не само от действителни събития и явления, но и интерпретирани от идеите на времето. Последните създават стереотипа на крайно жестокия "турчин", станал класицистичен герой в духа на ренесансовото мислене. Ако образите от древна Гърция и Рим се свързват с отдавна минали времена, то "турчинът" привлича с трагизма на времето. Отрицателното и пренебрежително виждане спрямо чуждия и варварски нрав изглежда незаличимо, докато Европа изживее имитацията на класицистичната трагедия. Образът на "турчина" става символ на една отдалечена реалност, на един чужд свят, за да се превърне през XVIII в. в символ на лековатия и екзотичен Ориент. Упадъкът на Османската империя бавно, но сигурно предразполага към успокоение и търсене на общочовешки и земни проблеми, оформящи просвещенското мислене. "Трагичната опасност" постепенно избледнява, за да се свърже с ненатрапчивия и незловреден чужд субект, способен да изпитва "любов, [която] е в мир с всички сърца."

## Бележки

1 Tarih egitimi ve tarihte "oteki" sorunu, Uluslararasi Tarih Kongresi 8-10 Haziran 1995, Istanbul; The Image of the Turk in Europe from the Declaration of the Republic in 1923 to the 1990s. Proceedings of the Workshop Held on 5-6 March 1999, CECES Bogazici University **N. Kuran Burçoglu** (ed.), Istanbul, 2000; **Kuran Burçoglu, N.** The Image of the Turk in Europe from 11th to 20th Century as Represented in Literary and Visual Sources. – In: Marmara Journal of European Studies, vol. 7, N 1-2, 1999, p. 187- 202; **Zaimova, R.** Fransiz Oryantalizminin ortaya çikisi ve «oteki» imaji. – In: Osmanli, Ankara, 1999, pp. 302-307.

2 Venezia e l'Oriente fra tardo Medioevo e Rinascimento a cura di A. Pertusi. Firenze, 1966.

3 Авторите са многобройни. Срвн. On Travel Literature and related Subjects. References and Approaches. **L. Droulia** (ed.). Athens, 1993.

4 Théâtre de la Turquie ou sont representées les choses les plus remarquables... par **Michel le Fevre**. Paris, 1688, p. 546.

5 **Zaimova, R.** Les relations de voyage en Orient et le rapport «reve-réalité». – In: Nouvelles approches des relations islamo-chrétiennes à l'époque de la Renaissance. Zaghouan, 2000, p. 143-149. (Fondation Temimi pour la Recherche Scientifique et l'Information).

6 La Soltane, Tragédie par **Gabriel Bounin**, lieutenant de Chasteaurous en Berry. Paris, G. Morel, 1561; **Zaimova, R.** L'image de Roxane et le conflit Chretiens-Musulmans dans le théâtre occidental (XVIe-XVIIIe s.).- In : Chretiens et musulmans a la Renaissance. Actes du 37e colloque international du CESR (1994), Reunis par **B. Bennassar** et **R. Sauzet**, Paris, Champion, 1998, p. 275-292.

7 Срвн. Histoire des empereurs romains en Orient et en Occident, depuis l'empire divisé sous Charlemagne jusques a Rodolphe II. T. 1-2. s.l., Crespin, 1600.

8 **Rouillard, C. D.** The Turk in French History, Thought and Literature (1520-1660). Paris, 1939, p. 421-503 ; Vers l'Orient... Paris, Bibliothèque Nationale, 1983, p. 76-89.

9 **Rouillard, C. D.** Op. cit., p. 525.

10 **Shaw, St.** History of Ottoman Empire and Modern Turkey. Vol. 1. Cambridge University Press, 1977, p. 53-54.

11 **Rouillard, C. D.** Op. cit., p. 466 sq.; За случая вж. и Bréhier, L. Vie et mort de Byzance. Paris, 1948, p. 512.

12 За новелите на Бандело и преводите им на други езици, където се среща този мотив, вж. **Rouillard, C.D.** Op. cit., p. 522-523;

За по-разгърнатия вид на мотива, вж.: L'Etat présent de l'Archipel, troisième partie. A Cologne, François Dubois, 1678, p. 65 sq. ; Mœurs et usages des Turcs, leur religion, leur gouvernement civil, militaire et politique, avec un abrégé d'histoire ottomane. Ouvrage enrichi de figures en tailles douces. T. 1. A Paris, Pierre Mortier, 1747, p. 39 sq. На с. 36-42, в същия том на Гюе, под линия, са поместени стиховете на Ла Ну от пиесата "Мехмед II", 1739 г.

13 Etat présent, Op. cit., p. 83. Анонимният автор на "Etat present..." цитира за свои извори: Крусий, Леонклавий, Николо Спандугино, Пиетро Лукари, Никифор Бодел.

14 За справката, че в османо-турските извори не се говори за любовна авантюра между Мехмед и Ирена, изказвам благодарност на колегата Росица Градева и по-специално на френския османист Никола Ватен от Университета в Нантер. Вж. **Vatin, N.** Sultan Djem. Un prince ottoman dans l'Europe du XVe siecle d'apre deux sources contemporaines. Ankara, 1997.

15 Gli Elogi vite brevemente scritte d'huomini illustri di guerra, antichi et moderni, di Mons. Paolo Giovio, vescovo di Nocera, trad. per M. Ludovico Domenichi. Fiorenza, 1554, p. 193-194.

16 Histoire de l'Empire ottoman depuis son origine jusqu'à nos jours par **J. de Hammer**, trad. de l'allemand par J. J. Hellert. T. 3. 1453-1494. Paris, 1836, p. 290-292.

17 **Радић, Р.** Време Јована V Палеолога. Београд, 1993, с. 192 сл.

18 **Joncquières**, Histoire de l'Empire ottoman où se voyent les causes de son aggrandissement et de sa décadence. Paris, 1743.

19 Цитатът е от предговора на "Историята на Шарл XII", вж. **D. Cantemir**, Historian of South East European and Oriental Civilisations. Ed. By Al. Duţu and P. Cernovodeanu, with a foreword by H. Inalcik. Bucharest, 1973, p. 328.

20 **Voltaire**, Essai sur les mœurs, t. 2. Intr., bibliographie, relevé des variantes, notes et index par R. Pomeau. Paris, Bordas, 1990, p. 817-825.

21 Vers l'Orient... Op. cit., p. 80; Les œuvres du théâtre de La Motte Houdar. Paris, 1730, p. 2.

22 Mercure de France, mars 1747, p. 37.

23 Ibidem.

# Другостта като следствие от изгубената насила идентичност.

## "Записки на еничаря" на Константин Михайлович от Островице

**Веселина Димова**
Институт по балканистика, БАН

"Записки на еничаря" или "Спомени на еничаря" или "Турска хроника" на Константин Михайлович от Островице е най-старото и подробно историческо съчинение в славянските литератури с предполагаема датировка около 1497 г., което отразява завладяването и усвояването на балканските земи от османците през втората половина на XV век. Личността и произходът на негови автор, първоначалният език и облик на съчинението му - познато в 12 ръкописни варианта преди първото му печатно издание през 1560 г., достоверността на изложените в него исторически факти и до днес са обект на нестихващ интерес и дискусии в славистичната наука.[1] "Спомените на еничаря" обаче се оказват и изключително ценно произведение от гледна точка на разкриването на онтологическия и социологическия профил на Другия, на методологическите хоризонти на другостта, по-точно на чуждостта, когато тя е натрапена на индивида от обективните и неподдаващи се на контрол от негова страна исторически обстоятелства.

Авторът на това съчинение - Константин Михайлович от неидентифицираното и досега по местоположението си сръбско средновековно селище Островице - е човек, който почти цяло десетилетие от младостта си е принуден да живее под чуждо обличие, сред чужда по етнически и верски

признак среда и въпреки това успява да запази дълбоко в себе си своята идентичност. Многобройни са примерите в неговата книга, представляваща едновременно историческа хроника, мемоари и публицистично произведение, от които проличава стремежът му да внуши на читателя, че през годините на еничарството в душата си е останал християнин. Той непрекъснато търси случай да припомни своята идентичност и да подчертае, че не се е отказал от нея, когато в съдбоносния избор между живота и смъртта приема чуждото име, вероизповедание и занятие. С подчертано и почти болезнено старание Константин Михайлович излага и съпоставя фактите, които очертават границата между "нас" и "тях", между своето и чуждото в бита и нравите, в религията и бойното изкуство. Колкото и усърдно обаче да прави това от позициите на общността "нас", той винаги остава максимално обективен към всичко - добро или зло - което касае "тях".

Чуждостта на героя в разглежданата хроника парадоксално се сплита с всекидневността на онтологическата ситуация, в която той се намира и която слага неизлечим отпечатък върху социалния му опит. Наложената му принудително другост спрямо предишната му идентичност и спрямо новата среда, към която е задължен да се приобщи, го превръщат в един вид обратно огледало на т. н. "всекидневен човек". Подобна насилствена смяна на идентичността предизвиква сякаш два пъти изживяна другост: веднъж на чужденеца, сблъскал се с нови явления, бит и начин на живот и вторият път - на неумрелия в неговото съзнание друг човек, възпитан в друга вяра и съвсем различно дотогава отношение към света и хората.[2]

Четейки "Спомени на еничаря" на К. Михайлович и написаното само век и половина преди него знаменито съчинение "Книгата" ("Милионът") на венецианския пътешественик Марко Поло, можем да установим един и същ неугасим стремеж у двамата автори да разкажат подробно, точно и искрено всичко, що са видели в коренно различната за тях

нова среда, да разкрият пред читателите си едни съвършено други светове. Едновременно с това обаче разликата между тях е огромна - единият е пленник, принудително адаптирал се към новата среда и насила превърнат в част от нея, а другият - доброволно странстващ любознателен търговец. Прави чест на К. Михайлович - и това е една от изненадите, които той поднася на читателя - че въпреки злощастните за него обстоятелства споделя скрупульозно точно всичко, което е видял, чул, почувствал и преживял в "другия" свят. Това е една ранна предренесансова нагласа на неговия дух, благодарение на която авторът значително изпреварва времето си от гледна точка на своята позиция за света, хората и събитията и проявява една често пъти неразбрана и дори подозрителна за съвременниците си толерантност.

Константин Михайлович изживява мъчителна криза при наложената му от съдбата двукратна за един човешки живот смяна на идентичността с почти противоположните усилия веднъж да запази самия себе си и втори път да се освободи от всичко наложено му или възприето, което му пречи да се възвърне към себе си. Първият път това се случва при заробването и отвличането му в Бурса за да бъде обучен за еничар и вторият - при пленяването му като дребен турски военачалник от унгарските войски на Матияш Корвин. На два пъти той трябва рязко да скъсва с всекидневния опит на две различни в социално и онтологично отношение човешки общности и да преодолява бремето на чуждостта си спрямо другите. Религиозните принципи, традициите, емоциите, унаследените и придобитите навици непрекъснато влизат в противоречие у самия него и го държат в непрекъснатото напрежение на вътрешното самодоказване. Години наред той остава в душата си чужд, съвършено друг спрямо заобикалящата го реалност и това го прави двойно по-наблюдателен, по-критичен и по-предпазлив. Напразно някои съвременни изследователи и преводачи на неговата книга характеризират тази му предпазливост като "егоистична грижа" за собственото му оцеляване.[3]

Защо обаче да не можем да окачествим тази предпазливост на "другия" да запази и скрие своята другост в света, който безапелационно му предписва и урежда съвсем други взаимоотношения и светоглед, като победа на аза? Предпазливостта му в случая не е егоизъм, а добре използвана възможност за самосъхранение - физическо и духовно. Така например, когато в I глава от спомените си К. Михайлович подробно и бихме казали с белетристично умение разказва на читателите за основните начала на исляма, за нравите и религиозните ритуали на османците, той вмъква и пасажа как е трябвало да скрива своята реакция или истинското си мнение за тях в "чуждия" свят. Явно твърде дълго са го смятали за чужденец, макар вече да е претопен в еничарската среда. Ето описанието на тази сцена: "А когато попитах поганците защо палят лоени свещи, нима не би било по-добре да палят восъчни свещи на гробовете на умрелите и в храмовете си, те ми отговориха, че на Бог трябва да се пренася в жертва добитък, а не мушици. И ми казаха още: "Как ти се струва това? Добро ли е или зло?" Отговорих им: "Ако Мохамед е едното добре уредил, то и другото е правилно."[4]

Това е типичен пример за т. н. "кентавричност на другия", на чужденеца, който не скъсва в съзнанието си със своята другост, дори когато попада в обкръжение, противоположно на предишната си среда и убеждения, но предпочита толерантността пред конфронтацията.[5] В описания случай авторът, който е и герой на своето повествование, определено предпочита живота пред смъртта. Не можем да обвиним К. Михайлович нито в ренегатство, нито в позорен конформизъм заради ренесансовото му и изпреварило времето си отношение към чуждите вярвания, обичаи и възгледи, даже когато те му се натрапват. От цитата се вижда, че той не отговаря на директната провокация на събеседниците, питащи го за мнението му и се изплъзва с един доста витиеват отговор. Това не е и липса на смелост, защото при пленяването си - след всички страшни сцени пред вратите на сръбския глад Ново Бърдо - и особено при преминаването на

робския керван от деца и юноши през земите от Сърбия до Мраморно море, (за да бъдат отведени с кораби до Бурса), той яростно се бунтува. Заедно с още деветнайсет други поголеми юноши като него успява да избяга, но само след едно денонощие бегълците са заловени до селището Самоков, близо до София, жестоко наказани и влачени с километри в прахта, завързани за конете на ездачите - една сцена, напомняща по своя ужас поругаването на тялото на Хектор. Животът на оцелелите, сред които е и авторът, е запазен, но при условие, че за тях стават заложници две деца от кервана и при опит за ново бягство те ще бъдат незабавно убити. За К. Михайлович тези заложници не са кой да е, а двамата му помалки братя.[6] Оттук нататък той е вече в двоен плен на другостта - не само желанието да запази собствения си живот, но и страхът за единствените му останали близки същества, е решаващ критерий за неговото поведение през годините на еничарството. Впрочем, смелост и войнски качества не са липсвали и на тримата братя, щом като правят кариера в турската военна йерархия, а най-малкият даже достига до поста "пазител на султанската хазна".

Идентичността на К. Михайлович в обличието му на еничар е постоянно санкционирана и моделирана от поредица задължаващи го действия, които му налага принудителната другост. Безценни за тогавашния християнски свят са всички сведения, които по-късно той дава в спомените си след своето възвръщане към предишния си аз. Никой преди него - все пак това е периодът между 1490 и 1501 г., когато вероятно завършва книгата си - не е давал толкова много данни не само за бойното изкуство и административно-социалния ред на османците, но и за всекидневния им живот, бита, религията, облеклото, талисманите, муските, пазарите, клетвите, дори за психологическите и ментални особености на тези "завоеватели на половината Европа." Дистанцията от позицията на "другия", която никога не изчезва при него, му позволява да бъде не само техен летописец, но при определени обстоятелства - и техен съдник, особено когато трябва

да предупреди християнския свят за изненадите, които го очакват при бъдещите конфликти и комуникации с врага. Една от клопките на "другостта" е псевдоклетвата за вярност към дадената дума, ако мюсюлманинът се закълне над лъжлив свещен талисман. К. Михайлович увлекателно описва малките книжки-светини, наречени Хамаили, на които била изобразена свещената, непобедима в боя сабя Зулфикари на помощника на пророка Мохамед - Али и клетвата, дадена над тях била непоклатима. Съществували обаче и лъжливи Хамаили, направени от парче венециански сапун, които наподобяват истинските. По думите на автора: "на когото искат да вземат главата, на него се кълнат над книги от този сапун направени... на когото така направят, не бива повече на здравето си да се надява, както това се случило на босненския крал," предал се в плен и убит след подобна измама.[7] "Спомени на еничаря" изобилстват с подобни разкази в разказа и изграждат една впечатляваща картина на "другостта", видяна и коментирана от един също така останал "друг" очевидец, временно внедрен в средата на поробителите си. Интересното е, че в неговата информация коментарът е сведен до минимум и на читателя е оставено единствено въздействието на фактите. Авторът избягва тенденциозността и озлоблението, за да изтъкне преди всичко грижата си да бъде максимално полезни на своите и да вдигне пеленатa пред очите им за истинската същност на противника.

Всички по-ранни и съвременни изследователи на книгата и на личността на К. Михайлович се изненадват от тази негова двойственост: от една страна той е обективен и дори толерантен, а от друга страна - споменавайки всеки миг Божието име - постоянно подчертава своята неразколебана през годините на еничарството принадлежност към християнския свят и призовава на борба срещу "поганците": "И затова, почтена и достойна Света Троице (значи е православен - б. В. Д.), молим се на Твоята Свята милост. Помогни на своите християни и осъди проклетите поганци! Амин."[8] Най-често това противоречие в поведението му е обяснявано един-

ствено със стремежа за оцеляване, приспособяване и дори просперираме и по време на еничарството, и по време на не много лесно протичащата му адаптация след това в християнската общност - в Унгария, Чехия, Полша. Досега не е обръщано внимание, че това е всъщност най-характерната черта на принудително натрапената другост, едно средство за противодействие - кентавричността.

Не може да бъде отмината и още една интересна особеност на "Спомени на еничаря", която изглежда свързана с кентавричността сред "другите", но всъщност е свързана и със статута на човека, който след завръщането си при своите тепърва трябва да доказва верността си към християнския свят. Константин Михайлович не премълчава някои положителни страни от социално-административното устройство и порядките в Османската държава - става дума не за споменаваната няколко пъти вече негова обективност, а за съзнателно акцентиране на някои факти. Така например, още в първата глава той съобщава следната изненадваща за читателите си подробност за "поганците": "...Раздават милостиня. На някои роби им съкращават годините на робството, а заслужилите и на свобода пускат, особено ако са големи господари." А по-нататък цитира предсмъртните думи на Мохамед към неговите последователи, които съдържат и отговор, а донякъде и поука за читателите: "Опрощавайте годините на робство на робите, защото не сте богове, че да ги държите до смъртта им в робство. А с това ще се умножавате, защото виждайки вашата справедливост, всеки човек ще се държи за вас и вашето учение ще следва."[9]

Друг подобен пример срещаме при описанието на наказанията, които султанът предприема спрямо своите приближени сановници и висши чиновници, отнемайки им подарените от него имения, ако те се отнасят несправедливо към подвластното им население или имат прегрешения към интересите на войската и султанската хазна: "...А причините, поради които султанът отнема именията на едните и ги дава на другите, се заключават в това, че ако някой причинява на

бедния несправедливост, щом само султанът узнае за това, му взема имението и го дава на друг."[10] Авторът съобщава и за равното правосъдие към всички поданици (гл. 3), за съществуващата забрана да се отнема безпричинно земята на подвластното население, вместо да се облага с данъци и да се обогатява султанската хазна (гл. 38) и т. н. Нека не забравяме, че в XV век тези порядки в социално-административната структура на османската държава действително са валидни, на което до голяма степен се дължи и все още неразколебаната военна дисциплина сред османската армия и успешното завладяване на огромни територии, населени с толкова народи. Загниването през следващите векове на централизираната и пряко подчинена на султана социална система е първият симптом на предизвестената гибел на империята, но това става след времето на К. Михайлович.

Съвсем целенасочено авторът не спестява на своите съвременници картината на османската социална система, защото през изтъкването на смайващите за онази епоха факти за неограничената султанска власт и за уредбата на османската армия и държава, той косвено се противопоставя на безнаказаните своеволия на малките християнски владетели и отделни велможи. Предимството му да оценява и сравнява от позициите на "другия" и през двата периода от живота си му помага да разбере една от най-важните причини за успеха на османското нашествие и да ги направи достояние на християнския свят. Не само стремежът му да се хареса на полския крал Ян Олбрахт (1492-1501), по време на чието управление пише книгата си, но и желанието да се спре османската инвазия и да се освободят покорените народи, подтиква Константин Михайлович да наблегне на силните страни на завоевателите, дори с риска да остане неразбран. Поради същите причини той порицава унгарския крал Матияш Корвин, който по думите му "харчи два пъти повече средства да се бие срещу християнските си съседи, отколкото да организира общ християнски поход срещу поганците."[11] Авторът е вече верен поданик на полския крал и редувайки в

книгата си обективните наблюдения за османските порядки с призивите за борба срещу Османската империя, той фактически призовава към установяването на силна кралска власт, която да се противостои на султанската, към правосъдие и справедливост, печелещи понякога почти толкова влияние и власт, колкото и победоносните битки.

Константин Михайлович не пропуска случай да изтъкне наред със смелостта и войнската чест и доблест. С това той се мъчи да утвърди собственото си чувство за идентичност, поставено на толкова изпитания през бурния му живот. Многообразието на ролите и маските, с които отреагирва на външните обстоятелства, го правят особено чувствителен към въпроса за дълга, в изпълнението на който аза намира така необходимата му опора. Авторът с достойнство подчертава, че когато унгарските войски под водачеството на Матияш Корвин го пленяват като комендант на босненската крепост Звечай през 1463 г., той предава поверената му крепост след продължителна обсада, когато всички възможности за задържането ѝ са вече изчерпани. Това му дава право да заяви: "А аз благодарих на Бога, че с чест се върнах при християните."[12] Същото чувство за дълг ще го накара след години да сподели с тях всички свои знания за уредбата, тактиката, слабостите и достойнствата на османската армия, за да имат неговите едноверци реалните шансове за победа.

Авторът на "Спомени на еничаря" така автентично се вживява в ролята си на "другия", когато пише за времето, прекарано сред "поганците", така старателно премълчава най-интригуващите страни от този период на живота си - например, смяната на името и религията, подчертавайки непрекъснато християнската си принадлежност, че някои съвременни автори дори се усъмняват дали наистина е бил еничар.[13] Нека си спомним обаче факта, че след пленяването си от унгарците, К. Михайлович всъщност не се завръща в истинския смисъл при "своите". Той не попада в сръбска среда, въпреки че запазва непокътнати любовта и интереса си към всичко, що касае сръбската история и съдба. Авторът

отново трябва дълго да се бори и в християнският свят, за да повярват на информацията му и на призивите му за общ антиосмански поход. Защо трябва да им казва цялата истина за своята лична съдба, ако тя е във вреда на благородната цел, която си оставя и може да дискредитира усилията му? Двойствеността на другия, на чужденеца като следваща роля в живота му, го кара да запише спомените си от дистанцията на очевидеца и летописеца, а не на участника, щом сметне за уместно на месата да прикрие това.

Читателят не може да не схване продължаващата криза на "другостта" в душата на автора на "Спомени на еничаря". От горещата молитва в "Предисловието" до последната страница на книгата си, когато изписва неправилно на гръцки думата " Τελλος" (край), той се стреми да бъде в едно и също време обективен и полезен, опростен и правилно разбран от тези, към които счита, че принадлежи завинаги по силата на своята идентичност и вероизповедание. Това е скритата трагедия на един неочаквано за злата си съдба интелигентен и чувствителен човек, който години наред пази надеждата, че един ден ще може без принуда да избере и заяви своя аз. Другостта обаче - въпреки успехите му и сред едната, и сред другата общност - завинаги маркира неговия живот, защото никога не му позволява да се почувства истински свой сред чуждите и го кара чак до смъртта си да се доказва, за да не бъде считан за чужд сред своите.

**Бележки**

1 **Łoś, Jan**. Pamiętniki Janczara. (Kronika Turecka Konstantego z Ostrowicy). - Rozprawy Widziału Filologicznego PAN, LI (51) Warszawa, 1912, p. 1-72; **Tębicki, Wł**. Uwagi nad wydaniem warszawskim Pamiętnikow Janczara. - Biblioteka Warszawska, T. 3, Warszawa, 1845, p. 229-296; **Bylina, S**. Serbski plan wyprawy antitureckiej o tzw. "Pamętnikach Janczara" Konstantego z Ostrowicy. - In: Polsko-jugoslaw.stosunki literackie. Wrocław, 1872, p. 5-25; **Prinzing, G**. Zur Frage der historishen Relewanz der

sogenannten "Türkenchronik" der Janitscharen Konstantin Mihajlović. - In: Rés. des communications. T. 1, Bucarest, 1974, p. 235; **Живановић. Ђ.** На ком језику Константин из Островице писао своју хронику. - Прилози за књижевност, XIV, Београд, 1934, с. 174-180; **Jovanović**, Studija nad językiem Pamętników Janczara" (na podstawie dwóch rękopistów polskich redakcji pierwotnej). - Zeszyty naukowe Univ. Jagellońskiego, CCCLXXIII, Kraków, 1972 и мн. др.

2 **Коев. К.** Метаморфозите на чужденеца. С., 1991, с. 1-17 и сл.; **Тодоров, Цв.** Движението на другостта: "Записки от подземието". - В: Поетика на прозата. С., 1985, с. 154-183.

3 **Живановић, Ђ.** Константин Михајловић из Островице. (Предговор) - В: Јаничарове успомене или Турска хроника. Београд, 1959, с. XXXVIII.

4 **Константин Михајловић из Остовице.** Јаничарове успомене или Турска хроника. Превод и предговор Ђ. Живановића. - Споменик САНУ, CVII. Одељ. друштв. наука. Нова серија, 9, Београд, 1959, с. 4. (Този и всички следващи цитати са от подготвения за печат български превод на "Спомени на еничаря", направен по посоченото издание на САНУ с успореден текст на сръбски и полски език. - б. В Д.) Посочената пагинация съответства на сръбското издание.

5 **Коев, К.**, пос. съч., с. 4-5

6 Јаничарове успомене..., гл. XXVII, д. 36-37.

7 Пак там, гл. II, с. 5-6.

8 Пак там, Предисловие, с. 3

9 Пак там, гл. II, с. 5

10 Пак там, гл. XXXVIII, с. 56; Вж. и Записки янычара, написаны **Константином Михайловичем** из Островицы. Введение, перевод и комментарии А. И. Рогова. Москва, 1978, с. 27-28.

11 Јаничарове успомене..., гл. XXXVIII, с. 39.

12 Пак там, гл. XXXIV, с. 51.

13 **Danti, A.** Ani janczar, ani autor Kroniki tureckiej? (W sprawie Konstantego Mihajlowića z Ostrowicy). - Pamiętnik słowianski, T. XIX, Warszawa-Wrocław-Kraków, 1969, s. 108; Записки янычара... Введение А. Ил Рогова, с. 8-9.

отново трябва дълго да се бори и в християнският свят, за да повярват на информацията му и на призивите му за общ антиосмански поход. Защо трябва да им казва цялата истина за своята лична съдба, ако тя е във вреда на благородната цел, която си оставя и може да дискредитира усилията му? Двойствеността на другия, на чужденеца като следваща роля в живота му, го кара да запише спомените си от дистанцията на очевидеца и летописеца, а не на участника, щом сметне за уместно на месата да прикрие това.

Читателят не може да не схване продължаващата криза на "другостта" в душата на автора на "Спомени на еничаря". От горещата молитва в "Предисловието" до последната страница на книгата си, когато изписва неправилно на гръцки думата " Τελλος" (край), той се стреми да бъде в едно и също време обективен и полезен, опростен и правилно разбран от тези, към които счита, че принадлежи завинаги по силата на своята идентичност и вероизповедание. Това е скритата трагедия на един неочаквано за злата си съдба интелигентен и чувствителен човек, който години наред пази надеждата, че един ден ще може без принуда да избере и заяви своя аз. Другостта обаче - въпреки успехите му и сред едната, и сред другата общност - завинаги маркира неговия живот, защото никога не му позволява да се почувства истински свой сред чуждите и го кара чак до смъртта си да се доказва, за да не бъде считан за чужд сред своите.

**Бележки**

1 **Łoś, Jan.** Pamiętniki Janczara. (Kronika Turecka Konstantego z Ostrowicy). - Rozprawy Widziału Filologicznego PAN, LI (51) Warszawa, 1912, p. 1-72; **Tębicki, W1.** Uwagi nad wydaniem warszawskim Pamiętnikow Janczara. - Biblioteka Warszawska, T. 3, Warszawa, 1845, p. 229-296; **Bylina, S.** Serbski plan wyprawy antitureckiej o tzw. "Pamętnikach Janczara" Konstantego z Ostrowicy. - In: Polsko-jugoslaw.stosunki literackie. Wrocław, 1872, p. 5-25; **Prinzing, G.** Zur Frage der historishen Relewanz der

sogenannten "Türkenchronik" der Janitscharen Konstantin Mihajlović. - In: Rés. des communications. T. 1, Bucarest, 1974, p. 235; **Живановић. Ђ.** На ком езику Константин из Островице писао своју хронику. - Прилози за књижевност, XIV, Београд, 1934, с. 174-180; **Jovanović**, Studija nad językiem Pamętników Janczara" (na podstawie dwóch rękopistów polskich redakcji pierwotnej). - Zeszyty naukowe Univ. Jagellońskiego, CCCLXXIII, Kraków, 1972 и мн. др.

2 **Коев. К.** Метаморфозите на чужденеца. С., 1991, с. 1-17 и сл.; **Тодоров, Цв.** Движението на другостта: "Записки от подземието". - В: Поетика на прозата. С., 1985, с. 154-183.

3 **Живановић, Ђ.** Константин Михајловић из Островице. (Предговор) - В: Јаничарове успомене или Турска хроника. Београд, 1959, с. XXXVIII.

4 **Константин Михајловић из Остовице.** Јаничарове успомене или Турска хроника. Превод и предговор Ђ. Живановића. - Споменик САНУ, CVII. Одељ. друштв. наука. Нова серија, 9, Београд, 1959, с. 4. (Този и всички следващи цитати са от подготвения за печат български превод на "Спомени на еничаря", направен по посоченото издание на САНУ с успореден текст на сръбски и полски език. - б. В Д.) Посочената пагинация съответства на сръбското издание.

5 **Коев, К.**, пос. съч., с. 4-5

6 Јаничарове успомене..., гл. XXVII, д. 36-37.

7 Пак там, гл. II, с. 5-6.

8 Пак там, Предисловие, с. 3

9 Пак там, гл. II, с. 5

10 Пак там, гл. XXXVIII, с. 56; Вж. и Записки янычара, написаны **Константином Михайловичем** из Островицы. Введение, перевод и комментарии А. И. Рогова. Москва, 1978, с. 27-28.

11 Јаничарове успомене..., гл. XXXVIII, с. 39.

12 Пак там, гл. XXXIV, с. 51.

13 **Danti, A.** Ani janczar, ani autor Kroniki tureckiej? (W sprawie Konstantego Mihajlowića z Ostrowicy). - Pamiętnik słowianski, T. XIX, Warszawa-Wroclaw-Kraków, 1969, s. 108; Записки янычара... Введение А. Ил Рогова, с. 8-9.

# Пътят на Кодру-Дръгошану от Просвещението към национализма

**Андрей Пипиди**
Institute for South-east European studies, Bucharest

Дори по критериите на румънската литература, където заема маргинална позиция, Йон Кодру-Дръгошану е твърде подценяван писател. Всъщност той е почти непознат в собствената си страна, въпреки че главното му литературно произведение, публикувано за първи път през 1865 и преоткрито през 1910, е преиздадено през 1942 и 1956 г. Но тези по-късни публикации едва ли са предизвикали особен интерес сред критиците и изследователите.[1] Единствения чужд език, на който то е преведено, е унгарски - възможно най-неподходящият път за постигане на европейска известност.

Авторът не е бил свързан с най-мощното културно движение в неговата родна Трансилвания, която по това време е под влияние на униатската църква. Задачата, която си поставя тази църква, е да създаде добре балансирани отношения между социалния елит, който е отворен за ориентацията към Запада, и селячеството, оставащо упорито вярно на своята православна религиозна традиция, която се идентифицира с румънската национална принадлежност. Друга цел на същата църква е извоюването на политически права за румънците в Трансилвания. До този момент такива права са били отказвани на мнозинството, населяващо тази област, от унгарската управляваща класа и от саксонците в градовете, като и двете групи винаги са подкрепяли използването на сила срещу бунтовниците, както това се случва в дните на драстична конфронтация през 1784 г. През следващите десетилетия каузата на румънската независимост е защитава-

на чрез основаване на училища, издаване на учебници и разширяване на масовото образование. Румънските студенти, които следват в университетите в Австрия и Унгария, се насочват към природните науки, медицината и инженерните специалности. Някои от тях се връщат във Влашко и Молдова, където обикновено намират работа в образователната система, тъй като се стремят да допринесат за възраждането на румънската култура, която те вярват, трябва да бъде една и съща навсякъде, където се говори румънски език.

Животът на Йон Кодру-Дръгошану съвпада с период на измамно спокойствие и сигурност, а след него - със събитията от 1848 г. и техните последици. Този отрязък от време включва годините на реакция, когато румънците, останали лоялни на управлението на империята, налагат властта си над унгарците. Следг. той е свидетел на дуалисткия експеримент от 1867 г. Известните факти от неговата биография са все още твърде недостатъчни. Роден през 1818, а по-вероятно през 1816, в края на живота си той работи в местната администрация. Дръгошану взима фамилното си име от наименованието на село Дръгос, намиращо се в граничния район на Фъгърас. Неговото семейство, като много други от тази област, претендира да притежава благородническо потекло, въпреки че всички те живеят в голяма бедност. През 1835 г. Кодру-Дръгошану напуска дома си, за да търси подобра съдба и от този момент до 1848 пътува из Европа.[2] В *годините на странстване*, които отнемат по-голямата част от младостта му, можем да намерим обяснение за относителна му изолация.

Главното му литературно произведение е описание на тези пътувания под заглавието *Трансилванският пилигрим, или послания, изпратени от чужбина до приятел у дома.* По-голямата част от 35-те писма, включени в тази книга, са публикувани във вестник "Конкордия" в Будапеща през 1863 г., а последните три - през 1869 и 1879 г. в литературното списание "Фамилия".[3]

Трябва да се предполага, че всичките тези писма са написани в годините между 1835 и 1844 г. (втората част на книгата,

описваща края на пътешествието, никога не излиза). Но читателят с изненада открива, че главите от тази книга всъщност не са писма, каквито претендират да бъдат, а спомени, записани 25 години по-късно - вероятно преработена версия на дневник. Динамизмът и непосредственият хумор в тези текстове правят труден за вярване факта, че епистоларният стил е само литературна сръчност. Друга маска, възприета от Кодру-Дръгошану, е твърде латинизирания речник. Вероятно той споделя латиноманията, която залива писанията на толкова много румънци от Трансилвания, но можем и да допуснем, че това е пародия на тази педантично следвана прекаленост. Що се отнася до формата на ретроспективна кореспонденция, импулсът за нея трябва да е дошъл от немските писатели (Гьоте, например, използва епистоларния жанр, за да облече в него впечатленията си от Италия).

Бил ли е Кодру-Дръгошану турист в смисъла на новата дума, изкована от Стендал. По-скоро авантюрист: в Париж, твърди той, не съвсем убедително, е печелил прехраната си като библиотекар в cabinet de lecture, но изглежда всъщност е бил издържан от гостоприемна гризетка, едно от онези млади момичета, героини в книгите на Мюсе и Анри Мурже. Той е човек от пикарески тип, както веднъж признава, в традицията на Жил Бла.[4]

През 1835 г., когато Кодру-Дръгошану пристига във Влашко, Русия наблюдава внимателно реформите, които променят, макар и крайно повърхностно румънското общество. След като сменя четири или пет професии за три години, Дръгошану е допуснат като секретар на местен велможа (инициалите К. К. би трябвало да бъдат на Константин Кантакузин) и като такъв следва принц Александър Гика в дълго пътуване през Унгария, Австрия и Италия през 1838-39 г. Инициалите Г. Г. със сигурност указват племенника на принца - Джордже Гика, който взима Кодру-Дръгошану със себе си при пътуване до Виена, Париж и Лондон. Две години покъсно той придружава руски пътешественик от Неапол до Сант Петербург. Кодру-Дръгошану се сближава и с друг принц (от семейство Баратински[5]), който се нуждае от ква-

лифициран, образован придружител, и се впуска с него в пътешествие до Швейцария и Франция.

Тези странствания са както откривателски пътувания, така и възможност за автора да се образова и да направи своя избор измежду различните модели на политическо управление в Европа след 1830 г., където, с изключение на републиканското управление в Швейцария, навсякъде конституционната монархия съжителства с абсолютизма. Колоритният, обстоятелствен и претрупан стил на Кодру-Дръгошану облича множество набързо нахвърлени идеи. Писателят внезапно изоставя идеята, с която се е захванал, за да се спре на съвсем нова, обикновено противоречаща на предишната, и то само за да се откаже и от нея след няколко страници. Всичко това затруднява опитите да бъде определена неговата принадлежност към някоя от съвременните му интелектуални групи. Би трябвало да си представим текста като мозайка, в която отразените впечатления от времето около 1840 г., са придружени от размишления, добавени след четвърт век. Само в няколко случая е спомената датировка, която може да бъде приписана към някой параграф. Не могат да бъдат открити анахронизми в пасажите, загатващи за Мария Кристина, кралица на Испания до 1843 г., за смъртта на херцога на Райхщат, за публикуването на "Поетически размишления" на Ламартин, за хвърлянето в затвора на Луи Наполеон след 1840 г. или за железопътната катастрофа във Версай през 1842 г.[6] Шатобриан е споменат като все още жив в писмо, което вероятно не е било съчинено преди 1869 г., но в чиито край изрично е напомнено на читателя, че "този пасаж е написан през 1844 г."[7]

Така че, когато се сблъскаме със следните два въпроса: "Каква е била принадлежността му към литературна група или течение" и "Какви са били политическите му убеждения", отговорът трябва да има предвид това хронологично объркване, съчетаващо идеалите на един млад мъж с предпочитанията на зряла възраст. По тази причина е твърде трудно да определим неговото литературно творчество. Той вижда действителността като журналист, но в този поглед

има и достатъчно артистичност. В книгата откриваме страници, които без съмнение са романтични. Посещението на развалините при Търговище, старата столица на Влашко, които вече са привлекли вниманието на водещите поети от румънската романтична школа, както и далеч по-величествения римски пейзаж, предизвикват познатите въздишки, породени от упадъка. Всъщност румънците могат да бъдат обвинявани или съжалявани за това, че са забравили славните, героични дела на техните прадеди. Неизбежно Дръгошану вижда в релефите на Траяновата колона поразяваща прилика между даките и съвременните селяни от Трансилвания.[8]

Не можем да не забележим също така и склонността на автора да се противопоставя на романтичните акценти. Всеки път, когато стане въпрос за генеалогията му, той се забавлява, приписвайки на своите предци такива митологични измерения, че никой не би могъл да ги възприема сериозно[9] Авторовата ирониятa играе с контраста между фалшивия ентусиазъм на романтичната лирика и здравомислието в простичкото селско говорене.[10] Когато Дръгошану описва своя нещастен живот като свещенически слуга в Кълараши, неговото обвинение добива формата на сатирична поема.[11] Понякога той обича да сравнява Виена с гората, намираща се близо до Сибиу, или луксозния интериор на парижкия апартамент, който описва с Балзакова любов към детайла, със селото, където е прекарал детството си. Така успява да огласи и съчетае два подхода: романтичната чувствителност и здравия народен хумор, от който романтиците обикновено са лишени. И от други примери ще стане ясно, че неговата визия представлява компромис с традицията на Просвещението.

Подобно на мислителите на Просвещението Кодру-Дръгошану критикува църквата и се противопоставя на православното духовенство от позицията на хуманността и икономическата ефикасност. "Невежество, безделие и суеверие" са основните пороци у монасите в манастирите във Влашко и Дръгошану пледира за секуларизация на техните имоти (мярка, която принц Александър Куза предприема през 1863 г.) Той настоява държавата да подпомага повече училища,

сиропиталища и благотворителни организации, вместо църковната институция, покварена от формализъм и лицемерие. ("Духът на реформите идва!" - този призив ясно напомня за програмата на Франц-Йозеф.[12]) Същият антиклерикализъм е демонстриран от коментарите му за първия ватикански събор от 1870 г., в който писателят вижда стерилни схоластични диспути и опит да бъде унищожено наследството на Просвещението.[13]

Бихме могли обаче да запазим известни резерви към тези убеждения, тъй като други негови пристрастия го извеждат в съвсем различна посока. Например ожесточената му реакция срещу урбанизирания начин на живот. Големите градове, с техния лукс и поразяващо, драстично неравенство, предизвикват у него подозрение и тревога. Париж е "новият Вавилон" или "помийна яма на хуманността, където нисшите социални класи тънат в мизерия и унижение".[14] Можем да се доверим на автора, който говори от своя собствен опит от времето, което е прекарал там, при много бедни условия. Дори далеч по-малкият Букурещ изглежда като Вавилон за предубедения пътешественик. Неговите спомени от Виена са малко по-благоприятни. Той съжалява бедните души, разпръснати сред хаоса на многоетажните постройки. Жителят на града е "задушен, притиснат между високите стени, отровен е от зловонието на фабриките, които му дават работа, задавен е от праха на тези тесни улици, където не можеш да вдишаш и глътка чист въздух."[15]

Този еколог от XIX век е убеден в безполезността и ирационалността на повърхностната модернизация. Дръгошану се присмива на западните униформи на турските офицери[16], дошли да поздравят принц Александър Гика и неговата свита. Букурещ - град на поразяващи контрасти - съчетава "отблъскващи бордеи и пищни палати"[17], а неговите най-големи паркове не могат да покажат нищо друго, освен някое "езеро, пълно с жаби и пиявици".

Тази гледна точка е аргумент за една консервативна философия, която бихме могли да наречем "органичен национализъм". Писателят вярва в далечното бъдеще, когато со-

циалните язви ще бъдат излекувани, но е скептичен относно бързата промяна и намира за незадоволителна имитацията на западния начин на живот и мислене. След като заявява, че на Влашко "му липсват образовани и надеждни хора", тъжно заключава, че "обществото ще продължи да се върти в кръг, докато Бог не го избави по пътя на постепенния прогрес". Кой е виновен за болестите на държавата и обществото? Според Дръгошану - висшата класа, която той съди безжалостно за това, че се възпитава в чужд дух: успешно е прието славянското, гръцко и руско влияние, а сега се възприема и "френския стил, който променя още веднъж нейните идеи, език и обноски"[18]. Това е типичният език на националистите. Както винаги се случва в източноевропейски контекст, този възглед е съпроводен с идеализиране на селячеството, тъй като то има изграден имунитет към "така наречената култура". С други думи невъзприемчивостта спрямо западните цивилизационни доктрини е оценена като основно достайнство.

Не е чудно, че Англия привлича одобряващото внимание на автора, който е впечатлен от нейния обществен морал, но е далеч по-малко подготвен да се възхити на урбанизацията и индустриализацията, които по това време са главни черти на нейното развитие. Франция обаче заслужава дълбокото му уважение. Това отчасти се дължи на демократичния режим, който е наречен "народно-национално управление"[19], както и на централизирания модел, представен от френската държава. "Децентрализирана Франция не би могла да съществува повече", заключава Дръгошану през 1869 г., когато залязва либералната империя на Наполеон III. Според него френската революция е "второ спасение на света"[20]. И въпреки някои ексцентричности, като яденето на стриди и танца канкан, които шокират неговия морал на човек с трансилванско селско потекло, пътешественикът възкликва: "Ако се родя още веднъж, бих искал да бъда французин."[21]

Що се отнася до другите нации, които опознава, мнението му за тях е повлияно от конвенционалните стереотипи: унгарците са горди и патриотари, испанците - надменни и

суетни, италианците - необуздани и непостоянни, руснаците - сляпо отдадени на своята църква и император[22]. Представата му за националния характер на швейцарците е по-сложна и едновременно обхваща уважение заради техния патриотизъм и възмущение, провокирано от егоистичната политика на аристократичното патрицианско управление.[23]

Интересно е да се сравни начина, по който нашия "пилигрим" възприема чуждите държави, които посещава, и отношението му към собствената му страна и народ. Дръгошану няма илюзии относно мястото на неговата родно място в света: "Трансилвания означава за най-образованите хора това, което Нова Зеландия би означавала за нас." Тъй като няма прокаран железопътен транспорт, дори естествената красота на провинцията е безполезна. Сравнението между Трансилвания и Швейцария не е ограничено до възможностите да се развива туризма. Това се потвърждава в горчивите му думи: "Единствената разлика е в това, че тук (в Швейцария) всички националности са свободни и с равни политически права и няма хора, които да бъдат третирани като парии, докато тази съдба е наложена на румънците в границите на родната им земя."[24]

Тази чувствителност към националния въпрос не възпира Дръгошану да отправи известна критика към сънародниците си във Влашко. Гледайки на нещата отвън, той понякога е разочарован или засегнат: "Тяхната бърза реч звучи като плясъка на камшик", а след няколко страници показва учудването си отново: "те изразяват себе си по един твърде странен начин"[25]. Техният език и облекло изглеждат далечни, непознати и само евтината храна и напитки го помиряват с тази страна.[26] Румънците от Влашко от своя страна си правят шеги с бавната реч на трансилванците.[27] Той намира социалната система за несправедлива и негодна. Дръгошану сравнява изостаналостта на Влашко с положението в Унгария: "Унгарците, нашите съседи, са започнали да се събуждат от дългата дрямка на инерцията и са се раздвижили от стремежа към реформи. И така има някаква надежда, че нашите велможи ще се почувстват задължени да не се мотаят повече."[28]

Последното заключение, изведено от тези размишления, е дискретно двусмислено: "Румъния все още няма своя държава... само националната държава е способна да изгради нацията." За да смекчи суровостта на тази присъда Кодру Дръгошану добавя, че за периода от 25 години между 1844 г. и датата на публикуването на написаното, ситуацията се е променила. На Румъния ѝ предстои борба за независимост във война, която стремително ще ускори разпадането на Османската империя. През 1884 г. - годината на неговата смърт - бившите области вече са обединени в едно кралство, признато от повечето европейски държави. Обаче "пилигримът", станал свидетел на радикалното национално движение на трансилванските румънци, е запазил известни съмнения относно възможността обществото да проведе една ефективна хомогенизация в рамките на румънската държава. Този процес, както Дръгошану правилно забелязва, е необходимото условие за постигането на националното единство. Когато тази цел бива постигната, много по-бързо, отколкото се е очаквало, първите изненадани ще се окажат онези, които са критикували собствено си общество, обвинявайки го в равнодушие към традицията и в прибързана ориентация към Запада.

Превод от английски **Ружа Мускурова**

**Бележки**

1 Последното издание е публикувано от Корнелиу Албу, Букурещ, 1980. През 1910 "Călătoriile unui român ardelean în ţară şi în străinătate (1835-1844) Peregrinul transilvan" излиза като евтина книга от издателството във Vălenii de munte и редакторът и печатарят К. Ончу работи под внимателното наблюдение на Н. Йорга, който написва предговора към книгата. Този текст тогава е включен от Йорга в Oameni cari au fost (I, Bucharest, 1934, p. 405-413). Изданието от 1942 г. е редактирано от Шербан Чукулеску.

2 Виж **I. Breazu**. Contribuţii la biografia lui Ion Codru-Drăguşanu. Studii literare, II, Sibiu, 1943, p. 216-223. Авторът вероятно греши като приписва статията от 1849 на Дръгошану; инициалите J. G. и пламенната реторика предполагат, че това е Йосиф Дженилие.

3 Предговор на Ромул Мунтяну към **Ion Codru-Drăguşanu**. Peregrinul transilvan. Bucharest, 1956.

4 Ibidem, p. 59.

5 **Breazu**, art. cit., p. 218-219.

6 Ed. 1956,. p. 127, 147, 166. Вж. също **N. Iorga**. Un témoin roumain de la translation des cendres de Napoleon Ier. - Revue des etudes napoleoniennes, 1912, p. 129-131.

7 Ed. cit., p. 252.

8 Ibid., p. 79.

9 Ibid., p. 119. 290-296.

10 Ibid., p. 66-67.

11 Ibid., p. 49. Стиховете са написани по-късно, тъй като френските думи и сувенирите от Италия не биха могли да се появят преди 1839 г.

12 Ibid., p. 98-100.

13 Ibid., p. 296.

14 Ibid., p. 126.

15 Ibid., p. 68.

16 Ibid., p. 63.

17 Ibid., p. 59.

18 Ibid., p. 101, 106.

19 Ibid., p. 253. Той добавя: "Демокрацията е като истинското християнство - идеал, който трябва да бъде преследван".

20 Ibid., p. 258.

21 Ibid., p. 254.

22 Ibid., p. 118-120, 223.

23 Ibid., p. 236-239.

24 Ibid., p. 169, 238, 235.

25 Ibid., p. 48, 64.

26 Ibid., p. 59.

27 Ibid., p. 54.

28 Ibid., p. 91.

# Европа между очарованието и разочарованието на Балканите през XVIII-XIX в.

**Илия Конев**

Въпросът не е нов за нито един от изследователите на политическата и културната история на балканските народи през XVIII-XIX в. Напротив, много от тях са го засягали и решавали частично или по-пълно. С проучванията си за войните и освободителните движения, за усвояването на новите идеи, за развитието на литературата и другите видове изкуства, за разнопосочните общувания между потиснатите Балкани и свободните региони на Европа. Но това е правено предимно в рамките на съответната национална история и с цел да се обоснове градивното, което нашите народи са възприемали в своето утежнено развитие през епохата на Просвещението. Преобладаващата част от публикациите например за литературните контакти, влияния, общувания или взаимодействия и взаимоотношения са посветени на тази задача.

Колкото и положително да са обаче резултатите от използвания историко-национален подход, не може да не се забележи, че общите балканистични аспекти на проблема в рамките на литературата са осветлявани едностранно и нерядко пристрастно. Не без връзка и с тази дълго прилагана изследователска практика се стига до две несъмнено отрицателни последици: 1. При наличието на няколко общи истории за Балканите и въпреки многото балканистични институти, семинари, катедри и лекторати в престижни университети, навлизаме в XXI век *без нито една обща история на балканските литератури*.[1] 2. Представата или образът за другите на Балканите и Европа в нейната обхватност е сред

съзидателните начала на онази епоха, но и днес те остават неразкрити в тяхната общобалканска и всеевропейска величина. Достатъчно е да си припомним само част от значимите произведения на XVIII в., каквито са "Разговор угодни народа словинскога" на Андриа Качич-Миошич, "История славяноболгарская" на Паисий Хилендарски, първата южнославянска история на Йован Раич, "Писмо Харалампију" и "Живот и приключенија Димитрија Обрадовића...", "Житие и страдания грешнаго Софрония", монографията на Захарий Офелин за Петър Велики, одите за Йосиф II и руските императрици след Петър Велики, поемата "Цигания да" на Йон Будай Деляну, за да се убедим в реалността на един изключителен по своето значение факт: авторите на тези и подобни на тях творби утвърждават *интелектуалната* или още *просвещенска толерантност* като о́бща за книжовността на XVIII в. особеност. В отличие от XIX в. те възпяват своя народ, без да формират каквито и да било предубеждения и още по-малко враждебни настроения спрямо съседни и по-далечни народи и държави. Иначе казано, залагат основите на такъв модел за възприемане на другия, който с малки отклонения е осветен от хуманистичната загриженост за свободата и благоденствието на другите, за опознаването и усвояването на постиженията им в литературата и по-широко в книжовността с нейната сплотяваща роля тогава. Характерни от тази гледна точка са жанрово различни произведения, но тук ще приведа само стихове на Доситей Обрадович из неговото програмно "Писмо Хараламиу", отпечатано в Лайпциг на 18 април 1783 г.:

Ево време златно и весело
Кад нам није забранено јело!
Евангелска царствује свобода,
Збацивши јарам с чловеческаго рода.
...
*Јосифе Фтори*, мили владетељу,
Сунце света и балагодетељу!
...

Из твојих уста Астреја беседи,
Која по земљи и давно с тобом ходи,
А сад своје плане производи.
О *век златни*! О сладка времена,
Кад је општа љубав ужежена!
...
Светла круно, *Јосифе Велики*,
Простри милос твоју на род српски!

Обрати лице и твој поглед благи
На *дедова твојих* народ драги,
На *Сербију бедну* и на Босну
Које трпе работу несносну!
...
Изли на свет превелике даре,
Подај Болгарам њихове бољаре
...
И Грецији њезине Пиндаре![2]

Ще отмина идиличните моменти в одата, характерни и за други жанрово еднородни творби. По-важно е да обърна внимание върху още две особености с принципно значение за изясняването на поставената тема.

1. Представата за всеки народ и всяка държава (образът за другия) не е нито само неизменно положителна и с всичко свое градивна, нито пък само отрицателна и винаги изцяло отблъскваща, конфликтна и противопоставяща с тенденциозните си обобщения. Това важи и за представата, която народите на Балканите култивират чрез литературата за себе си, за Европа и за света. В различни периоди на Просвещението и националното си възраждане те усвояват истини, като се налагат като определящи за формирания от тях образ. Главното е в необходимостта да се установят и обяснят тези истини обективно, без идеализация и без умисъл за каквото и да било подценяване или отричане с произтичащи от тях последици. Към такъв подход са се придържали всички изтъкнати просветители в балканските страни през XVIII в., което потвърждава и обяснението на Паисий Хилендарски за начина, по който той е пресъз-

дал известните му моменти от гръцко-българските отношения: "*Тук не се писа*, - изповядва нашият историописец - *за да се похвалят българите, а гърците да се похулят, но забележи, читателю, както се е намериха техните деяния, така се и написа*... (К. м. - И. К.)[3]

2. Фолклорната, литературната или историческата представа за който и да е народ, изграждана в конкретно определено време, не може да бъде очертана изведнъж обхватно. Първо, защото е производна от широк обем национални и извъннационални събития и обстоятелства, опознаването на които се извършва постепенно. Второ, защото пресъздаването на представите в една област зависи от постигнатото в сродни клонове на науката, а нерядко и от властващи през даден период погрешни схващания или увлечения, за които не може да се каже, че са просто конюнктурни в грубия смисъл на думата. Но във всички случаи пресъздаваната представа е толкова правдива и научно повече обоснована, колкото повече значими истини залягат в нейното начало. В най-близката връзка с тази особеност се утвърждават видове представи (идеализирани, принудително налагани, емоционални, преходни и трайни) с отговарящи на същността им ограничено или последователно усилвано въздействие.

* * *

Какво всъщност определя литературната представа на балканските народи за Европа през XVIII-XIX в. и какво означава за тях тогава понятието *Европа*: наименование на континента в неговата географска пълнота, интелектуален възход с всемирно значение, стратегически предначертано отношение на великите сили към държавите на граничещия с Азия полуостров, *европеизация=вестернизация* на изостанали народи и региони или Европа като *съкомпонент* на гражданата от тези народи национална самоличност, наред с наследеното от предците чувство за рода и родина, за език, за християнска и славянска общност? Това е колкото обхва-

тен, толкова и неизяснен напълно въпрос, на който еднозначен отговор няма. Художествената литература и публицистика от онези два века, пътеписите и кореспонденцията на дейците, а също и разговорната реч на обикновени хора изобилства от термина *Европа*. По принцип уместна и ползотворна, употребата му често е представителна и етикетна, фактологична и емоционална, а на места е и натоварена с тенденциозно подсилено противопоставяне Европа на Балканите. Няма съмнение, че през посочените два века *Европа* се употребява неизменно като наименование на стария континент, за което свидетелства така добре учебната литература. През XVIII в. специално Европа е повсеместно възприетият първоизточник на възхищение, тя подхранва стремежа на обезправените за независимост и свободен напредък, импулсира изначалните чувства за взаимност и равноправие на всички народи, за разширявано и углъбявано общуване в много посоки. Особено важно е, че именно тогава Европа се утвърждава като *съкомпонент* на националната самоличност на всички балкански народи. Наричайки се албанци, българи, гърци, словенци, сърби, хървати или черногорци, те се обявяват за *християни* и *европейци*, замислят и създават институции по европейски образец, много от средищата на ранния им напредък са в Западна, Източна и Средна Европа, там пребивават или се формират първите поколения на високо образована родна интелигенция, там се появяват първите периодични издания и голям брой книги, художествената литература и други видове изкуства се придържат към характерни за развитите европейски литератури стилове и направления. Южнославянските народи култивират и чувство за илирийско-славянска общност.

Всичко това не предизвиква до началото на XIX в. каквито и да било дразнещи несъгласия и още по-малко враждебни настроения спрямо Европа. Обратното - навсякъде се споделят възхищенията от *континента на свободната мисъл*, както и воля за разрастващо се общуване. Атонската академия и дейността на нейните ерудирани интелектуалци,

разцветът на търговията, изкуствата и словесността в Дубровник, Андриа Качич-Миошич, Софроний Врачански, Доситей Обрадович и Захарий Орфелин са сред най-авторитетните застъпници на идеята за духовна общност със "свободните и просветени народи". Възхитата им от постиженията на тези народи е обща за тях черта с определящо значение за цялостната характеристика на XVIII в. в историята на балканските народи. Оттук и основанието да приемем, че формирането на националното им самосъзнание и на тяхната нова по дух култура е по своята същина разновидност на *всеобщия европейски процес на обновление*. Този процес има и своя насрещна страна: нарастващият от втората половина на XVIII в. научен и по-широк познавателен интерес на Западна, Източна и Средна Европа към Балканите. Всичко значимо в книжовността на народите от Адриатика до Атон носи през XVIII и началото на XIX в. дъха на възхищението от "свободна и просветена Европа". Възхищението остава неотменим положителен белег на епохата до нейния завършек, следствие на което наричаната тогава "свободна и просветена Европа" не престава да бъде възпявана в книжовността на нашите народи като притегателен център за собствения им напредък. Одите за Петър Велики и руските императрици Елисавета и Екатерина, за Йосиф Втори и други владетели, разпространението на руска и западноевропейска литература в оригинал и превод, тематично обособените публикации за Австрия, Германия, Русия или Франция, очерците за Европа в учебниците по история, появата на разновидови речници и пр. потвърждават направения извод. Вярно е също, че през съответни етапи на възход преминава и възприемането на Балканите в Европа, макар че и този процес е неравномерен спрямо различните страни и народи на европейския югоизток.

Наред с това обаче, от 40-те години на XIX в. в книжовността на част от балканските народи се утвърждават съмненията и разочарованията поради несбъднати им всеобщи очаквания. Непосредствените причини са различни: безус-

пешни войни и революции, продължаващи изселвания на големи етносни общности, неоказана подкрепа в устрема към независимост, изостряне на Източната криза до краен предел, трудно поносим социален гнет, разкош и бедност, демонстративното възприемане на Балканите като "периферия" на Европа.

Определящо е въздействието на все по-пълното опознаване на стратегически оцветените цели на големите европейски държави спрямо Балканите. И е естествено да бъде така. През третата четвърт на XIX в. нищо друго не вълнува народите на полуострова толкова много и дълбоко, колкото въпросът за изхода на освободителната борба и действената подкрепа на Европа. Разслоението на тази основа обхваща и активната обществена мисъл в големите европейски държави. Създава конфликт между политически хегемонстващата Европа, потъпкваната самоличност на поробените и хуманистично изявени кръгове и личности. Под натиска на този конфликт след Кримската война започва ускорено да се раздвоява дълго формираният възхитителен образ за "свободна, просветена и справедлива Европа". Извършваното раздвояване е общо за Балканите, но и национално обособено с оглед и на позициите, които великите сили отстояват спрямо отделните държави на полуострова. Следствие на такъв вид раздвоеност не само Англия, но също Франция, Германия и Австрия имат на Балканите своя Байрон и своя Дизраели - единият укрепва чувствата на привързаност, другият придава на разочарованието нужната му политическа и нравствена мотивация. Видими са промените в езика на творците и политическите дейци, а градусът на техния изказ е повлиян от вижданията им за бъдещето на отстояваната взаимност. Засилва се предпочитанието към политическите обзори, памфлета, карикатурата, фейлетона и портретната характеристика на оттоворните държавници. Разграничаването на *сподвижници и врагове* на освободителните идеали не само става повсеместно, но и се превръща в *критерий за хуманност, справедливост, родолюбие*. Наименованието *Европа* за-

пазва своята географска шир само в учебната литература. Във всички други клонове на книжовността то е и синоним на хегемонстващата Европа, но в този си смисъл не обхваща страни като Белгия, Дания, Холандия, Италия, Швеция, Швейцария, Финландия.

Анализът на десетки публицистични и художествени творби от Добри Чинтулов и Николае Бълческу до Христо Ботев, Джура Якшич, Аугуст Шенова, Димрие Болинтиняну, Михай Еминеску, ранния Иван Вазов и няколко още техни съвременници представя така раздвоения идейно-политически поглед на Европа към Балканите и на Балканите спрямо Европа като витална реалност с трайни наслоения върху обществената мисъл в съответните страни. През 70-те години се стига до две крайни определения на новото разбиране за Европа и Балканите като *усет и възприемане на другия: "Европа е тиранка", а Балканите - "периферия на Европа"*. Това е всъщност десетилетието, което очертава за дълъг период границата между единната просвещенска представа за Европа и представата за имперски разединените държави на стария континент. Няма сериозно периодично издание от онези години, което да не взема отношение към двете посоки на раздвоението: неотслабващо предразположение към наистина просветената човечна Европа и рязко отхвърляне на имперски пресметнатата изгода от решаването на Източната криза. И тъй като реакциите в художествената литература спрямо първата посока са изяснявани с несъмнено по-голяма последователност, ще илюстрирам тук втората само с няколко примера:

Джука Якшич "Јевропи"

Теби да певам - теби, тиранко!
А дух ми мори отров и гнев;
Увреда твојих жаоци јетки
Потпаљују ми тламенит спев.

Милионима народи пиште,

Милион груди просипа кръв,-
Милионима пале кучиште,
Милион људи гмиже ко' црв.

И милиони долазе смерно
Јевропи гордој на холи суд:
"Не може више, раја не може
Сносити јарам, мучити труд!
.....
Изгинућемо!"...

"Па изгините!"
Подсмеха твога горди је збор.
.....
Изгинућемо - али слободни,
јер Србин неће да буде роб!
Тамо далеко на светом гробл у
Потражичемо живот ил' гроб!"[4]

Христо Ботев

а) "Източният въпрос лежи на плещите на българския народ"

Возточният вопрос най-напред е бил притежание на Русия (оттука той носи и своето название возточни), после се е решавал между нея и Наполеона I, а най-после, след Кримската война, стана достояние на сичките почти европейски сили. Оттогава насам, както и по-напред, картата на Балканският полуостров се е делила ту между едни, ту между други държави; а народонаселението или, по-право да кажем, раята в Европейска Турция се е считала просто като стока, която секи би имал право да експлоатира...[5]

б) "Букурещ, 3 май 1876"

Захваща се вече драмата на Балканският полуостров! Многословният Восточни вопрос, който до вчера се мислеше за непроменим на политическата сцена на Европа, стъпи вече в своят трети акт и няма съмнение, че той ще да се изкара до краят... Касапницата ще да бъде страшна и отвратителна, жертвите ще бъдат безбройни и от двете страни. Но треперете, тирани! Полудейте, дипломати! Късайте си косата, велики царе юдейски на капиталът!... Ние знаем твърде добре, че в Европа, която се гордее със всякакви "богоугодни" и "човеколюбиви" учреждения и в която има

съставени общества даже за състрадание към животните - в тая също Европа е съществувал и съществува заговор против освобождението на южните славяни и въобще против свободата на сичкото човечество; ние знаем така също, че тоя заговор е олицетворен в така наречената европейска дипломация, на която проводникът в настоящето време е благородният татарски граф Андраши; знаем най-после, че сичките *дипломатически* (к.м. - И. К.) доброжелания на Европа да се облекчи чрез някакви си административни реформи животът на турската рая, не са нищо друго, освен желания... да се задържи с това причината на една кървава общоевропейска война... Следователно, твърде близко е до умът, че и в тоя случай дипломацията ще да се притече със своите политически услуги и ще да се опита да излъже въстаналата рая така също, както е лъгала, лъже и се приготовлява последен път да излъже отчаяните вече херцеговинци. Но късно е вече![6]

Михай Еминеску "Император и пролетарий"

Те нямат добродетел. На вас я пожелават,
защото ваште мишци им трябват всеки час.
Те тласкат към раздора народи и държави,
войни в света разпалват, разграбват, разрушават,
защото чрез кръвта ви те имат свойта власт.

И силните им флоти и армии победни,
и царските корони, и царския живот,
и тези милиони - богатства безогледни
на купища блестящи, подтискат всички бедни -
изсмукано е всичко от гладния народ.
.....
Лъжата е, която крепи една държава -
реда ѝ неестествен, поддържан с груба власт;
за да запазят свойте богатства, ранг и слава,
да стреляте в гръдта си, оръжие ви дават
и в боя ви повеждат срещу самите вас.[7]

Иван Вазов "Към Европа"

О, европейци, вие живейти на свобода,
не кат нас под иго във този край проклет,

де грозните убийства станали са на мода,
и жертвите от нази, що падат, са безчет;

о, европейци, вие не сте кат нас злочести!
В домът си не видяхте зъл варварин такъв,
кой варта челяд мила без страх да обезчести,
да ви удави в сълзи, да ви обагри с кръв!
.....
Нали били сте друг път и вий в такваз несгода?
И за свобода лели сте, кървави реки?
Нали и днес високо се викате: свобода!
*А що към нас са ледни тъй вашите души*? (К. м. – И.К.)[8]

И четиримата писатели заемат челно място в литературната история на България, Сърбия, и Румъния - три страни, които през 70-те години на XIX в. са по своему и взаимно вплетени в сърцевината на Източния въпрос. И четиримата са личности с широк хоризонт на интереси и познания за световната култура, превеждат от различни европейски литератури и ценят техните високи постижения. Критичният поглед на четиримата няма нищо общо с осветляваните през онази епоха мотиви за криворазбраната цивилизация, усвояването на Волтеровия възглед за църквата или нерадостната участ на отделни субекти, живеещи в една или друга европейска страна. Техният поглед е обърнат към стратегически оцветените имперски цели на "великите сили" спрямо Балканите и се отличава със своите художествено осмислени идейно-политически, нравствени и социални измерения. Така, без да отхвърлят очарованието и заедно с други свои съвременници, тези поети обосновават *разочарованието* като нова и също правдива изходна позиция относно възприемането на Европа. И четиримата поети придават на това начало свойствени за светогледа им идейно-естетически акценти, чието въздействие се усилва през следващите периоди. Постигнатото през XIX в. под натиска на съдбовни събития и политически тенденции разпадане на единния възхитителен образ за другия (Европа) не само обективизира

отношението към този образ въобще, но и спомага за отстраняването на допуснати по една или други причина идеализации, предубеждения, подценявания и отрицания. Примери на такива пристрастия са характерни и за епохата на Просвещението.

## Бележки

1 Преобладават сравнителните проучвания и цялостни очерци за южнославянските литератури, докато публикациите с общобалканска литературна рамка са значително по-малко.

2 **Доситеј Обрадовић**. Сабрана дела. I. 1811-1961. Просвета. Београд, 1961, с. 61-62.

3 **Паисий Хилендарски**. Славянобългарска история. Под редакцията на П. Динеков. Изд. "Български писател". С., 1972, с. 153.

4. Песме ђуре Јакшића. Београд, 1961, Т. 1, с. 67.

5. **Ботев, Хр**. Събрани съчинения. Изд. "Български писател". С., 1976, Т. 2, с. 51.

6. Пак там, с. 339-341.

7. Румънски класици (XIX-XX в). Изд. "Народна култура". С., 1987, с. 44-45.

8. **Вазов, И**. Събрани съчинения. Том първи. Изд. "Български писател." С., 1955, с. 112-113.

# Ние и "Другата Европа"

**Лилия Кирова**
Институт по балканистика, БАН

При богатството на подходи за дефиниране на европейската специфика и европейския дух днес, проблемът за възприемането на другостта в Югоизточна Европа има актуален смисъл. Той ни кара да преосмислим естетическите пътища - всред натрупващите се промени в съвременността - и да обособим характеристиките на кръстопътя в контекста на европейската културна отличителност.

Въпросът за другостта, един от христоматийните културологични проблеми на XX в., е неотлъчен от културното самосъзнание и от онези вътрешни субстанции на полуострова, осигурили му специфичен развой - разбира се в атмосферата на типичната балканска конгломерация от разнолики манталитети и цивилизационни традиции.

Какви са измеренията на другостта там, където през средата на XVIII в. не завършва процесът на институционната консолидация, както в големите европейски държави? Каква е другостта в страни, лишени от неуморното практическо осъществяване на рационалния човек от същия в. и от онова "столетие на Луи XIV", емблематично за френския принос в европейския цивилизационен кръг, или в страни с по принуда дълго време затворени култури и дисконтинуирана историческа традиция?

Макар другостта и външните влияния да са съдба за кръстопътния ни регион, особените преплитания между "родното" и "чуждото", тенденциите на интегриране в западноевропейската духовна сфера и на затваряне в балканските котловини са винаги налице. Преди всичко нужно е да отче-

тем онзи възел от душевни реакции на полуострова, свързан с честото недоверие към чужденеца, към съседа, към пришълеца, към другия - въпреки че различните нации са склонни към различни морални и интелектуални решения и подхождат по различен начин към проблема за религиозната търпимост, към традициите от миналото и историческата памет. Много от балканците от нищо не се боят така, както от съприкосновението с непознатото; в едно ъгълче на своето съзнание те винаги пазят страшната сянка на онова, което нарушава обичайния ред на нещата. Не бива да се подценява тази боязън от другостта, включително през XIX в., когато полуостровът навлиза в по-зряла духовна възраст, а нашият Софроний изрича: "Я вижте другите".

Прочее повечето от християните в източната част на Балканите са "закотвени" за дълго време на своите територии, отдалечени от "непълноценния" европеец - така на практика се обричат на продължителна изолация. Стереотипът на отношението им към другостта, интелектуалните им възгледи, светоглед и редица поведенчески феномени са неотделими от тази изнурителна откъснатост. А кръгозорът на самосъзнанието им всред здравите балканско-ориенталски зидове е свързан преди всичко с инстинкта за самосъхранение, с ежедневните нужди и проблеми.

Не мога да не отбележа обаче, че срещата с неизвестното и привързаността към традиционните ценности са много по-различни у гърка, наследил одисеевата тръпка на старите елини. Неговата предразположеност към космополитност е известна. Изобщо възприемането на другостта (като пълна противоположност на затворения свят) има в Гърция определена специфика, особено в контекста на етноцентристката и европейската ориентация през XIX и XX в. Оттук и някои характеристики на националния автостереотип на гърка.

В географски аспект за нас, българите, наличието на своеобразни терени не улеснява дифузията на влиянията и другостта. Река Дунав дълго време е сериозна бариера, дълго време и Черно море е една на практика затворено море. И

сякаш точно локализирани в границите на историческите епохи, дълги столетия сме в плен на един собствен, своеобразен ритъм. Той се налага в живота, в действията, в мисленето.

Всичко това далеч не е легитимационен ресурс за някаква деевропеизираност. Известно е, че за да придобие континентът, наречен Европа, белезите на европейската цивилизация,е било необходимо да измине дълъг път. От сблъсъците на народи и идеи, през вълните на завоевания и миграции в края на Средновековието се утвърждава единната европейска цивилизация, облегнала се здраво на двете си опори: класическото наследство и християнството.[1] Дълъг път изминава и Югоизточна Европа, стремяща се към духовна обвързаност с "другата Европа", но и бидейки твърде разнородна, притежаваща определени социално-исторически и географски дадености. За изследователя на културната типология е важно да очертае този криволичещ духовно-исторически път на Балканите - чиито идеи и мисловна траектория са не винаги превъплъщение или оттласкване от идеите на "другата Европа".

От XVIII в. в цялата Османска империя се засилва досегът с другостта, а в изкуството - с т.н. "източно рококо", със стила "Алафранга". Духовната активност на християнските майстори, обикалящи цялата империя и предаващи тези стилове в Цариград, Одрин, Пловдив, Солун, Западна Гърция е животворна и жизнеутвърждаваща. Техните дела, сътворени извън родната стряха, излъчват самочувствие и усет за мисия. Начеват градежът на личности и онези първи превъплъщения на принципите на субективността на полуострова, които все повече ще набират скорост в обществото, в религиозния живот, в морала и изкуството. (Макар че специфичното модерно разбиране за битието ще се налага по-бавно.) В традиционното православно изкуство постепенно пък отмира късновизантийската естетика, идва и "бароковата живопис".

Наличието на дионисиево-динамични стилови реплики на другостта от средноевропейските и западноевропейските естетически насоки в целия регион, включително и в османската

култура през XVIII в., е аргумент за изобразителното и словесно разноречие на създаваните ценности в новата епоха. Другостта на изпълненото с нежност, по думите на Бродел, "ляле деври" в турската литература и изкуство също е значимо явление, което обаче бива прекъснато поради отсъствието на подходящи, многолики предпоставки, а вероятно и на достатъчно духовни и психологически склонности.

Представителите на балканското Просвещение вече, с интереса си към историята и културата, са притеглени силно от духовните влияния, идващи от Франция и германския свят - не случайно именно тогава се налага в европейската история за първи път един общ духовен светоглед. Според размишленията на Йован Скерлич в неговата "История на новата сръбска литература", един Доситей Обрадович изпитва влиянието и на австрийския йозефинизъм, и на немското просветителство, и на френския хуманизъм, за да израсне като голям писател, популяризиращ идеите на тогавашния европейски рационализъм. Постепенното навлизане в орбитата на по-напредналите култури става опора за представителите на балканската интелигенция, база за приобщаването им към логиката на европейското мислене и светоусещане. То придава нови ценностни характеристики на живота им, душите се отварят за всички нови веяния. През XVIII и XIX в. приближаването до съвременните европейски явления, до стила на тези столетия вече е факт - това потвърждава дори само отличителната за времето си дейност сред няколко съседни народи на Константин Огнянович, Иван Селимински, Любен Каравелов.

Очевидно желанието за духовен диалог и общуване ляга рано в системата на културния живот на балканските люде и те са далеч от капсулиране на ценностната си система. Разбира се при осмислянето на подобна проблематика е трудно да се обхване цялото богатство от идеи, картината на разнообразния и противоречив свят, етичните и естетически белези на балканското духовно пространство. Процесите на полуострова следват свои русла. Културното еманципиране

и обособяване, легитимирането пред света, просторът за инициатива на индивидите се разгъват и вървят по различни схеми.

Като цяло обаче в голяма част от Югоизточна Европа контактите със западноевропейския свят, с чуждите мисловни движения са недостатъчно интензивни чак до XIX в. Балканският човек трудно се докосва своевременно до "чуждото" - може би защото в определени епохи културата не ангажира достатъчно самосъзнанието и жизнената енергия на индивида. (А всред "чуждото" са култът към всемогъщия разум, произведенията на Фр. Рабле и Ер. Ротердамски, на Ш. Монтескьо и А. Шафтсбъри и т.н.). Това оказва влияние върху образованието и педагогическата мисъл, върху творческата мощ и идеите за нов духовен градеж на интелигенцията, заела се да компенсира вековната изостаналост, върху целия релеф на културния комплекс през последните столетия.

Не напразно безпокойството от другостта и подкопаването нормите на народностната култура са в основата на една от първите български драми, Добри Войниковата "Криворазбрана цивилизация" (1871). Добре е да си спомним и характеристиката на духовната столица на Европа в "Смешен плач" на Христо Ботев: "Париж, столицата на разврата, на цивилизацията, школата на шпионството и робството". Дори през XX в., ако "европеизирани космополити" като Гео Милев издигат възгласи за преодоляване на "първобитната традиция", хърватинът Мирослав Кърлежа противопоставя на кризата в европейската култура естетическата жизненост на "панонските и балканските тълпи". А гъркът Н. Казандзакис, размишлявайки за глобалното разделение на света Изток - Запад, възкликва: "Само когато рухне отново западната култура и се разпадне удивителната ѝ организация, тогава ще може източният свят да даде на Европа това, което винаги е давал: новото семе".

И други трудно преодоляват болезнения балкански комплекс "Европа", опасността от разграждане устоите на националното битие, на типично балканските възрожденски

добродетели или наивната тревожност "да не станем маймуни". Не бива да пренебрегваме този мъчителен преход към европейската скала, към европейските критерии в жизнената практика, а често и в духовното битие.

Онова, което е отвъд познатото, най-често изглежда като заплаха. Дори в романите на летописеца Иво Андрич можем да проследим проявите на вековната балканска съпротива срещу нахлуващото "чуждо" - независимо откъде идва то. Събитията - пише писателят в "Травнишка хроника" - напираха от всички страни, "събираха се и се извиваха като вихрушка по Европа и голямото турско царство, та достигаха дори до тази котловина и спираха в нея като порой или нанос"[2].

Изобщо историята на идеите и на духовните стойности, бележеща сложните пътеки на балканския европеизъм, не е изолирана от драматичния ритъм на обществените промени, от бавните стъпки на светската култура, от дългото време, за което се изграждат дълбинните мисловни структури, от балканския модел на света и културно-ценностния ген. Диалогът с отминалите столетия не винаги ни освобождава от тяхната тежест.

Ако решим да обобщим, трябва да кажем, че другостта среща социокултурна среда, характеризираща се със специфична резистентност или с подготвеност да се възприеме "чуждото" и да се преосмисли според собствените нужди.

През XIX в. наблюдаваме както традиционното за Балканите недружелюбие към "другото", заплашващо да разруши малкия свят на ситните грижи, автентичното битие на полуострова, така и несъмнения факт, че именно от епохата на Възраждането насам Европа е моделът, според който се съизмерваме все по-интензивно. Приемем ли, че своеобразното културно обединение на Европа започва в Ренесанса и се разгръща през Просвещението (тласнало европейската цивилизация няколко стъпала по-нагоре), то във време на Възраждането в Югоизточна Европа културата става символ на "отварянето" на формиращите се нации. В този период мо-

гат да се набележат много общи черти в системите от възгледи, в йерархията на стойности, в моралното съзнание, освобождаващо се от балканско-ориенталската си обвивка и регионална окраска.

От XVIII и XIX в. насам "чуждото" се схваща все повече като влияние на европейските житейски и културни стандарти, като дълбочина, която трябва да бъде опозната. Балканската интелигенция още в началото на развитието си отхвърля затварянето във "фундаменталните стойности" на конкретния свят и малката общност и лансира тезата за съпоставянето с "другите", с Европа. Нещо повече, самият идентитет се конституира в процеса на разбирането на "другите".

В периода, когато социалното "аз" все по-сигурно се обособява и идентифицира, когато се разширява общата духовна и културна еманципация на полуострова, подбудена от ставащото все по-могъщо движение за "европеизация", другостта, чуждият ценностен модел започват да се възприемат по коренно различен начин. Щом съдбата на индивидуалната личност става основна тематична грижа на писателите, щом се налагат и реализират исканията за пълна свобода на твореца, за изграждане на чисто естетическо самосъзнание у него, към другостта се фокусират търсенията на плеяда балкански интелектуалци с формирано модерно европейско мислене.

Възприемането на новите модели и форми на полуострова в началото на XX в. протича по-ускорено от процеса на дълбокото им осмисляне и концептуално-естетическо осъзнаване. Заедно с промените в начина на живот и поведението се преоценява и социалната функция на художественото слово. Новите естетически насоки събуждат резки симпатии и антипатии; "чуждото" не винаги се възприема като универсално. Създава се нов тип балкански автори, имащи сякаш за емблема на произведенията си болката и страданието. Много хърватски, сръбски, словенски, български, румънски и гръцки писатели бързо откриват сродните си черти с един от най-трагичните творци в европейската култура

от миналото столетие - Бодлер. Хипнотизирани са от Едгар По, вървят по философските драми на Ницше и Бергсон.

Наистина твърде интересен е периодът в първите десетилетия на века, когато се "внасят" редица чужди модели, когато става все по-силно въздействието на европейските стандарти и духовни стереотипи, а житейските представи и световъзприемането на балканските хора вече са "бременни с другост". В литературите и изобразителното изкуство се множат космополитните жажди и естетическите робинзонства (от символизма в България до странния кръг на сюрреализма в Румъния, Сърбия и Гърция). Балканите участват във всички значителни културни процеси във Стария континент.

Утвърждаващи сложния "възел" от регионално и универсално, изграждащи своеобразната балканска амалгама от "родно" и "чуждо", творците огласяват волята си за намиране място в европейския духовно-интелектуален свят. Затова често вглеждащият се в бъдещето сръбски модернист Станислав Винавер ще изрече: "У Европи - нашли смо себе. У себи - Европу"[3]. Разбира се настъплението на новото изкуство, прокламиращо динамичното сцепление между "свое" и "чуждо", се извършва в традиционното културно съзнание с различна интензивност. Българският и сръбският модернизъм например не навлизат устремно както хърватския и не са свързани с експлицитни програми, обосноваващи естетически и културно-обществени принципи.

Възприемането естетиката на символизма или естетиката на сецесиона стимулира редица югоизточноевропейски национални интерпретации. Ала новите възгледи за другостта се реципират в цялост като крачка към по-трайно утвърждаване на европейския модерен дух в контекста на интензивните творчески усилия от Адриатическия бряг до Черно море. Въпреки редицата антиевропейски ракурси в балканското общество през първите десетилетия на XX в. (достатъчно е да посоча образа на "гримираната Европа" в разсъжденията на редактора на авангардното списание "Зенит" Любомир Мицич, насочени против политическия прагмати-

зъм или някои послания у нас за безмерно осланяне на самобитността в контекста на културата между двете световни войни), новите процеси на европейско самосъзнание и на жадно реципиране на другостта стават все по-ярки. Те имат корените си в изконните балкански духовни дирения, жажди, илюзии и трудни битки за защита на европейските цивилизационни стандарти. Твърде важен е и съществения културен принос на югоизточноевропейските творци (от стиховете на дубровнишката поетеса от ренесансовата епоха Цвета Зузорич до маските на авангардиста Корнелиу Михайлеску) за континенталния идентитет на Европа.

В новия XX в. не само растат привържениците на френския "шик" например (както пише Андрей Пантев, този "шик" включва великолепното съчетание между култура, кухня, политика и бит), но балканските творци от "дистанцията" на френската култура виждат по-ясно културните обстоятелства в своите страни. Тъй като космополитното наслаждение от "различното" предполага преди всичко познаването на собствената ти култура. Твърде важна е и привлекателността на другостта на западноевропейското мислене и на новото изкуство, отхвърлило вековното задължение да пресъздава действителността и да създава неин дубликат - независимо дали "точен" или идеализиран. Може би добродетелите на символизма (думата е съвсем подходяща) са повече етически отколкото естетически. Но това наистина са добродетели, които тогавашното младо поколение, независимо дали е декадентско или не, разбира и величае, като по този начин привлича посетителите, приждащи в Париж от Белгия, Германия, Англия, Балканите. Въпреки че символистите използват сякаш с лека ръка някои гръмки слова за идеалния характер на света, именно те утвърждават вярата в духовните реалности.

Твърде привлекателни са и картинният свят и пластичните постижения на западноевропейския културен кръг през първите десетилетия на XX в. Балканските проекции и метаморфози на сецесиона, на немския експресионизъм, на ита-

лианския футуризъм или френския сюрреализъм изпълняват важна функция. Нека спомена само "юнифицираната" естетика (Г. Милев) на списания като "Везни" (1919-1922, София), "Зенит" (1921-1926, Загреб - Белград) и "Contimpîranul" (1922-1932, Букурещ), изиграли съществена роля за намиране на по-преки пътища на внушение и възприемане на авангардните естетически идеи в контекста на националните духовно-интелектуални ситуации. Художествените домогвания на балканските дейци са сближени с другостта на най-важните естетически търсения в следвоенна Европа и са неотлъчни от чувствителността, артистичните рефлекси и вкуса на епохата. Свидетелство за това е изложбата, организирана през 1924 г. в Букурещ от списание "Contimpîranul", (1924, Букурещ) с участието на творци от Германия, Унгария, Полша, Чехословакия, Швеция или известната изложба на списание "Зенит" (1924, Белград), в която излагат художници от Америка, Дания, Унгария, България, Италия, Франция. Срещата на младите творци с модерната европейска художествена идеология катализира радикалните промени в собствените им позиции (същевременно им припомня за "виденията" и дълбочините на собствените им традиции). В атмосферата на своето време всички културни дейци са близки съмишленици, твърде сходни в модерния си художествен изказ.

Прочее често другостта на една или друга култура поради неравномерния ритъм на развитието, е била притегателен център за по-младите култури, с цялата условност на това понятие. Известна е водещата роля на античността в епохата на хуманизма и Ренесанса. (Та нали духовното потекло на Европа може да се открие в гръцкото интелектуално наследство.) Другостта на Италия през XV и XVI в. пък е пример за французи, поляци, хървати. А не играе ли Франция важна роля за културното развитие на Германия и Русия през XVIII в.?

Трябва да се отбележи, че в първите десетилетия на XX в. европейската и модернистичната другост са възприемат

на полуострова не като тежест или посегателство върху собственото културно самосъзнание. Творците изпитват безспорното влияние на френските или немско-австрийските образци, но демонстрират и безпогрешно овладяване на собствените си, разнолики индивидуални възможности. Балканските модернисти възприемат "чуждото" и "другото" като "по-различно свое", подохождат от свой зрителен ъгъл при теоретичната обосновка на верую то си и трансформирането му в художествена ценност. А не са ли срещите с другостта на западноевропейските култури винаги плодоносни за балканското словесно и изобразително творчество? В големите си исторически измерения те изиграват ролята на ускорители и стимулатори. Тъй като това не е някаква абсолютна другост (l'alteritée absolue), а своеобразна "своя другост" или "родна другост".

В огледалото на европейската култура творците разпознават и собствената си идентичност, изострят сетивата си за нея. Реципирането на другостта е и път за саморазпознаване. Не случайно успоредно с възприемането на "чуждото" в епохата на модернизма се утвърждава и духовният континуитет. Опознаването и усвояването на "другите" художествени и обществени идеи и тяхното приспособяване в съответствие със състоянието на собствените култури в началото на века е твърде разнолико. При възприемането и модификацията на индивидуализма (общия постулат на европейската култура от края на XIX в.) в хърватската "модерна" например посреднически роля играе чешката културна среда - поради сродствата си с хърватската. Разбира се релациите "свое" - "чуждо","родно" - "друго", "национално" - "европейско" функционират на най-различни нива - като чуждо влияние в подбора на теми и стилистичните предпочитания, като възприемане на съвременните изразни средства в пластичното изкуство, като чужда мода в облеклото, обноските, танците, гастрономичните обичаи.

Твърде важен е и преходът от "свое" към "друго", отчуждаването от чуждата норма и преосмислянето ѝ с оглед

на националното естетическо развитие, инкорпорирането на другостта в собствения мисловен дискурс. Подобни проблеми обаче изискват много време и е непосилна задачата, която не може да бъдат изчерпани в ограничените рамки на една статия. Поради тази причина не успях да засегна и някои измерения на чуждото в творчеството, инспирирано от католическото духовно наследство на полуострова.

Може да се заключи, че естетическото развитие във всяка балканска страна протича в своеобразни форми - в съзвучие както с другостта и чуждите импулси, така и с националната духовност. Несъмнено да стъпваш все по-сигурно в една цивилизационна орбита, която по право е твоя, но ти все я догонваш, е равносилно на страстна упоритост, на безкрайни творчески усилия и съзидания. Може би людете на кръстопътя от балканските духовни общности, винаги стъпили на нажежените камъни на повече от една граница, притежават по-особена устойчивост и това им се удава - въпреки лъкатушещите пътеки, по които са се приобщавали към "Европа на другостта". А стихията на съзиданието е била винаги по-силна от стихията на разрушението. Особено за хората на културата, често обхванати от амбивалентни желания, мятащи се между националното и космополитното. Ако в ежедневието, където не е възможно да възприемеш начина на живот и един цивилизационен порядък, без да се откажеш малко или много от своя, процесите често се оказват по-бавни, в културата европейско-балканските синтези все по-дълбоко са се утвърждавали.Същевременно всички големи югоизточноевропейски автори, интерпретатори на стихията от изпитания и крушения на полуострова, борейки се с балканските си комплекси, са дирели интелектуалната и духовна автентичност - от хърватина Антун Матош и нашия Яворов до гърка Казандзакис.

В перспективата на една все по-глобализираща се световна система и плурално-културна реалност, в която живеем и се стремим да разрушим оградите на тесните етнокултурни пространства, твърде важен смисъл има отношение-

то ни към европейската другост. На практика става дума за отвореността на културно-ценностните системи на полуострова дори в епохи на криза на идентичността (включително през XX в.), за принадлежността ни към европейската културна традиция. Впрочем въпросът принадлежим ли към Европа (въпреки присъствието на разнолики етнокултурни пластове и цивилизационни модели през столетията) е безпредметен. Още повече не съществува убедителен отговор на въпроса "Какво оформя модерна Европа?"

Коментираните аспекти на другостта далеч не са в състояние да обяснят отликите на югоизточноевропейските култури, обхващайки ги в историческата им протяжност и сложност, със специфичната система от бинарни опозиции (отвореност-затвореност, Изток-Запад, желание за общуване, подозрителност към външния свят и т.н.). В тези култури, формирани в Старата Европа, свързана с основата на прехода Античност - Средновековие, люлка на цивилизации, на стари традиции и писмености, напрежението между домашно и чуждо, автохтонно и рецептивно съществува във всички епохи.

Надявам се, размислите ми да са подстъп към обговаряне на темата за отношението ни към "другата Европа" и изясняване на онези критерии, които са взети от модерния свят и служат за ориентация в него, критерии, допринесли за съхраняване на балканското наследство и днес, в търсещата все още границите си полуобединена Европа.

**Бележки**

1 **Пантев, А., Б. Гаврилов.** Пътят на модерния свят. София, 1993, с. 273.

2 **Андрић**, И. Травничка хроника. Сарајево, 1976, с. 32.

3 Книжевно дело **Станислава Винавера**. Зборник радова. Београд, 1990, с. 24.

# Идеи за идентичност и другост в романтизма на славянския юг

**Антоанета Балчева**
Институт по балканистика, БАН

Разнопосочните процеси на отъждествяване и разграничаване обхващат широк кръг от сферата на идентификационните прояви през славянското Възраждане. В рамките на тази засилена динамика на социокултурното съзнание се формира и "двустепенността" на славянския романтизъм – от една страна като националностроителна платформа и от друга като художествено течение, поставящо проблеми на личността и нейната идентификация.

Вглеждайки се в спецификата на южнославянския литературно-естетически развой през призмата на общата духовна матрица на романтизма, внякваме в компенсаторния характер и функционална натовареност на противоречивия феномен.

Ако в Англия романтизмът се определя като "поетичен пантеизъм", във Франция - като "реакция срещу класицизма", в Германия - като "културна и философска революция", в Италия - като "модерна национална литература", в Полша - като "полски месианизъм", в южнославянските литератури той е изцяло под знака на съграждането на националните литератури и култури, на основите на фолклорната традиция, в духа на националноосвободителните стремежи на народите. Отстояването на "колективната идентичност", за която векове наред се грижи религията, е прехвърлено в сферата на националната история и национално съзнание. Характерният за европейската култура дуализъм между индивидуално и универсално добива нови измерения в диалога

на конкретноисторическото със субстанциалното, доминиран от неразрушимостта на триадата: литература – нация – морал.

По силата на обективните исторически закономерности още в зората на своето развитие южнославянската критико-теоретична дейност доказва специфичния си културен идентитет. Задачата на научното познание романтиците виждат, от една страна, в създаването на съвременна метафизика, отговаряща на новите данни на наука и на новото усещане, новото "възприемане" на природата – Naturgefuhl, а от друга - в изграждането на такава наука за живота и света – Lebenslehre, която едновременно да обединява социология, етика и антропология, за да могат проблемите на личността да получат цялостна философска интерпретация. В резултат на синтеза между наука и изкуство се осъществява ново познавателно отношение към действителността. Но ако при немския романтизъм то е насочено към самоизграждането и самовъзпитанието на индивида, при нас авторефлексията на Аза се заменя от авторефлексията на обществото като цяло.

В очерталата се усложнена духовна атмосфера движението на естетикокритическото самосъзнание се насочва, по думите на М. Богович, към "укрепване духа на народа и процъфтяване на родолюбивата книжнина". До голяма степен то наследява една философска и антропологическа представа, възникнала през XVIII в., тръгнала от идеята за "националния дух" на лорд Шафтсбъри и широко застъпена в творчеството на Монтескьо и Русо. Известни са думите на Русо, "първото правило, което трябва да следваме, е правилото на националния характер, всеки народ има или трябва да има свой национален характер, ако той липсва, трябва да му го създадем"[1]. Хердер превръща този принцип в "крайъгълен камък" на своя културен популизъм, според който всяка нация притежава свой особен "дух", свой начин на мислене, действие и общуване и ние трябва да работим, за да преоткрием този уникален дух и тази неповторима идентичност, дори ако тя е прикрита или изгубена. Ако немският щюрмер

търси в народната поезия главно нейната въздействаща сила и естествена природа, при нас това изискване се допълва от желанието за преминаване към нов етап във вертикалната ос на художественото време – към основните начала на съвременната поетика. Естетическата приемственост на романтизма, градяща се главно върху опозицията фолклор – литература, се дообогатява от механизма на функциониращата антиномия свое - чуждо в националния литературен дискурс. Южнославянската литературна мисъл е принудена да осцилира между основните романтични идеи за изкуството като изградена самостоятелна категория от естетически ценности и възприемането на словесното творчество като отражение на народната душевност. С различна сила и интензитет на дневен ред се поставя законът за асимилация или адаптация на чуждите културни придобивки.

Пълното интегриране на националните литератури с универсалните ценности в изкуството заляга като необходима стратегия в литературните програми на хърватските критици. В духа на хердеровите идеи те интерпретират този синтез като огромна арфа, излъчваща универсална хармония, която се състои от различни мелодии. Според илирийците литературата, подобно на Протей, мени облика си според езика, нравите, навиците, според темперамента и климата, според акцента на народите.

Опасността от загуба на националния облик и характер на южнославянските литератури в условията на културна адаптация на европейските ценности намира диалектическо разрешение в системата от принципи на Л. Костич, залегнали в основата на неговата теория на взаимодействието, т.н "укрштај". Националната традиция, светоусещането и най-значимите постижения на сръбската национална литература, каквито са според него народната поезия и предания, трябва да се обединят с най-големите достижения на европейската култура и европейско духовно наследство. Подобен синтез според него би оформил амалгамата на една култура, едновременно сръбска и европейска, при което евро-

пейското влияние върху сръбския дух естествено се допълва от присъствието на сръбското духовно наследство в европейската култура.[2]

Вл. Йованович търси реализацията на тези схващания в политиката, разглеждайки я като реализация на социалния живот на народа, а Й. А. Йолес[3], вярва в обособяването на славянска философия, плод на запознанството на сръбите с духовните постижения на други народи. Приемането на чуждия опит се превръща в залог за разгръщане на широка инициатива в духовното строителство. Ако за изграждащата се на Запад романтична естетика стремежът към универсално изкуство заплашва съществуването на националния епичен дух и народностен характер, то южнославянските литератури търсят своя идентитет използвайки чуждата и национална художествена традиция, при което редом със субстрата на народното творчество ще се появят стилистичните черти на редица по-ранни и съвременни литературни течения.

От аналогичен изследователски ъгъл би могъл да се разгледа и принципът на историзма, диалектически обвързан със зараждащата се естетика на фолклора, със заявения интерес към народната поезия и изкуство. Взаимозависимостта между двете категории е закономерно наследство на хердеровите възгледи, внасящи в метафизически настроеното европейско просвещение диалектикоисторическа струя. Заедно с това тя е проява на една нова, видоизменена функция на романтизма, предлагаща аргументи в полза на идеалния образ на националното съществуване. Романтизмът на славянския Юг не се стреми към безкрая, а иска да компенсира установените липси в историческата съвест, съживявайки и поддържайки онова, което е разрушено. В този смисъл от една страна се доближаваме до проповядвания от Ж. Ж. Русо култ към уникалното, индивидуалното и неповторимото в историята на всяка нация, което противостои на стремежа към унификация на нациите. От друга страна се отдаляваме от концепцията за т.н. "контраевропеизация", появила се успоредно с износа на революцията чрез войните на Наполе-

он, чийто ефект е не сближаване, а отдръпване на народите един от друг. Изключено е да се говори и за наличие на криза на идентичността на интелектуалците, извираща главно от предизвикателствата, отправени към традиционната религия и общество от научната държава и западните революции, които тя поражда навсякъде, където се усеща влиянието ѝ. Кризата на "двойната легитимност", за която говори Антъни Смит в "Националната идентичност"[4] кара много от интелектуалците да открият в противовес с рационалното и научно мислене алтернативни принципи и представи, една нова митология и символика. При нас анализираният митологичен начин на мислене – общо явление за романтизма в универсален обхват - добива нови характеристики и възможности за изява.

1. За разлика от централно-европейския тип, вървящ към дезинтеграция, в южнославянския вариант се постига интеграция на културата, чиито корени са залегнали у народа, в неговото устно и писмено творчество на национална основа. Духът на модерната нация намира генезиса си в домашната пракултура, като пътят към общочовешкото минава през националното себепознание.

2. В синхронен аспект въпросът за естетическата приемственост при двата различни варианта се решава като облягане върху новото при западноевропейския модел, който в случая е реконструкция на народното творчество, и като облягане на традицията при южнославянския.

Народността, историзмът на щюрмерите, се превръщат в основен двигател, който разрушава националната затвореност и дава тласък за изграждането на една монистична, цялостна и същевременно отворена към световния културен процес национална култура, израсла от националния корен и национална традиция. Стимулиращо въздействие оказват възгледите на Хердер за "бъдещето на славяните", за "тяхната мисия в културната история на човечеството" и със сборника "Волкслайдер" (1778-1779), чието обществено-културно значение се отъждествява с идейно-естетическата му

стойност. Едновременно културна, национална и естетическа е мисията на Вуковите сбирки "Српске народне песме (1823-1866) на сборниците на С. Милутинович "Певања црногорска и херцеговачка" (1833), на П. П. Негош "Огледало српско" (1846), на Ст. Враз "Народне песме илирске" (1839), на братя Миладинови "Български народни песни" (1861). Те обхващат период, в който гносеологическите въпроси, въпросите на познанието, стоят редом с естетическите, с проблемите за художествено естетическо усвояване на света. "Най-свети за всеки един народ са три основни принципа – законът, езикът и обичаите, според тях нациите се обединяват или различават. Изгуби ли народът тези светини, губи и името си."[15]

Стремежът за проникване в историческото минало, за национално себепознание, се обвързва с тенденцията към промяна в социалния статус на обществото. Представата за миналото се пречупва през желанието, копнежа за промяна на настоящето, което органично се включва в механизма на митотворчеството, в способността да се обхваща преживяното в миналото и да се свързва то с някаква цел. В този смисъл звучат и думите на Ортега-и-Гасет: "Защитавайки нацията, ние защитаваме нашето утре, а не нашето вчера." Пренебрегвайки историческите и комуникативни устои на националната идентичност, той насочва вниманието си към проспективното изменение на националното консолидиране. Нацията не е предопределеност, а програма за дейност.

"Футуризацията", за която говори испанският мислител, е присъща на макро- и микрокосмичното начало като конституиращ принцип на романтичната космогония и социология в универсален мащаб. Човекът има минало, но живее с бъдещето, миналото съществува в името на бъдещето, човекът си спомня миналото, защото очаква бъдещето. Човекът е дотолкова човек, доколкото е способен да упражнява и поддържа свободата си, сиреч способността си да избира и да носи отговорността за своя избор.

Търсенето на национална и лична свобода в литератур-

ноестетическите концепции на славянския Юг кореспондира с общия за романтизма копнеж по абсолютната свобода. Богът, светът и душата съществуват и се умопостигат в хоризонта на свободата. Свободата е онтологическата форма на човека, благодарение на която той обитава не само физическия свят. Като свободен той обитава безсмъртна душа, обитава осмислен свят пред лицето на живия Бог. В наложилите се социалноисторически условия сред балканските славяни апологията на индивидуалното начало, на силната и вдъхновена личност, отказваща да се съобразява с нормите на съществуващото общество, се реализира по-скоро в една мащабно-космическа форма (влечение към титаничното, необозримото, безграничното), отколкото в интроверсна (самозатваряне на индивида, вглъбяване в интимните му преживявания). Вечното движение, стремежът към безкрая се интерпретират в съзвучие с възродилата се платонова философия за органичното единство на света като цяло. Бягството от суровата реалност в интимния и затворен свят на поетичния унес е недостатъчно приемливо за южнославянските романтици. Тяхната философия и естетика предполага една по-различна гносеологична и етична нагласа на личността.

Влечението към абсолюта, недостижимото, имплицира в себе си вечната етична проблематика за неограничената борба между доброто и злото, робството и свободата. Интерпретирането на природните закони върви успоредно с осмислянето им в руслото на една динамизирана, антропологизирана действителност. Идеята за борбената метафизика, функционираща като отражение на борбената етика, се явява консолидиращо ядро в пътя към философския и тематичен универсализъм на повечето творци. Симптоматична е появата на философската поема "Луча микрокозма". Философ на сътворението и промяната, апологет на раждането и съзряването, авторът ѝ е обсебен от мисълта за прогреса и акцията, подчинявайки всички метафизични консеквенции на този основен постулат. В противовес на библейското схва-

щане за относително мирното зараждане на битието, П. П. Негош разглежда миросъзиданието като доста бурен, интензивен процес, рисувайки картината на съгворението с голяма доза екзалтация. В противовес на космическия песимизъм и предопределението на "мировата скръб", той обогатява семантиката на мотива за постоянното движение, придавайки му тотален, универсален смисъл. Борбата между Бога и Сатаната кореспондира с извечния сблъсък на противоположностите, борбата на хаоса и космоса, духа и материята, мрака и светлината. Главните елементи в тази интегрална философска концепция за света определят контурите и в естетиката на Л. Костич "Основно начало", Бр. Радичевич "Туга и опомена", Ив. Мажуранич, където космическата хармония е овладяна от присъствието на върховния разум ("он сам ки је гори").

Възникнала като еклектична система, южнославянската метафизична представа за битието е изцяло ситуирана между диалектиката на светлинната мистиката, позитивизма и панестетизма. Заедно с наложилото се единство на противоположностите силен авторитет придобива и светлинната възрожденска естетика. Посоките на екзистенциалните търсения се насочват към вкоренени в национално-своеобразното мислене и възприятие феномени, към християнските представи за божественото начало и дяволското низвержение. Светлината и мракът се превръщат във всеобхватни системи от знаци, изобразяващи богато тази амплитуда от стойности. Конфликтът между съзиданието и разрушението действа като основен мотив в Змайевата ("Ђулићи", "Ђулићи увеоци"), Негошевата ("Луча микрокозма") и Мажураничевата ("Смъртта на Смаил Ага Ченгич") поетическа галактика. Неговата семантика функционира и в българската литература, където всички имена, назоваващи светлото, всички глаголи, означаващи действия за установяване на светлината, и всички прилагателни, определящи съответните признаци, се възприемат преди всичко като алегории на свободата.

Доминиращ принцип на действащата светлинна космо-

гония е възприемането на абсолютната истина и битие като извечна светлина. Делотворният разум, активиращ материята, е еманация на съдържащата се в светлината идея. В духа на Дж. Бруно, П. П. Негош[6] разглежда разума като actus primus lucis или като "пораждаща се от светлината субстанция". В основата на универсума той поставя тези две начала, без да забравя да обвърже разума с активността на господа, с неговата мисъл и реч, а не с божието битие, подобно на класическия пантеизъм. Бог е неотделим от природата, но не толкова в качеството си на постоянна същност, колкото като присъщ на самата природа принцип на действие. Поръчител на морала, гарант на собствените си дела, той е призван да създаде универсално царство на реда, да укроти стихията и анархията. На този своеобразен деизъм не е чужд нито "богът на разума" в Ботевата поезия, нито всевишната десница dextera dei в Мажураничевото творчество, обречена да владее космическата стихия.

Етично и естетично вървят ръка за ръка. Естетизираният закон в природата е заедно с това идеализиран метафизичен закон, идея за доброто, която е предопределена да извоюва светското морално единство чрез реда, хармонията и вярата.

В контекста на разгърнатата проблематика микрокосмосът се оказва обвързан с конкретно участие в изграждане съвършенството на природата и нейните закони. Човекът като индивид е длъжен да спазва правилата на общността, черпейки сили за своята екзистенция от богатството на моралния ентитет.

Моралността предполага дейна ангажирана личност "само дјеиствија напрежу духове".

Темата за вечността, блаженството, което човек достига чрез борбата си за идеалите на човечеството, е кулминация и в творчеството на Змай:

> Шта си хтео? – куд си пошо?
> Тамо куд се стиђи мора![7]

Духовното пространство на личността се очертава вече с известна топическа конкретност. Без копнежа по непреодолимото, без синьото цвете и невидима звезда, подобно на Жуковски, Новалис или Колридж, с ясната цел "там, където трябва да се стигне."

За разлика от Кантовата идея за извечната и в крайна сметка непреодолима противоположност между природата и духа, влечението и дълга, необходимостта и свободата, философските схващания на южнославянските романтици гравитират към единството на етичния и естетичния принцип, на истината, красотата и нравствеността, отзвук от Йенската романтична школа. Така, в пътя си към универсалното те усъвършенстват своето самопознание, откривайки толкова необходимата им теория за активността на субекта, който, разкрепостен от всякакви предразсъдъци и догми, в крайна сметка превръща субекта в единствен творец на обекта, а субективната творческа дейност в създател на целокупната реалност.

Разбиран като степен, начин и форма за художествено "обслужване" и адекватно задоволяване на естетическите потребности на обществото, южнославянският романтизъм обвързва комуникативния модел с общия статут на човешката личност. Промяната в социалнопсихологическите параметри на индивида влече след себе си и изменения в основните функции на литературното движение. В случая проучването на своеобразния характер на социалния и онтологичен статус на общественото и личностно съзнание на епохата, изтласква на преден план сблъсъка индивид - действителност, движещ се към установяването на един мултиплициран егоцентризъм. Започнал с първите кълнове на национално осъзнаване, той продължава до края на възрожденския период с реализацията на действащата интеграционна активност на обществото и стремежа към колективна идентичност. Това налага разглеждането на проблематиката на личността в орбитата на антиномията етноцентрично – антропоцентрично, водеща към осмисляне на основните крите-

рии в ценностната парадигма на лирическия герой. Системнообразният ѝ характер фиксира основните параметри в духовното пространство на историческата национална гама, прераснала от апологията на колективното светоусещане в субективност, лично настроение, идеал.

Поставените проблеми около интерпретацията на романтизма като сложен историко-творчески феномен, засягащ не само литературата и изкуството, но и целия духовен живот на южнославянските народи, ни насочва към нов прочит и интерпретация на опозиициите "съзнателно – несъзнателно", "познато – непознато", "свое – чуждо". В общия корпус на културата на епохата те очертават иманентните механизми на проучвания феномен на фона на социалния екстериор, разкривайки важни страни от неговата художествена същност. Обогатяването на културологичните аспекти и разширяването на границите на анализираните литературни общности водят към още по-прецизно определяне приоритетите на неговата национално-индивидуална и общоуниверсална специфика.

**Бележки**

1 **Rousseau, J. J.** Consideration sur la gouvernement de la Pologne. Ch. III.

2 **Костич Л.** Одговор на Мненье о Костичевој Беседи, Матица 1866, 1, с. 9-11, 33-35.

3 **Јолес Ј. А.** Даница. 1863, 4, 50.

4 **Смит, А.** Националната идентичност. С., Изд. "Кралица Маб", 2000, с. 132-133.

5 **Vukotinovic L.** Tri stvari knjizenstva. Programi i manifesti u hrvatskoj knjizevnosti. 1972, s. 37.

6 **Његош П. П.** Горски вијенац. Цетине, 1981.

7 **Змај Ј. Ј.** Одабрана дела. Београд, 1975.

# Homo viator в литературата на Словашкото възраждане

**Гергана Георгиева**
Софийски университет

Мотивът за пътуващия човек се среща често в литературата на европейския просвещенски класицизъм и на романтизма. Във всяка от европейските култури той е маркер за динамиката на живота на обществото. Успоредно с останалите показатели на модерността, поведението на пътешестващия човек най-често изразява отвореността и гъвкавостта на съзнанието, свързано с променящите се около човека обстоятелства.

В една малка и току-що разгръщаща се европейска литература, каквато е словашката в края на XVIII - началото на XIX в., мотивът за пътуващия човек е свързан с проблемите на формиращата се национална идентичност и ситуирането на словаците сред обществото на европейските народи. Формирането на националната, както и на всеки друг тип идентичност, става на базата на сравняване, противопоставяне, оразличаване. Със своите атрактивни превъплъщения мотивът за homo viator в словашката словесност от края на XVIII до средата на XIX в. съчетава характерните за европейското Просвещение задачи и послания с проблемите и задачите, които стоят пред словашкия етнос в периода на национално обособяване и кристализиране.

Настоящият текст представлява опит чрез мотива за homo viator да се представи спектъра от другости, от които трябва да се отграничи словашкото общество през посочения период. В разглежданите пет различни по жанр и степен

на фикционалност творби отношението **пътуващ човек - пространство на Другостта** има различни конфигурации. Превъплъщенията на самия homo viator са също разнообразни и не винаги имат словашки облик. Дори и в този си вид несловашките фикционални маски на homo viator встъпват в контакт, пряк или косвен, със словашкостта, за да я обособят, за да коментират критично проблеми на социума, за да я съпоставят с радикалната другост на друг континент и цивилизация, с вътрешноевропейската междуетническа другост или със сродна вътрешноетническа, най-късно "произвеждаща" се другост (Ж. Бодрияр), като чешката, във времето, когато от сродните етноси се формират различни нации.

Следването на динамиката на мотива е свързано с представянето на лицата на homo viator и съотнасянето им с проблемите на словашкото общество. При това проблемът за другостта има различна локализация в единия от елементите на релацията **пътуващ човек - земя и среда за опознаване**.

Така homo viator е образ-функция (Вл. Проп), който задава условията за съпоставка на формиращата се словашка идентичност и несловашката другост - неевропейска, неславянска и славянска.

Първото от превъплъщенията на homo viator от разглеждания период е на венецианеца Рене от романа на католическия свещеник Йозеф Игнац Байза (1755 - 1836) "Приключенията и опита на младия Рене" (Rene mládenca príhody a skúsenosti, 1784, 1785)[1]. Това е първият словашки роман, той е написан в две части, но до читателите достига само първата, заради изобличителната критика на църковната институция във втората част на романа.

По своята генеалогия романът ползва матрицата на просвещенския пътешественически роман от рода на "Приключенията на Телемах" (1699) на Ф. Фенелон[2] и е своеобразен двойник на романа "Ръкопис намерен в Сарагоса"(1804) на полския пътешественик и познавач на славянската древност граф Ян Потоцки. Написан е на уникален, създаден от автора вариант за книжовен език, съчетаващ западнословашки и

чешко-моравски елементи. Тази версия на книжовен език няма приложение след смъртта на нейния създател.

Първата част на романа представя приключенията на младия Рене из земите на Египет и Либия, които според неизлизалия от хабсбургските земи Байза през втората половина на XVIII в. все още се владеят различни по йерархия високопоставени чинове от Османската империя. В своя път Рене и неговият верен сподвижник Ван Стифут успяват да се сблъскат с цяла поредица от другости: континентална и цивилизационна (културата на Ориента и на древния Египет), конфесионална (мюсюлманска) и етническа (турска и арабска). Предупреден от обичания си осиновител за опасностите в непозната и екзотична Африка, Рене все пак се отправя на път, смятайки за родна по детските си спомени културата на Ориента. Случаят бързо представя Рене на дъщерята на пашата на Триполи Фатима, която се оказва особено толерантна и любезна към европейците. След откровен разговор Рене открива във Фатима своята сестра-близначка. В последвалото търсене на внезапно отвлечената Фатима Рене, с припомненото от детството мюсюлманско име Ибрахим, опознава екзотичния и атрактивно описан животински свят на Африка, красотите на древния Мемфис, тънкостите на балсамирането и мумифицирането, лабиринтите на Мраморния дворец на дванадесет фараони, след което попада в каирският дом на благороден арабин, като учител на децата му.

Ново женско сърце трепва при появата му в Кайро - това на Хадикса, дъщерята на мюфтията. Тя се оказва някогашната обещана още в люлката годеница на Рене-Ибрахим. Пламналото чувство между двамата млади е разкрито и осъдено като грях. След нови перипетии Рене-Ибрахим и неговата любима се завръщат във Венеция. Там ги очаква серия от изненади - в дома на венецианския търговец, осиновител на Рене, са пристигнали сестра му Фатима и продължилият да я търси след отвличането верен приятел и наставник на Рене, Ван Стифут. Случаен гост поставя с разказа си последната плочка от пъзела в объркаката история за произхода на Рене и Фатима. В крайна сметка те се оказват отнети насил-

ствено от техните родители. Истински родители на Рене и Фатима се оказват смятаният до този момент за осиновител на Рене венециански търговец Дон Варлет и пристигнала от Кайро с Рене възрастна жена, дълго време живяла в дома на благородния арабин.

В своя порив да опознае "родната" култура на Ориента и да осъществи своята инициация, Рене открива другостта, чуждостта на тази култура, неприсъща му със своите сурови закони, противоречащи на просвещенския рационализъм, непризнаващи толерантност към иновереца.

Убеден в необходимостта да опознае своята истинска родна земя - Европа - като част от своето самопознание, Рене предприема пътешествие, започнало от манастирите на Италия и продължило из словашките земи на кралство Унгария. Тук се сблъсква с другости от нов тип - консервативност, ограничен кръгозор и маргинално поведение. Той посещава и опознава живота в италиански женски манастир, където монахини са предимно недъгави - слепи, глухи, сакати - или преживяли големи трагедии жени. Младият и носещ в съзнанието си идеите на Просвещението венецианец предлага адекватни на новото време реформи - премахване на страничните олтари, загърбвани по време на службите в храмовете и отпадане на безвъзвратния монашески обет за всички хора до шейсетгодишна възраст. Закостенелите порядки зад църковния зид са другата страна на социалния живот, която намира в съзнанието на Рене своя отрицател и реформатор.

В пътуването си из словашките земи в Унгария с помощта на своя водач Рене и Ван Стифут се запознават с традициите и кухнята на другоетничната словашка култура. Рене и неговата компания виждат изостаналостта на стопанския живот, повсеместния алкохолизъм (по време на храмов празник и селска сиромашка сватба), непосилните задължения на беден и болен католически свещеник, лекуван от полуграмотен фелдшер, в контраст с благоденствието на лутерански енорийски свещеник и неговото многодетно семейство.

Така е представено другото лице на просветена Европа, където бедността, неорганизирания културен живот, липсата на качествено медицинско обслужване са ежедневно явление. Фикционалният образ на венецианския homo viator е имал предназначението да изобличи пред неслучилия се словашки читател духовната непросветеност на голяма част от словашкото общество като анахронизъм за времето на реформите на Мария Терезия и Йосиф II в Хабсбургската империя, част от която е кралство Унгария. Тази другост, тази нелепа алтернатива във века на енциклопедизма, е изгаряла съзнанието на родолюбивата католическа и протестантска интелигенция, която създава изобличителни и дидактични съчинения, интегриращи словашкия читател с традициите на Европа. Байзовият Рене представя пред читателя на романа различността на Ориента и анахронизмите на намиращата се под австрийска и унгарска зависимост словашка общност като цивилизационна периферия и територия на другостта, извън нормалния ход на времето и живота.

Втората "употреба" на мотива за homo viator представя лироепоса на "двудомния"[3] чешко-словашки поет, археолог и митолог Ян Колар(1793-1852) "Дъщерята на Славия" ("Slávy dcera")[4]. Той нараства в десетилетията от 1824 до 1852 г. и от 150 сонета, разделени в три песни ("Zala", "Labe", "Dunaj"), рамкирани от пролог и епилог и обяснителни бележки ("Výklad"), става петпесенен лироепос с подчертани класицистични тенденции, състоящ се от 645 сонета. Въпреки общопризнатото снижаване на художествените достойнства, по-късните издания от 1832, 1845 и 1852 г. представят в поразгърнат вид пътуването на лироепическия аз със славянско самосъзнание. Основните чувства на лироепическия аз са две. Първото е представено от широка гама преживявания на влюбения: радостта от близостта на любимата, трудно преживяната раздяла с нея и вярата, че някога, дори след смъртта, двамата отново ще бъдат заедно. Неславянската другост на любимата Мина, нейният немски произход, е трансформирана в желан и въобразен от влюбения славянски про-

изход, което става условие за "моделиране на митологичната основа на възрожденската идеология" (Вл. Мацура). Второто чувство се проявява чрез елегичните настроения на Коларовия homo viator от повсеместната зависимост на славяните от немци, унгарци, турци, както и тъжното бродене из земите край Йена, които пазят исконна славянска топонимия, въпреки че славяните край Елба са невъзвратимо претопени, германизирани.

Чрез добавените две песни в изданията от 1832 и 1845 г. лироепосът наистина добива значението на славянска "Божествена комедия". Духовното пътуване и копнеж на лироепическия субект по любима жена и бленувана Всеславия от първа, втора и трета песен продължава в другия, отвъдния свят, из славянското небе, в четвърта песен "Лета"(реката на забравата) и славянския ад, в пета песен "Ахерон" (реката, граничеща с царството на сенките). В славянския Едем и славянския джендем субектът на поемата е съпровождан от вече станалата прекалено безплътна и абстрактна негова любима Мина.

В реалния свят, из който се разхожда субектът на поемата, скърбящ за славното минало на славяните, основната опозиция е с етническа основа - славяни и неславяни - и дори още по-конкретно, славянски - германски свят. В отвъдния свят опозицията се обогатява с още два варианта: "добри" и "лоши" славяни и "добри" и "лоши" неславяни. Заслужилите за славянството държавници, учени, поети и мислители от славянски и неславянски произход лироепическият субект открива и идентифицира в пространството на Небеславия, в центъра на който расте огромна кичеста липа - райското славянско дърво - около която жужат пчели и събират меда на славянския дух и култура. Под сянката ѝ си почиват достойните за признание от потомците религиозни, политически и културни водачи: св. Вацлав, св. Ал. Невски, Кажимеж Велики, Болеслав Храбри, Ян Хус, княз Владимир, светите апостоли Кирил и Методий (сонет 8 от четвърта песен), славянски поети, писатели и учени, допринесли за общославянско

и национално самочувствие - Ян Кохановски, Ив. Гундулич, Ян Холи, М. Ломоносов, Державин, Ел. Дружбацка. Сред "небещяните" (небесните жители) Мина и любимият ѝ срещат и Хердер, чиито принос за славянското самочувствие и национално съзряване е високо оценен и безспорен. Заслужилите славяни и позитивно настроените неславянски учени си почиват щастливо край трона на божествената Майка Славия.

В алтернативния свят на славянския "пъкъл" от пета песен на поемата са ситуирани маджаризирани и германизирани славяни, подложени на наказания, описани особено натуралистично в 3 сонет на пета песен. В славянското царство на сенките са унгарският шляхтич от славянски произход и деец на унгарското национално движение Л. Кошут, полският поет А. Мицкевич, наречен "полски невзаимник", заради обяснимата липса на безрезервна симпатия спрямо Русия, след подялбата на Полша; учителят-месиянист Товянски (в 6 сонет на пета песен), както и немските учени с негативно отношение към славяните Луден и Бисингер, унгарският крал Матияш Корвин, спечелил си място в ада заради враждебната политика спрямо поляците (в 15 сонет на пета песен). Тук са нитрианският епископ и враг на Методий, немецът Вихинг (13 сонет) и предателят в битката при Косово - Вук Бранкович (25 сонет), словашкият хайдутстващ митичен герой Яношик, който, освен че е закрилник на бедните, е натрупал грехове заради нападения над богати търговци (69 сонет). В славянския ад са и група унгарци, които "се хвалят, че месото на словаците сред всички в Унгария е най-вкусно".

Опозицията германско - славянско, която е един от стимулите на националното кристализиране на чехи и словаци, е основна за разпределението на заслужилите в Небеславия и на провинилите се и враговете на славяните в славянския ад. Тя намира своя съвършен израз в символните парадигми, обособени от чешкия историк и семиотик на културата Владимир Мацура в книгата "Znamení zrodu"[5], главата "Митологичност", посветена на поемата на Колар:

| символи на славянството | символи на германството |
|---|---|
| липа | дъб |
| мед | жълъд |
| пчела | глиган |

и съответните им качествени конотации.

Духовното пътуване на лироепическия "аз", успоредно с движението из някогашните славянски земи, из Небеславия и славянския ад става условие за формирането на славянския пантеон и окончателна присъда над неприятелите и предателите на славяните и тяхната взаимност в съзнанието на субекта на поемата. Отвъдният свят в четвърта и пета песен е Коларовият модел за преподреждане на славянската културна и политическа история в постоянно съизмерване с чуждия, неславянския свят. Мотивът за homo viator в поемата е идеологически аргументиран, той задава условията за равносметка в съзнанието на читателя за историята и за взаимността на славяните в устояването им срещу асимилаторската другост на немци, унгарци и турци.

Следващо лице на homo viator е мислещият словашки земан Ладислав от едноименната хибридно-експериментална проза на Карол Кузмани (1806-1866), излязла на страниците на алманаха "Хронка"(1836)[6]. Пътуващият из словашките земи на Унгария и из Европа словашки интелигент има възможност за съпоставка на собствената си словашка и славянска идентичност с културата на Западна и Централна Европа. На първи план в текста е разгърната авторовата концепция за славянската взаимност, но на страниците на Кузмановата творба е обърнато достатъчно внимание и на проблема за съотнасянето с асимилационната политика на унгарците спрямо словаците. Унгарската другост се оказва примамлива за част от младата интелигенция, която не вижда перспектива в принадлежността си към потиснат етнос и се поддава на асимилацията от страна на унгарската шляхта. Показателен за това е един разговор на прием между Ладислав и шляхтичка унгарка, която го съветва да ползва "по-

благородния" и по-обработен унгарски език. Ладислав отказва предложената езикова другост, със съзнанието, че всеки език е ценност сам по себе си, но няма стойността и значението на родния, пък бил той и не съвсем съвършен.

Впечатленията на Ладислав от пътуванията из Австрия, Германия, Италия, рефлектират върху родолюбивата интелигенция. На социално и битово ниво тази "друга" част на Европа контрастира със своето благоденствие спрямо бедния и двойно потиснат словашки етнос. Културата и изкуството на Европа от своя страна формират естетическия вкус и светогледа на словашката интелигенция.

Физическото и духовното пътуване на Ладислав из неславянска и славянска Централна и Южна Европа, опознаването на другостта в култура, изкуство и наука, става база за национална авторефлексия.

Пътеписът на Йозеф Милослав Хурбан (1817-1888) "Пътят на словака към славянските братя в Моравия и Чехия, 1939" (Cesta Slováka k slovanským bratom na Morave a v ěechach, 1839)[7] представя следващото лице на homo viator. Той съдържа авторовите впечатления от пътуване из земите на моравци и чехи, които въпреки етническото родство са видени като различни, като най-близки братски съседи, но все пак различни от идентичността на homo viator. Самото заглавие на пътеписа задава различието, чрез назоваването на най-близкия "друг" и пълното съзнание за етническите различия между унгарските и немските славяни, а изложението открива различията в размаха и интензивността на културния живот на словаци, от една страна, и чехи и моравци от друга.

Хурбан не пътува из моравските и чешките земи от пътешественическа страст, нито от някакви лични или природолюбителски подбуди. Той пътува като посланик на възрожденските патриоти от Славянския институт в Братиславския лутерански лицей, за да събере впечатления от родолюбивата дейност на съседите-братя и да предаде от своя страна сведения за културните прояви на словаците в Унгария.

В центъра на Хурбановия пътепис, който изпълнява иде-

ологически задачи, са срещите му с местни моравски и чешки будители, както и културния живот на градовете Бърно и Прага. Й. М. Хурбан е радетел на идеята за всеславянска взаимност и в частност на чешко-словашката взаимност, но той поставя разликата между двата етноса с общо историческо минало чрез лоялността на словаците към унгарския крал и "милата унгарска родина"[8], а сам себе си определя като гражданин на Унгария (Uhor). В определянето на своя народ като "подтатрански славяни" и убеждението, че словаците никога няма да се откажат от бащиния си език, той заявява няколко идентификационни маркера за оразличаване от другите неродствени и родствени етноси.

Хурбан разказва впечатленията си от чешките патриоти Клацел, Сабина, д-р Станек, д-р Амерлинг и др. Коментарите му за обучението в пражкото училище "Будеч" под патронажа на д-р К. С. Амерлинг осезаемо прокарват границата между словаци и най-близките други - чехите: "Почувствах голяма радост в дълбините на душата си, като видях как старателният словак, любознателен син на нашето подтатранско племе, братски се обръща към своя брат чех, у когото намира храна за своя голям дух. И още повече засия духа ми, когато видях как нашите повълтавски братя ни помагат да се извисим духовно."[9] Ако различията с другостта на Ориента и културата на Западна Европа са опозиционни, то оразличаването от най-близкия друг, брата, става най-късно и като последен стадий на представата за самия себе си.

Последната вариация на мотива за homo viator от първата половина на XIX в. в словашката литература представя романът на комедиографа Ян Халупка (1791-1871) "Бендегуз, Дюла Коломпос и Пища Куртафоринт" (Bendegúz, Gyula Kolompos a Pišta Kurtaforint. Eine Donquixottiade nach der neuesten Mode)[10], издаден в Лайпциг 1841 г.

Предходните три творби, насочени към словашкия читател, са написани на чешки език, книжовния език на протестантската интелигенция в словашките земи. Поради специфичното си предназначение, изобличаване на маджарее-

нето на словашки земани, аналогично на гърчеенето в българския възрожденски контекст, романът на Ян Халупка е опасен за създателя си, заради което излиза анонимно, на немски език. По многоезичието, употребата на седем езика - немски, словашки, унгарски, латински, гръцки, английски, френски - в текста, и епиграфите към главите, романът "Бендегуз" съперничи с Кузмановата проза "Ладислав". Неговото подзаглавие "Донкихотиада по най-нова мода" подчертава заявеното желание за съотнасяне със Сервантесовата класическа матрица и богатия интертекстуален заряд на словашката възрожденска литература.

В центъра на повествованието е разтроеното лице на homo viator, двама обеднели турчански земани Арпад-Казимир и Ян Сланина и техният слуга Щефан Дробни. Първият е дете от брак на унгарка калвинистка и словак, което обяснява двойното унгарско-словашко име, а вторият е негов словашки съсловен брат. Тримата доброволно заменят своите имена и словашка неоформена и непрестижна в собствените им очи идентичност с унгарски. За да се интегрират към представителите на възжеланата и с по-висок престиж идентичност, те предприемат начинание с "идеална цел". Тръгват на поход от родното си село Жобраковице (Просяшко село) към далечната прародина на унгарците в Азия, за да донесат доказателства за древността и потенциала на маджарите, надявайки се "скромно" имената им да бъдат вписани в аналите на Унгарската академия. Колоритната по поведение и дегизиране тройка, Бендегуз, по името на бащата на хунския вожд Атила (част от генеалогията на маджарските племена), Дюла Коломпос и слугата Пища Куртафоринт, пародира подвизите на Дон Кихот и Санчо Панса и в същото време се самовъздига чрез "обществено значимата цел". Поведението на Бендегуз, лидерът на пътуването, в най-ярък вид изобличава маджароманията, гарнирана с низ дегероизиращи ефекти. Захласването по "маджарското", култът към другостта на "маджарскостта" у Бендегуз представя комично-абсурдната ситуация на "хипнотично привличане и прек-

лонение пред срещнатия унгарски свинар"[11], пред когото той се покланя и го приема като "въплътен идеал на цялото маджарство"[12]. В малко моменти все пак от одисеята на тримата турчански пътешественици слугата Пища Куртафорint проявява здравия разум и прагматизъм на Санчо Панса, но в никой от земаните няма и помен от тъжнокрасивата трагика на Сервантесовия "рицар на печалния образ", по-скоро те са негови антиподи. "Турчанският трилистник", както назовава своите герои Халупка, тръгнал да доказва своя унгарски ентусиазъм, разкрива деградацията на земанството, поддало се на асимилация, неговата лакомия, скъперничество и ниска образованост, които предизвикват у читателя "гоголевски смях през сълзи". Изобличаването на всички негативи на помаджарилите се, пожелали другостта като собствена идентичност, е комбинирано с безсрамната нетактичност и несъобразителност на Бендегуз. "Гротескният рицар на маджарската чест" язди своята кобила, дори когато тя започва да ражда своето жребче, под бурния смях на група студенти. Смехът при демонстрирането на неавтентичната идентичност на "турчанските рицари и техния ординарец", тази неусвоена и неумело "произведена" в идентичност другост, отрича и осмива доброволната асимилация и другоманство.

Тримата пътешественици не стигат много далеч в своя поход - само на няколко мили отвъд Седмоградско, след което се връщат отново в родния Турец. Романът изобилства от перипетиите на тримата маджареещи се словаци, влачещи зад себе си тенекията на неумело травестираното отродяване, отречено с унищожителна сатирична категоричност. В поведението на тримата антигерои няма нищо, което да бъде утвърдено като градивно. Отричането на патогенната другост, активизира националното кристализиране и единство.

Представените словашки възрожденски текстове от първата половина на XIX в. показват нелекия процес на кристализация на словашкостта на фона на различни концентрич-

ни и стесняващи своя периметър около словашкия колектив типове другост. С намаляване на интензитета (или валенциите) на другостта, поставянето на границата между другото и словашкото става проблематична, а самата граница между тях по-лесно проходима. Homo viator оценява словашкото през очите на чужденеца, в романа на Й. И. Байза, съпоставя го през очите и с ума на славянина или конкретно на словака, с етнически далечна или родствена другост, в лироепоса на Ян Колар, романовата проза на К. Кузмани, пътеписа на Й. М. Хурбан или гримасничи и се свени от словашкия си произход и като барбарон[13] се опитва да се префасонира в друг, в маджарон[14], в романа на Ян Халупка.

Зад всички тези лица на homo viator стои настойчиво търсещият своето място сред другия европейски интелектуален елит словашки възрожденец-интелигент.

**Бележки**

1 За целите на изложението е ползвано изданието **Bajza, J. I.** Príhody a skúsenosti mladíka Reného. Bratislava, 1976.

2 Вж. **Ив. Павлов**. Записки по словашка литература. С., 1995, с. 210.

3 Определение на Дионис Дюришин за статуса на Ян Колар и П. Й. Шафарик в общото културно наследство на чехи и словаци.

4 За изложението е ползвано изданието **Kollár, J.** Slávy dcera. Praha,1924, съдържащо всички сонети с посочване на годината, от която стават част на лироепоса.

5 **Macura, V.** Mytologičnost. ss 79-101. In: Znamení zrodu. České narodní obrození jako kulturní typ. Praha, 1995.

6 За целите на изложението е ползвано изданието **Kuzmany, K.** Ladislav. Bratislava, 1960.

7 За целите на изложението е ползвано изданието **Hurban, J. M.** Cesta Slováka k slovanským bratom na Morave a v čechach, 1839. Bratislava, 1960.

8 **Hurban, J.** Op. cit., 1960, s. 105.

9 **Hurban, J.** Op. cit., 1960, s. 80.

10 **Chalupka, J.** Bendegúz. Bratislava, 1983.

11 **Mikula, V.** Chalupkov zverinec. "Zveraci" aspekt Chalupkových postáv. In: Od baroka k postmoderne. Levice1997, ss 45-46.

12 **Chalupka, J.** Bendegúz. Bratislava, 1983, s. 19.

13 Название на герои от детски анимационен сериал "Семейството на татко Барба", успяващ да придобие всевъзможни форми в зависимост от своите перипетии.

14 Maďaron - пейоративно название на маджареещите се словаци, давано от патриотично настроените, в периода на изострена асимилаторска политика на унгарската буржоазия 30-те - 80-те г. на XIX в.

# Другото лице на Просвещението.
## Литературният образ на Петър Първи и проблемите на неоезичеството

**Радослава Илчева**
Институт за литература, БАН

Просвещението даже етимологично се асоциира със светлото и оттук с позитивното и прогресивното, и тази асоциация предзадава средностатистическата му рецепция. Често се забравя, че то, подобно на останалите исторически епохи, е асинхронно, хетерогенно и многолико. И не всичките лица на Просвещението са светли и лицеприятни.

Едно от тях е езическото. Идолопоклонство - Просвещение; архаични вярвания - преклонение пред Разума; ирационално - рационализъм. Тази корелация е антиномична, но само на пръв поглед. И не толкова защото рационализмът придобива статус на нова религия. Просветителите подемат Волтеровия призив "écraser l'Infâme" и си поставят за цел не само да ограничат, но и да дискредитират ролята на религията и Църквата в обществения живот. Тази задача включва и компрометиране на традиционните християнски културни модели. Тяхното място бързо се запълва от антични митологични сюжети, попаднали в руслото на възпитателните амбиции на епохата. При това целите са повече от благородни: култивиране на просветения монарх и възпитание на достойния гражданин. Но при реализирането им просветителите по същество създават собствени кумири, като често съзнателно активират дълбинни архетипи и митотворчески механизми. Извиканият от арсенала на културната памет на човечеството античен пантеон е трябвало да онагледи иде-

ите на рационализма за света и прогреса. Но дали гръко-римското езичество е било само културен код, литературна маска за епохата на Просвещението, а в областта на политиката "нещо подобно на държавните регалии"[1], както смятат В. Живов и Б. Успенски, или ситуацията е далеч по-комплицирана?

Докато през руското средновековие гръко-римската митология е обект на критика като проява на езичеството и се използва за обозначаване въобще на конфесионалното Чуждо[2], то в началото на XVIII в. популяризирането ѝ се превръща във важен аспект от европеизацията на страната. Тя навлиза в руския бит като иносказателен графичен коментар на актуални политически събития. Изображенията на антични богове и герои присъстват в композицията на фойерверките и украсяват тържествените врати, издигани в чест на военните победи на Петър I. В тях спасената от Персей Андромеда символизира възвръщането на отнетата преди от шведите Ижорска земя; самоувереният Фаетон, неспособен да управлява огнената колесница на баща си Хелиос и предизвикал световни катаклизми, изобразява шведската сила[3] и т.н. Античната митология, по справедливото наблюдение на В. Гребенюк, определено предоставя по-голяма възможност за прослава на съвременни събития, тъй като авторите си позволяват по-голяма свобода по отношение на античните богове, отколкото към библейските герои. Но дали руският човек от преходния период не я е възприемал като нещо реално, с други думи, наистина ли тя е била за него предимно алегория, както смята съвременният изследовател.[4] Понякога не-своето е един от начините да се постигне своето, но това става в условията на някаква усвоеност на не-своето, на снемане на първоначалната враждебност по отношение на него; с други думи, когато враждебното Чуждо губи негативната си обремененост и се превръща в Друго. А в конкретния случай, освен това, е преобърната логиката на гностичния алгоритъм, където се върви от познатото към непознатото.

Бих конкретизирала причините, поради които литераторите предпочитат чуждия, неусвоения и възприемания с отрицателен знак културен код пред собствения, национално-историческия, чрез сравнението на няколко текста, появили се почти едновременно. От една страна са описанията на тържествените врати по случай влизането на Петър I в Москва през 1703 ("Торжественная врата, вводящая в храм безсмертныя славы, непобедимому имени") и 1704 година ("Преславное торжество свободителя Ливонии"). Второто, по-известното, принадлежи на йеромонаха и учител по философия Й. Туробойски, който разяснява със завидна за един християнски проповедник компетентност навлизащата гръкоримска символика на благочестивия и образован читател от своето време.[5] От другата страна е трагедокомедията "Владимир" (1705) на Теофан Прокопович. И трите произведения използват миналото (антично-митологично и собствено-национално) за да обяснят съвременната за началото на XVIII в. ситуация. Във втория случай ("Владимир"), обаче, авторът е ограничен в панегиричния си порив от Историята. Въпреки, че в княз Владимир Покръстител лесно се разпознава Петър Велики, а в езическите жреци - ретроградните духовници, задачата на Теофан е затруднена от обстоятелството, че той трябва да вмести героя си във вече съществуващи, добре познати и очертани рамки. Героят е статичен, предопределен от дискурса. В първия случай обаче Митологията е тази, която прави персонажа мобилен и позволява на автора една по-независима позиция. Героят се появява последователно в най-различни роли, той безпроблемно се вмества и прославя в най-различни контексти. Така, в пространството на едно и също произведение, Петър I е ту Херкулес, ту Персей, ту Марс, ту Язон.

Митологията навлиза не само чрез комплекса алегорични образи в новите граждански ритуали. Само една година след основаването му започва буквалното заселване на Санкт Петербург, бъдещата столица на руската империя с езически митологични персонажи. Имам предвид статуите им в

Летния парк (Летний сад), създаден през 1704 г. по заповед на Петър I и замислен като център на обществено-културния живот. Повечето от тях се изработват по поръчка на руския монарх във венецианските работилници. През 1728 г. те са вече 138, като голяма част от тях изобразяват митологични персонажи.[6] Историята на придобиване на една от тях - античната статуя на Венера (III в. преди н.е.), онагледява по неоспорим начин започналия процес на изтласкване на християнските ценности от античното езичество. Статуята, като изключително ценно произведение на изкуството, първоначално е била доставена в Рим. Папата категорично отказва да я продаде на Русия. Тогава Петър I му предлага, а по същество му налага бартер: статуята на езическата богиня на любовта срещу мощите на монахинята Бригита, тачена от католическата църква като светица. Добре направената сметка е, че ревностните католици едва ли биха разбрали естетическите подбуди на Ватикана, ако той бе предпочел античната богиня пред християнската светица.[7]

В областта на литературата въвеждането на антични митологични персонажи скоро задейства неприсъщи на християнското мислене митогенни механизми. Античността, освен коментар на съвременността, постепенно се превръща и в коментар на националната история. Нещо повече: прилагането на гръко-римските модели в много случаи подменя тази национална история с една паралелно създаваща се национална митология. Започва митологизирането на руските императори и по-специално на Петър I. Анализът на Петровския мит не само показва трансформирането на конфесионалното Чуждо в Друго, но е и поредното доказателство за сугестивните възможности на Словото, умело задействани за целите на Идеологията.

Наченки на митологизиране се забелязват още в "Слово в похвалу Санкт Петербурга и его Основателя, Государя Императора Петра Великаго" (1717) на Рязанския и Муромски епископ Гавриил Бужински. Въпреки, че използва традиционната за богослужебната литература форма на панегирика,

Бужински смело въвежда в нея старогръцки митологични персонажи (Херкулес, Ахил, Одисей). Не са пренебрегнати и героите на християнския религиозен епос - св. Александър Невски, равноапостолния Константин Велики. Основният художествен похват е сравнението, при това със строго диференцирани функции. По отношение на езическите персонажи то е по линията на превъзходството, а по отношение на християнските герои - по линията на сходството. Този разграничителен принцип обаче на практика не винаги се спазва: Петър в "Слово похвальное..." е едновременно "Российский Фив" т.е. Феб (Аполон) и "Российский Соломон".

Но как става така, че даже в черквите звучат тържествени панегирици, в които Петър се сравнява с антични герои и богове?[8] Ситуацията е компромисна: антропоцентризмът на новото време съсъществува с конвенциите на средновековния богослужебен жанр. Традиционната матрица на Княза-воин, верен син на православната Църква и защитник на родната земя, се оказва твърде крехка за да вмести титаничната натура на Царя, който при това дръзва да оспори авторитета на Патриарха. В същото време зараждащата се светска литература все още не е в състояние да предложи подходящи жанрови решения. Времето на одата не е настъпило.

Панегириците от типа на коментирания по-горе стават възможни, защото жанрът вече е започнал да се руши отвътре. Деструктивните процеси са особено релефни в похвалните слова и речи на Теофан Прокопович, посветени на различни аспекти от държавническата дейност на Петър. Близостта им със староруските образци (изобилие от риторични въпроси, високопарни фрази, елементи от средновековния стил "плетение словес", разгърнати сравнения с библейски герои и светци) не бива да заблуждава: традиционната форма в ролята на познатото, *своето,* се превръща в посредник, който трябва максимално да улесни навлизането и популяризиране на новата и все още *чужда* за Русия идеология на абсолютната светска власт. Теофан не поставя Петър в контекста на античните парадигми, но по същество

омаломощава изключително важния за средновековната култура жанр на панегирика.

В руските средновековни паметници представителят на светската власт може да израстне най-много до светец. Първото място тук безразделно принадлежи на Св. Ал. Невски, не случайно избран от Петър I за небесен покровител на новата столица. В интерпретацията на Теофан обаче Ал. Невски и останалите руски князе са само предтечи на Петър и денят на светеца в църковния календар е само пореден повод да се прославят делата на живия монарх.[9] Петър се оказва съизмерим единствено с апостолите - непосредствените ученици на Христос и първи разпространители на християнството. Словото по случай завръщането на Петър от пътешествието му в чужбина през 1717 г. се строи на базата на сравнение с апостол Петър. И това съвсем не е само един от многото примери за словесна акробатика с името на императора (Петър - апостол Петър - ...крайъгълен камък). В "Слово на похвалу блаженныя и вечнодостойныя памяти" Теофан ще посочи в градация трите хипостази в образа на монарха: фолклорно-епическата (велик богатир), светско-политическата (мъдър владетел) и религиозната (апостол).[10]

Въпреки, че в програмното за руския абсолютизъм "Слово о власти и чести царской" (1718) Прокопович пише, че само безумец би сравнил земния цар с небесния[11], в по-късните съчинения си съчинения той по същество прокарва подобна идея, като намеква за демиургичното начало у Петър. Вече не узаконената от Бога институция възвишава индивида, както е в средновековна Русия, а обратно - монархията се осмисля чрез личността на Петър и през призмата на реформите му: "Исповести бо воистину подобает: древяную он обрете Россию, а сотвори златую".[12] Да не забравяме, че в речника на християнството, безусловно добре познат на висшия църковен йерарх, творец е само и единствено Бог, а човек е оръдие на божествения замисъл. Че цитираната фраза не е инцидентна се потвърждава и от редица други примери.[13]

Теофан Прокопович завещава на официалната словесност от XVIII век панегиричния патос по отношение на Петровата тема; патос, който ще направи възможна тържествената ода. Спрях се по-подробно на неговите произведения, защото те са преломни по отношение на действащата дотогава концепцията за Владетеля. Теофан внася сериозни корекции в наследения от Средновековието модел, в условия, когато съществуващата църковно-литературна традиция се оказва неефективна. В тази ситуация използването на антични матрици вече не изглежда неочаквано и нелогично. По този начин се разчиства пътят ако не пред езически, то във всеки случай, пред мотиви, които не са църковно-християнски. Без съдействието на този автор езическият конструкт в образа на Петър не би изпъкнал толкова скоро. И ако, в крайна сметка, литературният портрет на Петър Първи ще се доближи не до православната икона, а до езическата статуя - заслугата ще бъде и на Теофан Прокопович.

Щафетата е подета от неговия по-млад съвременник и единомишленик Антиох Кантемир. Но за разлика от своите предшественици Бужински и Прокопович, които, въпреки, че изтъкват чрез сравнения, съпоставки и уподобявания свръхчовешката натура на Петър Велики, все пак оставят героя си в плоскостта на реалното, историческото - библейско и антично, Кантемир ще очертае за пръв път ирealната плоскост като свойствена за този литературен персонаж. А откъсването от реалността е вече знак за навлизане на митологичното.

В незавършената поема "Петрида, или Описание стихотворное смерти Петра Великого, императора Всероссийского" (ок. 1730) покойният император, въплъщение на новите светски добродетели на Владетеля, наподобява античните герои: той е победител на природата и надминава с делата си останалите смъртни. Петър Първи е божествен духом и тялом.[14] Бог толкова е възлюбил неговите доблести, че решава да го вземе при себе си, за да царстват заедно. Този момент в процеса на деификация трябва да бъде специално

подчертан. Петър не е вече само Божи избраник, па макар и с ранг апостол. Той е съизмерим с Твореца! Това вече противоречи на християнското разбиране за божествено и по същество възобновява античната корелация божество - герой, в която връзката е далеч по-интимна. Да не забравяме, че всички старогръцки герои са или полубогове или потомци на боговете.

Външният вид на императора също е доказателство за божественото начало: мотивът за величието на божеството е споен с мотива за страха, който то вдъхва у простосмъртните:

> ...Уже царства бремя
> Сорало было лицо морщинми прекрасно,
> Блистало величество, однак, в очах ясно,
> И страшно было зрети вид мужа предивна,
> Хоть приятству ни одна черта в нем противна.[15]

Но не само Петър е подобен на античен герой. Божият пратеник, архангел Михаил напомня по-скоро за Арес (Марс) - бога на войната с блестящия си златен шлем и доспехите, които сияят като скъпоценни камъни, или за Хермес - вестителя на волята на олимпийците и психопомпа в гръцката митология, отколкото за верният ангел според християнските представи. Тези препратки към античността в поемата "Петрида" не са нито случайни, нито резултат от някаква литературна мода, както това изглежда на пръв поглед. Те са продиктувани не от литературните конвенции на класицизма, а от необходимостта да се изработи една нова матрица на Владетеля. Матрица, която да вмести не просветения, а божествения монарх.

В поемата "Петрида" на практика е осъществено обожествяването на владетеля в съответствие с античните схеми, но този опит няма да окаже влияние върху последващата литература. Той все още не е литературен факт: незавършеното произведение не достига до читателите, за които авторът му ще остане като основоположник на руската сати-

ра, а не на национално-литературната епическа традиция. От друга страна силабиката скоро ще отстъпи пред силаботониката и поезията на Кантемир ще премине в раздела "литературна история".

И така, Бог заповядва на архангел Михаил да намери в бездните на ада болестта Странгурио, която ще причини смъртта на владетеля. Не се налага да гадаем как би се развила интригата в "Петрида" на Кантемир. Отговорът предварително е даден от В. Тредиаковски в "Элегия о смерти Петра Великого" (1725), очевидно вдъхновена от скулптурната група около ковчега на Петър I.[16] По-късно произведението е преработено в "Плач о кончине блаженныя и вечнодостойныя памяти государя императора и самодержца всероссийского Петра Великаго отца отечества".

В структурно отношение тези две произведения се изграждат от нанизване на отделни епизоди. Русия оплаква Петър. Вселената, след като разбира причината, също се присъединява към тъгата ѝ. На свой ред със своите плачове, подобно на безутешни роднини, пристигат Палада, Марс, Политика, Нептун, Океан. Ако в "Петрида" на Кантемир Петър надминава земните хора, то в произведенията на Тредиаковски той надминава античните богове: те го прославят като висше въплъщение на собственото си амплоа. Марс даже роптае срещу Бога, който му е отнел в лицето на Петър радостта и защитата: "не Марс без тебя есмь"[17]. Руският монарх се превръща в разграничител на антитезите земя - небе; печал (сиротство, вдовство, мрак) - радост; низши божества - висши богове. Докато познатите от гръко-римската митология като силни и мъдри персонажи плачат и страдат на земята, на небето Бог се радва, защото Петър вече е при него.

Ако в поемата на Кантемир става дума за християнския Бог (архангел Михаил не би се подчинил на езическо божество), то при Тредиаковски върховният бог е езически. И за да се избегнат недоразуменията, във втория вариант на произведението се споменава само за радостта във висините.

Но в случая е любопитно друго - кохерентността на двете произведения. Бързам да отбележа, че сцеплението им не е случайно и че то е характерно изобщо за Петровата тема в литературата на XVIII в. Така започва да се оформя цял един корпус смислово хомогенни творби, митологизиращи първия руски император. Да подчертая: митологизацията започва в произведенията на съвременниците на Петър Велики Т. Прокопович, Г. Бужински и В. Тредиаковски, т.е. още с появата на тази историческа личност в руската литература. Този процес, който става възможен благодарение на новата обществено-политическа и културна ситуация, в областта на словесността започва с невинните, изцяло художествени на първо време, сравнения с антични герои и богове. Но съвсем скоро присъщите на панегиричната литература похвати на идеализация и хиперболизация полагат основите на една култова конструкция.

Каква е динамиката на митологизация при потомците в първо поколение - писателите, отстоящи близо по време от Петровата епоха? Векът на Разума поставя пред тях задачата да формират просветения монарх. Петър, с курса към европеизация на страната и с реформите си, довели не само до коренна реорганизация на държавните структури и руското общество като цяло, но и внесли съществени промени в корелацията суверен-поданици, става особено подходяща за целта фигура. Първоначалната педагогическа интенция на потомците - "Петър като светъл пример за царствените си наследници" се среща със създадената от съвременниците литературна традиция и възприема нейния панегиричен патос. От друга страна появилата се историческа дистанция все повече ще замъглява очертанията на реалната историческа личност. Променените ракурс ще зададе друго измерение на образа - Петър от пример за подражание, ще се превърне в модел, образец, *архетип*.

Тези процеси са особено релефни в творчеството на М. Ломоносов, където Петровата тема е една от централните. Като продължава тематически произведенията на Кантемир

и Тредиаковски, Ломоносов представя едно постбиографично битие на Петър. Руският монарх е ситуиран на небето, откъдето помага на наследниците си и продължава да защитава страната си. Но безсмъртието на монарха има и други прояви: той се превъплъщава във всеки един от своите потомци, заели мястото му на руския престол.

Петър е показан в обкръжението на най-популярните антични божества - Минерва, богинята на мъдростта, Нептун - богът на моретата и мореплаването, Марс - богът на войната.[18] Те на пръв поглед символизират висшите достижения на руския император в тези области (държавно управление, флота, армия), за които той нееднократно е прославян през целия XVIII век и които щяха да си останат на равнището "художествени сравнения", ако Ломоносов не бе сравнил нееднократно Петър със Зевс - върховния бог на древногръцкия Олимп.[19] Така не само отново е подчертан приоритетът на човека над античните божества, но този Човек е поставен в контекста на всемогъществото. Царят вече не е наместник на Бога, той е Бог в своята страна.

Постепенно в поезията на Ломоносов Петър се превръща в руско божество. Както става ясно от диалога на Марс и Минерва в "Ода на день тезоименитства его императорского высочества государя великого князя Петра Феодоровича", той е слязъл от висините за да преобрази Русия, след което се е върнал във вечността:

Он Бог, он Бог твой был, Россия,
Он члены взял в тебе плотския,
Сошед к тебе от горьних мест;
Он ныне в вечности сияет,
На Внука весело взирает
Среди героев выше звезд.[20]

В надписите, посветени на конната му статуя (дело на Б. Растрели) той е наречен земно (вариант: домашно) божество.[21] Чрез опита на Ломоносов руската литература игнорира митологизирането на Петър I по модела на културните

герои на Античността, предложен ѝ от Волтер в "История на руската империя по времето на Петър Велики" (1759-1763). Тя избира линията на обожествяването, която през последните десетилетия на века ще завърши със създаването на един меден кумир. Това, че Ломоносов всъщност преоткрива непознатата за неговото поколение интерпретация на Кантемир, е доказателство за общата нагласа на творците и за закономерността на процеса.

Ако в поезията на Ломоносов обожествяването на Петър може да бъде видяно в известен смисъл като стилистична фигура и художествена тропа, то ситуацията в прозата е далеч по-недвусмислена. Въпреки че обект на възхвала в панегирика "Слово похвальное блаженныя памяти государю императору Петру Великому" на пръв поглед са необикновените качества на човека, водещата нишка, наистина добре скрита в наративната тъкан, е божествената същност на героя: "Превратил мудрый Герой вред в пользу, леность в прилежание, разорителей в защитников... Многих, которые бы в прежних обстоятельствах остались вредными грабителями, принудил готовыми быть к смерти за отечество".[22] Подобни чудодейни промени не са новост за руската литература - те са структуроопределящи в поетиката на агиографския жанр, изключително популярен през Средновековието. Но до Новото време те са приоритет единствено на Бога. Ломоносов не се ограничава само с подобни намеци. В края на произведението си, след многократни сравнения с великите люде на древността и съвремието, той заявява: "Комуж я Героя нашего уподоблю? Часто размышлял я, каков Тот, который всесильным мановением управляет небо, землю и море: дхнет дух Его - и потекут воды, прикоснется горам - и воздымятся. Но мыслям человеческим предел предписан! Божества постигнуть не могут! Обыкновенно представляют его в человеческом виде. И так, ежели человека, Богу подобнаго, по нашему понятию, найти подобно, кроме Петра Великаго не обретаю".[23] Петър като физическо подобие на Бога и негово олицетворение! Това е безпрецедентен случай даже за пане-

гиричната руска литература от XVIII век. Обожествяването на Петър I е достигнало своя апогей в творчеството на Ломоносов.

Божественото в реалната историческа личност е акцентирано по сходен начин в творчеството на литературния и идеологически съперник на Ломоносов - Александър Сумароков, като отново предпочетените жанрове са одата и панегирикът. Руският монарх е сред постоянните одически персонажи, а прославата на неговите подвизи в концепцията на поета се превръща в неотменна задача на жанра ("Эпистола о стихотворстве", "Наставление хотящим быти писателями, от Александра Сумарокова").

Неговият Петър Велики също след смъртта си е възнесен на небето и също се превъплъщава в царствените си потомци. Той също нееднократно е сравнен с античните божества. Освен че е богоподобен[24], той е и демиург:

Петр природу переменяет,
Новы души в нас влагает.[25]

Постепенно в поезията на Сумароков Петър заема позиционното място на Бога. Традиционната формула "С нами Бог" се трансформира в "С нами Петр".[26] Поетът се осмелява даже да сравни Петър с Христос: Коломенское, предполагаемото родно място на монарха, е наречено руски Витлеем.[27]

И така, в отношението към Владетеля през епохата на Просвещението се регистрира кардинална промяна. През Средновековието той може да е най-много светец (Св. Владимир Покръстител равноапостолен, Св. Александър Невски), през XVII в. - даже антихрист (цар Алексей Михайлович), през XVIII - той вече е "земно божество", божество с антична онтология (Петър I; отчасти Елизавета Петровна и Екатерина II). Не случайно съчиненията на Ломоносов и Сумароков служат на старообредците като доказателствен материал за езическата, т.е. сатанинска (Сатана от Сатурн) същ-

ност на Петър.[28] При потомците от първо поколение преклонението пред личността на руския император и признателността към заслугите му с помощта на поетичната условност бързо преминават в благоговение и почти религиозен пиетет.[29] Античните модели се оказват особено подходящи за изразяване на това чувство. Реалната историческа личност не само се сравнява с гръко-римските митологични персонажи, но и става обект на отдаваните на божествата почести. Поразителното единодушие на двамата непримирими врагове относно образа на Петър I, стигащо до съвпадения, предизвикали обвинения в плагиатство, показва, че този механизъм на митологизиране - честването на реалната историческа личност като божество, е обхванал цялата "висока" руска литература. На редица места този тип обожествяване трудно се разграничава от художествената тропа, но именно тази двусмисленост се превръща в предпоставка за мита. Митът трябва да е амбивалентен, за подлежи на разночетения и по този начин да удовлетворява цялата общност.

Нарасналата историческа дистанция между Петър Велики и потомците във второ поколение сама по себе си е предпоставка за подменянето на реалната историческа личност с идеализираната представа за нея. Тя позволява на поетите да поставят Героя си на изключително висок пиедестал и така да го направят недостъпен за каквото и да било критическо отношение. Процесите на деификация от предходната литература получават своя хронологичен и тематичен завършек.

В произведенията от втората половина на XVIII в. Петър вече не е съизмерим дори с върховния бог на античността - той е по-могъщ от най-могъщия. В "Ода Ея Императорскому величеству всепресветлейшей державнейшей великой государыне императрице Елизавете Петровне самодержице Всероссийской" на М. Херасков Зевс лично му връчва своя гръм и Петър укротява буйните вихри.[30] Пред него изгасват стрелите-гръмотевици на Карл XII във "Военная

песня" на М. Муравьов.[31] Боговете са безсмъртни и затова безсмъртието на Петър е рефрен в песента "Петру Великому" на Г. Р. Державин:

Неси на небо гласы, ветр:
Бессмертен ты, великий Петр!

Безсмъртието е факторът, който превръща Петър от руски (земен, домашен) бог в истински олимпиец. Първоначалното сравнение "Как Бог" отстъпва място на риторичния въпрос "Не Бог ли в нем сходил с небес?"[32] Обожествяването на реалната историческа личност с помощта на митотворческите механизми, заимствани от Античността, е приключило. Езическата субстанция в литературния образ на Петър е тази, която оживява през 1782 г. Медния му двойник - прочутия конен паметник на императора на Сенатския площад в Санкт Петербург, който бързо се превръща в обект на култово поклонение.[33] Поезията вече е имплантирала в масовото съзнание идеята за божествеността на Владетеля.

Но митологизацията не спира дотук. Литературата вече е набрала инерция и ѝ е трудно да спре. На границата между XVIII и XIX в., когато затихващите традиции на класицизма се преплитат с поетиката на сантиментализма и първите кълнове на романтизма, тя сътворява едно принципно ново божество с много по-архаична морфология от тази на изходните гръко-римски образци. В поемата на С. Шихматов "Петр Великий" Петър чрез животворящия си поглед кара мрачните степи да цъфтят. Подобно на древно аграрно божество, той освобождава земята от веригите на безплодието. Тя му ражда воини.[34] За С. Бобров Петър е нов соларен бог и демиург. Той създава страната си така, както създава себе си. Дивите камъни му се подчиняват и се подреждат в строен ред, гранитните скали се размекват и плачат, тинята се втвърдява, горите се превръщат в замъци, а скалата в храм на Музите. Венец на творението му е човекът:

Он новый ввел в Россию век,
И росс - тогда стал человек.[35]

Различните етапи на митологизация на образа на Петър I по същество показват една оксиморонна ситуация. Поезията на руския рационализъм постепенно се поддава на хипнозата на ирационалното, създадена впрочем от самата нея, и я предава на следващите поколения.

Литературното неоезичество не е самоцел. То е отговор на една социална поръчка - създаване на образа на просветения владетел като важна част от мащабния план на Екатерина II по утвърждаване на монархия от нов, европейски, тип. Литературата се оказва онзи посредник, чрез който интенциите на императрицата се насаждат трайно в масите. От всички митотворчески механизми, изпробвани върху образа на Петър I, най-продуктивен, най-работещ, се оказва използваният от писателите от първото и отчасти второто поколение - въздаването на божествени почести спрямо реалната историческа личност и възнасянето ѝ на недостижим за останалите люде пиедестал. Този механизъм с успех е приложен и върху Екатерина II. Тя приживе се превръща в "северната Минерва". Така се очертава един от парадоксите на Просвещението: търсейки "философа на трона", то всъщност преоткрива езическите кумири и трансформира Историята в Митология.

Възроденото в Русия през XVIII в. предимно с политически цели езичество много скоро се оказва извън контрол. То активира архаични митологеми и архетипи в колективното безсъзнателно и дори възобновява редица по същество езически ритуални практики в държавния и обществен бит. По този начин от литературен похват, "просветеното" неоезичество се превръща в явление със значими за руската култура последици, които имат своите рецидиви и в наши дни. В известен смисъл то формира идейната и литературна база за такова трагично за XX век явление, каквото е култът към личността, т.е. обожествяването на реалната историческа

личност. Дали пък култът към личността е не е жестоката цена, която руският Век на Разума заплаща в поколенията за това, че е пренебрегнал Вярата?

## Бележки

1 **Живов, В. М. и Б. А. Успенский**. Метаморфозы античного язычества в истории русской культуры XVII-XVIII веков. В: Из истории русской культуры. Т. 4 (XVIII - начало XIX века), с. 491.

2 По този въпрос вж. пак там, 466-476.

3 Вж. напр. Торжественная врата, вводящая в храм безсмертныя славы, непобедимому имени. В: Панегирическая литература петровского времени. М., 1979, с. 135-149. За пръв път в Русия тържествени врати, при това с митологични фигури, са установени в Москва през септември 1696 г. по повод влизането на войските, участвали в обсадата и превземането на Азов. - Вж. **Пигарев, К. В.** Русская литература и изобразительное искусство (XVIII - первая четверть XIX в.). Очерки. М., 1966, с. 51.

4 **Гребенюк В. П.** Панегирические произведения первой четверти XVIII в. и их связь с Петровскими преобразованиями. - В: Панегирическая литература петровского времени. М., 1979, с. 19. Чуждият културен модел, напротив, се е възприемал подчертано негативно и враждебно. В един анекдот от времето на Петър Първи се разказва, как домът на монарха във Воронеж е бил украсен със статуи на езически божества. Местният архийерей Митрофаний отказва да влезе там даже под заплаха от смъртно наказание, докато не бъдат махнати идолите. Вж. напр. **Голиков, И.** Анекдоты, касающиеся до государя императора Петра Великаго. М., 1807, с. 86-87.

5 За Туробойски познаването на гръко-римската митология е отличителен признак на този образован читател: "Ты убо, благочестивый читателю, написанным нами не дивися, ниже ревнуй невегласом, ничтоже ведущым, ничтоже нигде не видевшим, но яко желв под своею клетию неисходно пребывшим, и егда ново что у себе видят, удивляющымся и различния блядословия отрыгающим..." - **Туробойский, Й.** Преславное торжество свободителя Ливонии. В: Панегирическая литература... с. 156.

6 Вж. **Дубяго, Т. Б.** Летний сад. М.-Л., 1951, с. 75-76.

7 **Канн, П. Я.** Прогулки по Петербургу. Спб., 1994, с. 12. Но колкото и да е подходящ този пример с оглед на нашата проблематика, редно е да споменем, че според други източници Петър заплаща за статуята баснословна сума. Мраморната Венера е била поставена на висок пиедестал и е била пазена от специално назначен постови. - Вж. **Пыляев, М. И.** Старый Петербург. М., 1997, с.66; **Столпянский, П. Н.** Петербург. Спб., 1995, с. 216.

В историята на статуята е безспорно едно: тя е обект на възхищение и едновременно вдъхва страх с непознатата дотогава на православния свят притегателна сила на античното изобразително изкуство. Очарованият от нея Петър I, като е поставил постови, е предвидил и предотвратил реакцията на онази огромна част от поданиците му, които не са се замисляли над естетическата стойност на статуята на античната богиня, а са виждали в нея олицетворение на тъмни и враждебни сили. Скулптурното изображение на Венера ще намери мястото си и в литературата на XX век. "Бялата дяволица" ще стане свързващия персонаж-символ в трилогията на Д. С. Мережковски "Христос и Антихрист" (1896-1905).

8 **Гребенюк В. П.** Панегирические произведения первой четверти XVIII в. и их связь с Петровскими преобразованиями. - В: Панегирическая литература петровского времени. М., 1979, с. 22.

9 Срв.: "Се, идеже Александр святый посея малое семя, тебе превеликая угозбися нива. Где он трудился, да бы не безвестна была граница российская, ты престол российский тамо воздвигл еси. Кратко рещи: аще бы всех прежних князей наших и царей к нам пришла история..., была бы то малая книжица против повести о тебе едином; толико сия оную и множеством, и различием, и величеством дел превосходит." - Слово в день святаго благовернаго князя Александра Невского. **Прокопович, Ф.** Сочинения. М.-Л., 1961, с.103.

10 "Слово на похвалу блаженныя и вечнодостойныя памяти Петра Великаго, императора и самодержца всероссийскаго". Пак там, с. 140.

11 Пак там, с. 76.

12 Слово похвальное в день рождества благороднейшаго государя царевича и великого князя Петра Петровича. Пак там, с. 45.

13 Нека ги посочим. В "Слово похвальное в день рождества благороднейшаго государя царевича и великаго князя Петра Петровича", където с век по-рано е преразказано в проза встъплението към Пушкиновата поема "Медният Конник" Петър организира

хаоса и построява своя град (Пак там, с. 44-45); в "Слово на похвалу блаженныя и вечнодостойныя памяти Петра Великаго" създава не само града, но Русия и даже хората (Пак там, с. 144, 146); в "Слово на погребение Петра Великаго" даже възкресява Русия от мъртвите (Пак там, с. 126)

14 **Кантемир, А.** Собрание стихотворений. Л., 1956, с. 243.

15 Пак там, с. 246. Тромавият силабичен стих на Кантемир ще бъде почти дословно преведен на езика на високата поезия близо век по-късно от Пушкин в третата песен на поемата "Полтава": Выходит Петр. Его глаза/ Сияют. Лик его ужасен./ Движенья быстры. Он прекрасен,/ Он весь, как божия гроза. - **Пушкин, А. С.** Собрание сочинений в десяти томах. М., 1975, Т.3, с. 204.

16 Пигарев..., с. 62-63.

17 **Тредиаковский, В. К.** Избранные произведения М.-Л., 1963, с. 59. В "Плач..." Петровата смърт превръща Марс в богоборец. Като обвинява небето в завист, той съжалява за загубата на идентичност ("Без Тебя ль я Марс? скосырь есмь нахальный") и дори за собственото си безсмъртие ("Мне мою бессмертность нельзя уж любить"). - **Тредьяковский**. Сочинения в 3-х томах. Т. 1 Спб., 1849, с. 575.

18 Вж. напр.: Ода на день восшествия на всероссийский престол ея величества государыни императрицы Елисаветы Петровны, 1747 года. В: **Ломоносов, М. В.** Полное собрание сочинений. Т.8. Поэзия, Ораторская проза. Надписи 1732-1764. М.-Л., 1959, с. 200.

19 Пак там. с. 147, 735.

20 Пак там, с. 109.

21 Пак там, с. 285.

22 Пак там, с. 603.

23 Пак там, с. 611.

24 Полное собрание всех сочинений в стихах и в прозе покойнаго действительнаго статскаго советника, ордена св.Анны Кавалера и Лейпцигскаго ученаго Собрания члена Александра Петровича Сумарокова. Собраны и изданы Н. Новиковым М., 1781, ч.I, с. 263, 266; ч. II, с. 4.

25 Пак там, ч. II, с. 4.

26 Пак там, ч. II, с. 8.

27 Пак там, ч. X, с. 322.

28 **Надеждин, Н.** Раскольничий апокалипсис. //Чтения в Императорском обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1872, июль-сентябрь. Кн. III, с. 14-15.

29 Още една илюстрация на процеса на изтласкване на традиционните християнски ценности: М. В. Ломоносов, например, е автор на проект за преустройване на Петропавловския събор в Санкт-Петербург, където е погребан Петър Велики, в негов мавзолей. Вж. Пигарев..., с. 87.

30 **Херасков, М.** Творения Михаила Хераскова, чч.1-12, М., 1796-1802, ч. 3,с. 5.

31 **Муравьев, М.** Сочинения, тт.1-2, Спб., 1847, Т. 1, с. 8.

32 Сочинения Державина с объяснительными примечаниями Я. Грота. Второе академическое издание. Т. 1 Стихотворения, часть I, Спб., 1868, с. 17-19.

33 Вж. по-подробно: **Илчева, Р.** Медният Конник: динамика на образа, или Когато статуите се оживяват. - Литературна мисъл, № 1, 1999, с. 44-61.

34 **Шихматов, С.** Петр Великий, лирическое песнопение в осьми песнях, Спб., 1810, с. 43-44.

35 **Бобров, С. С.** Разсвет полуночи, или Созерцание славы, торжества и мудрости порфироносных, брaноносных и мирных гениев России. Спб., 1804, с. 12.

БАН
Институт за литература
БИБЛИОТЕКА

# Полският Рим

**Маргрета Григорова**
Великотърновски университет

От канонизацията на св. Станислав (т.н. "Sprawa Św. Stanisława"), която кодира решението на въпроса за зависимостта на Полша от Папството, през ренесансовите и барокови визии за Рим, пророчествата на Юлиуш Словацки за изгрева на бъдещия полски папа, римския дневник на Тадеуш Бреза до римските стихове на нобеловия лауреат Милош и мисионерството на днешния полски папа - изглежда, че полският кръг около Рим се затваря. В статия от сп. "Знак" (№ 9, 1999) папата е представен като полски крал. Сякаш Полша е ретроспекция от сегашното към мита, а Ченстохова - европейски сакрален център. Кръгът, чиято линия е образувана от множеството точки на един непрекъснат диалог Полша - Рим поставя въпроса: "Какво е Рим като европейско огледало за полската идентичност?" Това е един въпрос с два подвъпроса: Рим като европейски културен мит и Полският Рим като полски културен мит.

Настоящият текст прави опит да скицира една възможна стратегия за анализ на диалога Полша - Рим, да потърси основни идейни оси, да подреди и осмисли възловите моменти, за да открие в тях националната симптоматика и нейната философия. Полският Рим, това е образ на усвояването и присвояването на Рим като европейска културна емблема от проблематизираната полска идентичност.

## Световната "точка" и Кръстът

"Вместо един свят - един град, една точка, в която е съб-

ран целият живот на големи страни(...) След Сиракуза, Атина, Александрия идва Рим"- казва Шпенглер[1], когато говори за метрополийната и имперската структура на Рим, носеща космополитно пространство, наместо родина. Ако за Шпенглер Рим е негативен феномен, то за Цвайг Рим е уникално осъществен духовен принцип, единен духовен план на европейската история и култура: "тъкмо когато Римската империя се разпада, съзидателната мощ на човечеството за единство си създава ново, не по-малко удивително творение - Римската църква, подобна на издигнат в облаците огледален образ на някогашната земна мощ"[2]. Версии на тези културологични идеи за Рим ще открием в полското мислене, което търси в Рим образци или неподвижна точка за размисъл над времето. Как се чувства в космополитното пространство на Рим полякът, за когото връзките с Рим са традиция, но също и полякът, изгубил през XVIII век държавата си, за да бленува родината си, заплашена от красивата смърт на музейните култури. Той се разхожда в музейното време и в съвремието на Рим като стар негов жител.

През буреносната 1848 г. Камил Циприян Норвид и Зигмунт Крашински участват в охраната на папа Пий IX, отказал да подкрепи италианските освободителни борби и въздаващ благословия над възможното единение с Австрия. В политическата кореспонденция "Силуети от Рим" ("Zarysy z Rzymu"), адресирана на 28 XII 1848 до краковския вестник "Време" ("Czas"), късният романтик и водач на Модерните времена Норвид пише: "Моля, припомни си най-напред мястото, по-скоро амфитеатърът, в който се разиграва драмата (става дума за убийството на министър Роси и бягството на папа Пий IX, б. М. Г.). Този Рим, място така малко, почти *неосезаемо* - Рим, това е център, точка почти в математически смисъл - Рим, това е онази колона на стария форум, на която са записани разстоянията до градовете на държавата, или на *света*. И така вече беше преди Христа, ала беше чрез няколкото сили у човека: практичност на разума, военна смелост и дисциплина и късия меч, с една дума - чрез силите на

*земния* човек. А после стана подобното, но чрез *небесния* човек, чрез *Кръста*, истината, мъченичеството, чрез такова проливане на свята кръв, че всички паметници на стария свят се покръстиха и амфитеатърът стана църква, а също и жилищата и баните - и на стария Рим цялата жажда и целият монумент на славата." В същия текст се обявява, че Рим е повече време, отколкото пространство, неговото местоположение получава времева конфигурация, защото "не в мястото, а във времето има своите причини". В "римските силуети" на Норвид са маркирани три основни идеи за Рим, облечени в три геометрични символа.

Първата идея определя Рим като център на предхристиянската европейска цивилизация, това е норвидовият Рим на "земния човек" - в този смисъл той е световна точка, център на световния кръг, от който излизат радиални лъчи във всички посоки на света. Втората идея обозначава Рим като център на Християнския свят, това е Норвидовият Рим на "небесния човек" - негов знак става Кръстът. В своите "Бележки по митология" ("Notatki z mitologii") Норвид допълва: "Грешат тези, които мислят, че единственият религиозен народ е еврейският. Той е бил *избрания*, но истински религиозен е римският." Третата идея е Рим-Сатурн, който се бори сам със себе си, образът на вездесъщото, всеизяждащо време, което поглъща Вечния град и го прави безплътен, идентичен с Преходността - наказание за всяко властителско високомерие, отмъщение над покорителя Рим от покорените народи. Пак в "Бележки от митологията" Норвид казва, че "след варварите Рим се бори с дезертьорите от своята армия, администрация и цивилизация: *винаги сам със себе си*." Посочените три идеи и три знака могат да зададат универсалната структура на полското мислене за Рим и да отключат и други полски времена и свидетелства.

В контекста на посочените идеи е разположена визията на Крашински от бележките към драмата "Иридион" - те представляват самостоен трактат по история на религиите и културите. В тях Рим е вавилонското стълпотворение на

победените култури, които побеждават привидната култура-завоевател. "Рим стана Гърция, Египет, Мала Азия, а не Гърция, Египет, Мала Азия станаха Рим"- гласи концепцията на Крашински, в която от една страна се изяснява ролята на Вечния град за Историята, от друга се промъква идеята за израждането на религиозната власт на Папата в светска власт (в нея звучат рефлекси от негодуванието на полските романтици срещу Григорий XVI, осъдил Ноемврийското въстание). Още по-явна е реакцията срещу същия папа в "Кордиан" на Словацки - неин израз е прочутата сцена с папагала, който повтаря пародийно думите на Папата.

Присъствието в Рим поощрява полските романтици да визуализират Кръста и Христос. Те сънуват като Константин Велики образа на кръста с надпис "С него побеждавай!" Особено силна е тази визуализиция при Крашински, който най-дълго обитава Рим. В стихотворението "Пред Христос, който се възнася в небето", писано през 1834 г. в Рим, Крашински вижда Другия Христос - не този на болката, с трънената корона, а този, чиито рамене са освободени от кръста, светъл и волен, протегнал ръце към новите светове. Популярна критическа тема е неочакваният финал на "Небожествена комедия", в която над окопите на Св. Троица се появява Христос и прозвучават финалните реплики "Ти победи, Галилеянино!" Норвид прави в Рим странно разпятие - кръст без тяло на него, по кръста кървави следи от раните на Исус. За Едуард Одинец обелискът на площад "Св. Петър" извиква образа на кръста от поемата "Конрад Валенрод" на Мицкевич. За нобелиста Чеслав Милош обаче римският площад "Campo di fiore" припомня едно друго разпятие, което стои срещу Религиозната институция - кладата на Джордано Бруно, която сякаш никой не забелязва, тя остава в своята автономна зона на великите и многострадалните мигове, извън ежедневния ритъм на площада, където шества вечната преходност. Бруно гори в своята абсолютна самота. Образът на римската клада е припомнен от Милош във Варшава и то по Великден, когато е писано стихотворе-

нието. То създава като паралелни светове Рим и Варшава, сближава ги - защо? Заради разпятията, които празникът почита, а всекидневието не забелязва. Реформационен дискурс съдържат и тези страници от "Бронзовата врата" на Тадеуи Бреза, в които е представен процеса на Светия трибунал срещу художника Паоло Веронезе заради включените в "Тайната вечеря" "нечисти" персонажи - слуга, на когото тече кръв от носа, стражи с алебарди и шут. В един от своите отговори пред Съда Веронезе се позовава на голите свети фигури на Микеланжело в Сикстинската капела (правени са неуспешни опити те да бъдат "облечени" по поръчка от следващи художници). "Случаят Веронезе" от годината 1573 в интерпретацията на Бреза илюстрира надмощието на Изкуството над Санкцията, така както и "Случаят Микеланжело". Не случайно тази илюстрация идва от времето на контрареформаторски настроения папа Григорий XIII.

В контекста на третия, Сатурнов образ на Рим (чиито мотиви прозвучаха при Милош) са разположени и творбите на Кохановски и Сенп Шажински. В "Епитафия за Рим" ранобароковият поет Миколай Сенп Шажински вижда Рим като погребано в собствената си сянка тяло - със своите руини той е образ на победеното високомерие. Единствено Тибър, реката - време, тече неизменна. В стихотворението на Словацки "Рим" звучи парафраза на тези стихове заедно със завладяващия страх, че рушащия се Рим ще се слее с пустинята. Образът на Рим се появява в епитафийното стихотворение на ренесансово-бароковия Кохановски, посветено на Ян Тарновски - като образ на преходността. 95 псалм в парафраза на Кохановски фигурира в хорографията на Анджей Вргоцки от Пшемисъл "За езическия и християнски Рим", написана през 1610 г. В първа книга на хорографията е даден образ на обичаите на древните римляни и описание на римските храмове. Втора книга отдава внимание на християнските църкви, тяхното вътрешно пространство и образите на светците. Хорографията утвърждава хармонията на християнския Рим.

## Кралството

Да се върнем отново при първата Норвидова идея. Соларната емблема на колелото, изразяваща в посочения текст пространствената структура на световния Рим, е изключително активна в полското мислене. Норвид нееднократно мисли чрез нея. В неговата философска поема "Прометидион" колелото се свързва с полската митологема за Пяст коларя - родоначалник на първата полска династия. Според поемата оста на колелото е пророческият дух на народа, който изпраща изворно бликаща лъчиста енергия по посока на спиците. Обиколката на кръга, това е венецът на пророците, които могат да придадат форма на този дух и да го изкажат. В етимологичния речник на Александър Брюкнер *piasta* означава елемент на колело, който поддържа оста и това значение се свързва с колелообразната символика на името на праотеца Пяст. Колелото се явява универсален символ с полска актуалност - в случая то може да организира световната материя като кръг с център Рим и да означава неговата върхова роля в развитието на Европейската цивилизация. (Тук можем да вметнем, че първоначалната градоустройствена форма на Рим това е *Roma quadratua,* Квадратният Рим, който бил разположен на квадратния Палатински хълм.) Но за полското емблематично мислене в колелото е зашифрован архетипен образец на полска държавност, която от самото си начало се развива и утвърждава в плана на проблематизираното отношение спрямо Рим и Папството.

В хрониката на тези отношения важен начален момент е приемането на Светото кръщение от Мешко I (966) през Чехия в Ратизбон и обвързване със западния кръг на християнството - две години след това в Познан се изгражда мисионерско епископство, подчинено директно на Рим. Полша застава между имперския и папския универсализъм и избира втория още от времето на Мешко I. Кралската корона на Болеслав Смели (макар и носена само три непълни години) е призната от папата. При този известен с три прозвища крал (Смели, Щедри и Жестоки) се случва инцидент, облечен по-

късно в легендарна аура и ритуализиран - убийството на краковския епископ Станислав (по поръчение или лично от краля). Израстването на култа към св. Станислав, чиито инициатор е хронистът - епископ Винценти Кадлубек в "Полска хроника" играе стратегическа роля в решаването на въпроса за зависимостта на Полша от Папството. Според версията на Кадлубек кралят светотатствено посякъл светеца в църквата като дете в утробата на майката. Както показва това книгата на Лодински[3], "случаят Станислав" кодира решението на въпроса за зависимостта на Полша от Папството в периода на силно раздробената Полша, нуждаеща се от обединител и защитник. В такава роля предлага себе си полското духовенство, под егидата на Апостолската столица. Фигурата на първия светец с полски произход св. Станислав изразява санкцията на Светеца над Краля, а това е важен казус в религиозно-историософското полско мислене. Трансцедентното тяло на светеца, орфически разкъсано и чудотворно единено (орфическата смърт-възкресение на Станислав се вижда ясно в гравюри от XVI век), се идентифицира с метафоричното Държавно тяло (*Corpus politicum).*

Важно е, че легендата за св. Станислав се транспонира върху митичните хоризонти на полската история, превръща се в основна нейна митологема - нейните интерпретации извършват Юлиуш Словацки в "Крал Дух" и Станислав Виспянски в "Болеслав Смели" и "Скалка". В романтично-мистичните рапсоди на "Крал Дух" Словацки перифразира посланието на "Великополска хроника" (следваща по ред полска хроника, която поема щафетата от Кадлубек), което звучи така: "Така както Болеслав посякъл св. Станислав на най-дребни части и го хвърлил в езерото, така и Бог после разделил полското кралство, допускайки до властта множество князе. Но въпреки това, както тялото на светия мъж възвърнало своята цялост, така и в бъдеще, когато одобри Бог, кралството ще възвърне предишното си състояние и ще бъде единно под скиптъра на един крал." В мистичната версия на Словацки кралят е символично тяло, през което минава пътят на Духа като път на Провидението. Митично-легендар-

ния блян по кралството е съхранен в легендата за "спящите рицари", особено актуална за модерната полска литература (Мичински, Тетмайер, Виспянски) в навечерието на Освободителната 1918 г. В "Проповед за деня на Божието възнесение" Словацки произнася следните думи, тълкувани като мистично пророчество[4] за идването на бъдещия полски папа:

...ала онзи... който към обетите Божи
към Божето царство тръгне първи, а нас
да заведе обещава - той е папата...
...
и целия свят към последната цел
на човешкия дух ще напъти
с думи прости - това славянският папа ще бъде...
(Прев. М. Григорова)

Цитираната статия от полското сп. "Знак" изглежда се връща към този дискурс. В нея четем как "можем да кажем полусериозно, полушеговито, че става дума за вид парламентарна монархия, в която Йоан Павел II играе роля на некоронован крал - добра тема за размишления на теоретиците на демокрацията[...] Задачите на Негово Кралско величество са добре познати - опират се на изграждането на основен метаполитически дискурс." Нататък текстът ни убеждава, че става дума за интерпретация на полската идентичност и полската история, за създаване на полско общество, чието единство се основава на Божията милост. Доказателства за изпълнената кралска мисия на Папата се съдържат например в това, че полските народни мъченици се изравняват с мъчениците на Вселенската вяра. В метафоричната идентификация на Папата като Полски крал се съдържа явна религиозно-митична перспектива. Изглежда така, сякаш блянът по крал-обединител се е реализирал условно, или че многовековните опити на Полша да застане в центъра на Апостолската столица като Духовен водач на народите са се изпълнили. В това е полската мисионерска идея, определяща и отношението към Рим като въпрос на своята собствена идентичност. В своята късна поема "Зазоряване" Крашин-

ски припомня метафората на св. Павел от "Първо послание до коринтяните" за Църквата като духовно тяло на кръстените в Христа народи, но вижда в Полша планетарната душа на Човечеството.

**Полските папи**

Идването на полския папа е предшествано от дефиницията за папа, която търси Тадеуш Бреза в своя римски дневник, наречен "Бронзовата врата". Във финалната част на дневника е представена атмосферата около избора на нов папа - очаквания, равносметки, детайли. Цитирана е кардиналска реч от 26 октомври 1958 г., в която се съдържат следните препоръки, насочени към социалната доктрина на папата:" "Новият папа трябва да бъде едновременно наставник, пастир и баща[...] не е достатъчно папата да бъде учен, не е достатъчно папата да бъде ориентиран във всички клонове на науката, човешката и божията, не е достатъчно да е изучил и познал чрез опит всички тънкости на дипломацията и политиката." Припомнени са фигури на предишни папи - в това число и въпросния Пий IX за който пише Норвид, панически избягал от Рим през 1848 г., за да се завърне с прекършени криле по думите на Бреза след една година. На площада пред Сикстинската капела оживено множество народ гадае избора по излизащата струйка дим от тънкото коминче - бял или черен. Отива си Пий XII, признал идеята за опрощението на Сатаната от Бога след Съдния ден от книгата на Джовани Панини "Jl Diavolo" и с това отрекъл вечността на ада. Идва папа Йоан XXIII, със селски произход, излязъл от самите низини - под портретите му са изписани думите *PASTOR ET NAUTA* (пастир и мореплавател), които носят пророчество, взето от приписваните на св. Малахий "Предсказания за папите" - всъщност апокрифно четиво. Нека припомним, че алегорията на Мореплавателя идентифицирана с библейската фигура на св. Петър проблясва в "Книги за полския народ и полското пилигримство" - мисията на полското романтично пилигримство се асоциира с Кораба на Петровата църква. А с нея е идентичен Рим на Папството. Бреза предава

ритуала на папската коронация с атрактивното "освещаване на короните", които се осмислят при това с функция на шлем - това са короните на различни митрополити и архиепископи на църкви, които по обредност се различават от римската - мелхитска, коптска, маронитска и халдейска. В шествието на делегатите е и Йоана Българска. В описаната Коронация можем да доловим образът на папата като "крал на кралете", припомнящ култа *Solis invicti* (Непобедимото слънце). Както отбелязва Жан-Пол Ру[5] изворът на този култ, довел до кралския ореол-диадема, може да бъде Рим и вероятно римският империализъм въвежда този образ на Изток. Оттам и ореолът на Христос и светците. В полския поглед към Папата може да бъде разчетен блянът по Кралството, чиято емблема е и хералдичният знак на белия орел в герба. Според легендарните вярвания това е птица с безсмъртно зрение, която възражда очите си като ги измива със слънчев блясък. В етногенетичните легенди орелът посочва с гнездото си центъра на полското етно-държавно пространство. В християнски контекст Кралството се мисли като духовна протоструктура на световното управление, която пуска проекциите си долу, в папския Рим - един религиозно-институционален център в ядрото на имперския Рим.

Полските "диалози с Папата" са сюжет с епистоларни, публицистични и художествено-литературни измерения, в който можем да прибавим още две ренесансови свидетелства от XV век. Първото е речта на Ян Остророг пред папа Павел II. Остророг е посланик в Рим и по думите на Кшижановски "става за присмех, разказвайки по примера на Кадлубек за геройски дела на приказни поляци"[6]. Неговите изявления са направени по повод на зависимостта на Полша от Папството и заради данъците, които я изразяват. Те съдържат поводи за ренесансови изяви на полската гордост, според която някога полските племена удържали надмощие над Александър Велики. Второ ренесансово свидетелство е писмото на Коперник до папата, което съдържа стабилна аргументация, базирана на старите философи, а също и противолекарства срещу завистта на онези, които поради тесногръдие и ограниченост не искат да признаят тази аргументация.

Прелиствайки полските свидетелства за Рим от различни времена, можем ясно да доловим осъществената необходимост на проведения диалог. Активността на Полша по посока Рим може да бъде изразена така: елитарността на полския национален дух (утвърждавана в религиозен и културен план, поощрявана от историята, възпитавана от сарматизма и насочения срещу него полски самокритицизъм) търси световни центрове, които да покори, за да се докаже и самопознае. Между центровете, към които се стреми тази любопитна полска "суета" са Рим и Париж, Новият свят, Швейцария, Палестина, Египет. Езическият и християнският Рим съдържа парадоксите на Европейската цивилизация и като Апостолска столица се превръща в пробен камък за религиозния центризъм на поляците и за техния опит да овладеят Цивилизацията като осъразмеряване на "Генезиса от Духа". Доказателство в полза на амбицията се съдържат както в моментите на синхрон, така и (най-вече) в моментите на спор, несъгласие, съпротива - а това са измерения на отстояване на идентичността.

**Бележки**

1 **Шпенглер, О.** Културите и техните цивилизации. В: Цивилизациите. Изд. "Просвета", С., 1995, с. 15.

2 **Цвайг, С.** Европейската мисъл. Изд. "Г.Бакалов", Варна, 1985, с. 325

3 **Вж. Łodynski, M.** Kanonizacja Św. Stanisława a zależność Polski od Papiestwa. Uniwersytas, Kraków, 1995.

4 Вж. **J. Tomkowski.** Juliusz Slowacki I tradycje mistyki europejskiej. PIW, Warszawa, 1984, s. 214.

5 Вж. **Jean-Paul Roux**. Król. Mity i symbole, Dom wydawniczy Bellona. Warszawa, 1998, s. 197.

6 Вж. **Ю. Кшижановски.** История на полската литература. Изд. "Наука и изкуство", С., 1988.

# Казанова, карнавалът и социалното преобразяване

**Ги Тубиана**
The Citadel University, Charleston, South Carolina

Един по-задълбочен прочит на "История на моя живот" внушава, че по същество цялото съществуване на Казанова преминава под знака на играта. В много случаи рицарят дьо Сенгал бяга от света, като го преобразява в друг, но в много от авантюрите си той разчита на симулацията, за да се спаси от света. В тази категория игра той сам се трансформира и дегизациите ще му позволят да предложи ново представяне на своя персонаж. Така той създава впечатление, че е човек, който не познава отегчението и който е способен да скъса във всеки момент обичайното еднообразие. Джеймс Ривс Чайлдс е забелязал този аспект на венецианския авантюрист, който "обречен да стане един от космополитите на своето време, никога не престава да бъде венецианец, носещ със себе си, било в Париж, Лондон, Санкт Петербург или Мадрид, онова "най-приятно място на всички празненства" [Венеция], така добре описано от Байрон."[1] Подбраните от разказвача маски би трябвало да ни помогнат да разберем сложната вселена, в която той действа.

Многобройните маскаради, които са описани в "Спомени", разкриват смешната страна от личността на венецианеца, който дава простор на своята оригиналност и въображение. Темпераментът му вече не зависи от социалните различия и през него се открива една по-различна природа. Преобразяването действа практически като избавление.[2] В този смисъл трябва да се отбележи предпазливостта на Казанова, който си дава сметка за опасностите, които могат да до-

ведат до една такава ситуация. Той се стреми към дегизации, които му гарантират свобода, както физическа, така и на ума.

По време на един от най-запомнящите се карнавали в "История на моя живот", основният протагонист се намира в стаята за разговори на манастира в Мурано, където живеят две от най-известните му завоевания - М. М. и Ч. Ч. Той разказва подробно за ролята, която решава да играе, и обяснява по каква причина костюмът на Пиеро му изглежда подходящ: "...аз реших да отида маскиран, като се облека така, че двете ми приятелки да не могат да ме познаят. Маскирах се като Пиеро, тъй като това облекло прикрива най-добре фигурата и стойката." Той заявява, че се възползва от случая, за да наблюдава по своя угода двете млади момичета, но смешното му облекло се отнася към други мотиви, а не към тези, които той приема, ще рече, да не бъде идентифициран от двете си приятелки, след като има удоволствието да ги наблюдава. Претендирайки за анонимност, той бързо става център на внимание за всички, които са на бала. Най-напред танцува така буйно, че всички се отдръпват, за да му направят място: "След менуета танцувах с най-голяма живост дванадесет форлани." После се впуска във френетична битка с Арлекин, от която излиза победител. В последствие, ако целта му се е състояла в това да съзерцава двете си хубави метреси, най-вероятно плановете му са се променили бързо.

Въпреки че веселията са тема, която се повтаря периодично в "Спомени", празникът в манастира в Мурано показва един друг Казанова, който изразява особен плам. Внезапната и неочаквана възбуда, която го обзема, най-малкото учудва. Можем да се запитаме кои са мотивите, които го подтикват към такъв ентусиазъм. Според нас отговорът е свързан със самото място, където се провежда празникът. Манастирът в Мурано представлява един свят, който противоречи на света на карнавала. Тази религиозна обител, която разрешава празниците само в стаята за разговори, не може да бъде открито завладяна от атмосферата на карнавала, тъй като официалните празници на църквата "освещавали,

санкционирали съществуващия строй и го заздравявали... В противоположност на официалния празник, карнавалът е бил тържество сякаш на временното освобождаване от господстващата правда и от съществуващия строй, на временното отменяне на всички йерархически, отношения, привилегии, норми и забрани."[5] Когато Пиеро проявява подобна лудост в стаята за разговори на Мурано, всички пансионерки се стичат, за да не изпуснат нищо от зрелището. Венецианският либертин участва в започването на карнавала, в стойностите му - или може би в неговите анти-стойности - и в прекратяването му, което дава своя резултат в сферата на реда, на авторитета и на подчинението. За определен период от време църковната наредба и структура започват да наподобават поквара. Безспорно е, че развлеченията, изстъпленията, разврата и празниците са били факт в манастирите, но явно не са ставали открито, нито са имали съгласието и одобрението на обществото. Чрез танца с Арлекина и сбиването с Арлекин на сцената се осъществява двойно преобразяване. Първото - както вече бе споменато - е нахлуването на карнавала в манастира. Второто се реализира с посветените на празници демонстрации, с развлечения и обръщания на места, където обичайно тия случки не са позволени и остават скрити от публиката.

Създавайки спектакъла главният персонаж се превръща от наблюдател в наблюдаван. Костюмът на Пиеро има функцията да освобождава, тъй като ако привидно осигурява известна дискретност, в действителност той остава на Казанова свободата да действа на своя воля и без задръжки. Пиеро привлича Казанова, защото с този персонаж от комедия дел'арте той препокрива отделни аспекти от своята собствена личност. Тогава трябва да определим какъв е характерът на Пиеро по онова време. Най-напред, това не е италиански персонаж, а френски и той практически няма никаква прилика с романтика Пиеро, който е нещастно влюбен в Коломбин. Както казва Морис Санд: "Той е приятел, който винаги казва каквото мисли и който не признава социалните различия. Привилегията да говори откровено, с финеса и хит-

рината на субретка отговаря до голяма степен на простодушието и непохватността на Пиеро. Той никога не пропуска да поучи своя господар."[6] Това описание съответства на много черти от личността на Казанова. Този аспект не е убягнал на Фелисиен Марсо, който намира, че "характерът му е сходен с този на слугата-измамник"[7] Слугата Пиеро, който казва онова, което мисли, и който отказва да мълчи пред привилегированите, напомня Казанова. Според "Спомени" никой не може да му попречи да говори и да се чувства задължен да казва истините си на някой, който дръзва да му противоречи, да го забави или, по-лошо, да го малтретира, дори ако събеседникът му заема по-висок социален ранг. Рядко ще намери необходимата сила да остане спокоен и тих. Не се колебае да прибегне до фамилиарен тон и да разкрие своя начин на мислене както пред министри, така и пред простолюдието. Публично поправя маркизата на Помпадур за географското местоположение на Венеция и малко след това, отново в компанията на фаворитката на Луи XV, докато маршал дьо Ришельо му прави бележка, че актрисата, която смята за хубава, все пак има грозни крака, Казанова отговаря, че "те не се виждат, господине, и после, след оглед на хубостта на една жена, първото нещо, което отстранявам, са краката ѝ."[8] Тая реплика разсмива целия антураж, включително и маркизата. Затворен в Мадрид, той изпраща на граф д'Аранда, първи министър на краля на Испания, най-жестокото писмо, което всичките му приятели не желаят да приемат. Той иска да го информира за позорното състояние на мадридските затвори и изисква незабавна намеса на правосъдието. Друг път възразява на бъдещия император Йосиф II: "Когато преди седем години бях с него в Лаксембург, той говори справедливо, подигравайки се, за един човек, който се беше сдобил с една мизерна грамота на благородник посредством огромни суми и чрез всевъзможни подлизурства. По този повод той ми каза: "Аз презирам всички, които купуват благородническа титла." "И с право. Но какво трябва да се мисли за онези, които я продават?"[9] Най-сетне, по негови собствени признания един от най-болезнените и нео-

чаквани моменти в живота му във Виена е, когато се оказва, че няма възможност да възрази на унижения на граф Шротембах, наместник на Виена.[10]

Свободата на израза, характерна за Пиеро през XVIII в., очертава един изключително свободолюбив персонаж. Жаждата да казва на висок глас онова, което усеща, допринася за развитието на това изключение. Тъй като Казанова подбира думите, той символизира човека, който отказва да се подчини мълчаливо. Смелостта и буйният му нрав го обезсмъртяват и го приближават малко повече до Пиеро, който устоява на преминаващите моди.[11]

Струва си да спомена, че многословието, което Казанова засвидетелства, се проявява извън карнавала - отговорите му на маршал дьо Ришельо и на Йосиф II, както и писмото му до граф д'Аранда са само отделни примери, които трасират разказа му. Възраженията му са нещо естествено и напълно отговарят на неговия персонаж. Карнавалната култура, с която той е пропит[12] му придава чувство за равенство, което му позволява да се отнесе прямо с един бъдещ император. Дори и в Лаксембург, където не се предрешва със смешни дрехи като Пиеро, той не губи нито живеца, нито маниера си. В действителност той разкрива на читателите света на карнавала, където "всички се смятани равни. Тук - на карнавалния площад - господствала особена форма на волен и фамилиарен контакт между хората, разделени в обикновения, т. е. извънкарнавалния живот с непреодолимите бариери на съсловното, имущественото, служебното, семейното и възрастовото положение."[13]

В автобиографичния колаж на "История на моя живот" ежедневието не взима съвсем връх над главния протагонист дори и във времето извън празниците. Той не се отърсва напълно от своето карнавално възприемане на битието, което влияе върху взаимоотношенията му с обществото.

Паралелът между Казанова и Пиеро може да се потвърди в други сфери. В манастира на Мурано необузданият танц, който той започва с една Арлекина, повдига ентусиазма на обкръжаващите го лица:

Моята партньорка танцуваше отлично за характера на своята роля, а аз, също тъй добре за характера на моята; аз разсмях цялото общество.[14]

Физическото неравновесие, което той показва и което толкова забавлява "компаньонката", има особено значение. Когато заявява, че Арлекина танцува според характера на маската си, и той - според своята, той може би иска да каже било според характера на маската - Пиеро - било според собствения си характер. Възможно е да се отделят две причини, за да се види чрез този "менует" едно много символично представяне на неговия персонаж. Този танц, който цялото множество от хора следи със затаен дъх заради опасността от падане, на която той се подлага сам, напомня странно собствения му социален път. Става дума за типичния път на авантюриста, път, по който той непрекъснато върви и често попада в несигурни ситуации, при които всеки момент рискува. Авантюристът търси риска в живота и, както и при Казанова, този риск е колкото театрален, толкова и личен. Когато се изказва за маската на Пиеро, венецианецът имитира иносказателно склонността си непрекъснато да балансира като въжеиграча. Всяка от авантюрите му - по-специално бягството му от затвора, ролята му в лотарията или дуелът му с Браниски - може да го изведе на авансцената, но може и да го експулсира от някоя държава, да застави да избяга (така, както се случва в Англия) или да го прати в затвора (Венеция, Лондон, Мадрид и Барселона).

Странстванията по четирите краища на Европа също спомагат за разкриване на социалната нестабилност на този човек, който не може и не иска да се установи. Тази картина на доброволната нестабилност е показателна за писателя Казанова, който в предговора си обявява причините, които го подбуждат, за да напише своите "Спомени": "сега трудно бих могъл да си доставя по-приятно забавление от това да се занимавам с моите преживявания и да давам добър повод за смях на отбраното общество, обществото, което ме изслушва..."[15] Като разказва за себе си, Казанова играе как-

то със самия себе си, така и с читателите. Той иска да предаде същото изумление и същото развлечение, което Пиеро вдъхва на публиката си. Но ако един авантюрист пленява с юнашината си, всичките му опити по принцип свършват с облекчение, което настъпва след опасностите от подетите авантюри. В това отношение Казанова е по-различен, тъй като обявява, че целта му е "давам добър повод за смях на отбраното общество, обществото, което ме изслушва". За отбелязване е, че той използва същите думи, когато, костюмиран като Пиеро, се обръща с уважение към публиката си: "На моята компания създадох висше удоволствие." Следователно мемоаристът преследва същата цел като Пиеро. Той иска да представи съществуването си като игра на случайно равновесие, което ще предизвика смеха на компанията. Така подбужда очарованието, което държи читателите под сянката на неговия чар и ги освобождава дори преди те да си дадат сметка за това и да избухнат в всеобщ смях.[16] Смехът става наложителен, тъй като публиката не улавя очарованието, в което е изпаднала. Следователно магнетичната сила ще може да се поднови след последната авантюра без знанието на читателите.

Изразът, който авторът използва в предговора: "Да дам благороден повод за смях" привлича вниманието, тъй като един писател предлага по-скоро благороден повод за "четене". Като се съчетаят двете понятия - благородство и смях - смехът не е ограничен до популярния му аспект, той е всеобщ и се простира върху всички жени и мъже и заслужава интереса дори на най-набожните. Разказвачът предлага един житейски принцип, основаващ се на смеха и на празника.[17] Той става този, чрез когото, а не чрез карнавала, карнавалният живот може да се проникне в обществото, защото приемайки света на смеха, читателите като брой персонажи, които номерират главния протагонист в течение на изложението в "Спомени", имат излаз в света на празника и на спектакъла. Смехът, който става призната и търсена цел на автобиографията, прелива във фамилиарност между пишещия и читателите. Тази фамилиарност също създава впечатление,

че известно равенство се представя между авантюриста и неговия антураж по време на перипетиите му и се настанява сред публиката по време на четенето.

Паралелът между Пиеро и Казанова - писателя се намира и на друго ниво. Казанова - италиански писател - съставя автобиографията си на френски и Пиеро - протагонистът на италианската комедия се прави на френски слуга. Следователно Казанова намира у Пиеро същата привлеченост от френския език и същото противоречие по отношение на антуража му. Нещо повече, като писател Казанова твори и живее своята собствена парадигма, тъй като той е едновременно разказвач и актьор на своите "Спомени". Така той се присъединява към артистите на комедия дел'арте, които при всяко представление създават и играят собствената си роля. Те принадлежат към и споделят с Казанова света на комичното и следват по-скоро правилата на карнавала, отколкото официалните закони на ежедневието.

Карнавалната концепция за света, в която се развива италианският прелъстител, предлага навлизане в едно пространство, където преобладават преобразяването и свободата. Тази свободна сфера, която постоянно се ситуира на границата на официалния и обикновения живот, не може да бъде демодирана благодарение на обновлението, на преобразяването и освобождаването. Пренасяйки със себе си и идентифицирайки се с тази втора вселена, рицарят дьо Сенгал превъзхожда и увековечава персонажа си и така допринася за митологизацията му.

Превод от френски **Рая Заимова**

**Бележки**

1 Casanova: A New Perspective. New York, Paragon House Publishers, 1988, p. 2.

2 Интересно е да се отбележи по този повод казаното от Ми-

хаил Бахтин за карнавала: "От него няма къде да се избяга, понеже той не познава пространствени граници. През време на карнавала може да се живее само по неговите закони, т. е. по законите на карнавалната *свобода*." **Бахтин, М.** Творчеството на Франсоа Рабле и народната култура на средновековието и Ренесанса. Прев. Д. Данчева. Изд. "Наука и изкуство", С., 1978, с. 19.

3 **Казанова, Дж.** Спомени. Т. 2. Прев. Андр. Андреев. Пловдив, 1991, с. 329.

4 **Казанова, Дж.** Спомени. Т. 2. с. 330.

5 **Бахтин, М.** Цит. съч., с. 22.

6 The History of the Harlequinade. 2 vols. New York/London, Benjamin Blom, 1915&1968, vol. 1, p. 208-209.

7 Casanova ou l'anti-Don Juan. Paris, Gallimard, 1948&1985, p. 32.

8 **Jacques Casanova de Seingalt**. Histoire de ma vie. 12 vols. Paris: Editions Robert Laffont, 1993, vol. 3, p. 587.

9 **Казанова, Дж.** Цит съч. Т. 2, с. 196.

10 "Ето мой скъпи читателю, един от ужасните моменти, които имах в живота си и които ме карат всеки път да потръпвам, когато се сещам за тях." (Histoire..., Op.cit., vol. 10, p. 510)

11 "Този (Пиеро) е типажът, който нито отминава, нито се променя. Преобразяването на истинския характер на Арлекин от Доменико предопределя излизането му от мода, както и става... Все пак Пиеро може да бъде цитиран изцяло, тъй като съществува и винаги ще съществува на сцената на самия живот." **Sand**, vol. 1, p. 211.

12 Венецианският карнавал траел около шест месеца в годината: Вж. **Ph. Monnier**. Venise au XVIIIe siècle. Lausanne, Payot, 1907.

13 **Бахтин, М.** Цит. съч. с 23.

14 **Казанова, Дж.** Цит съч. Т. 2, с. 330.

15 **Казанова, Дж.** Цит съч. Т. 1, с. 11.

16 "При високия смях на обществото и при ръкопляскванията на всички калугерки, които никога не бяха виждали такова представление, аз използвах един благоприятен момент, промъкнах се през гълпата и изчезнах." **Казанова, Дж.** Цит съч. Т. 2, с. 330.

17 Карнавалният смях е "преди всичко *празничен* смях. Следователно това не е индивидуална реакция на едно или друго единично (отделно) "смешно" явление." **Бахтин, М.** Цит. съч, с. 25.

# От гърците до хуроните или Западът в огледалото на примитивните племена.

## Образи на езичеството в произведенията на Фонтенел, Лафито и Шарл де Брос

**Жюли Бош**
Université de Reims Champagne-Ardenne

Да се тръгне от изучаването на една друга привидна реалност колкото далечна, толкова и различна, за да се определи мисловната система, универсално управляваща човешкото съзнание; да се опише езичеството на съвременните народи, за да се разбере това на древните нации; чрез познанието на религиите в модерна Америка и Африка, да се достигне до познание на религиите в Древна Гърция, и чрез противопоставяне или продължение да се стигне до познание на християнството: това е целта, която си поставят, всеки според своеобразността на мисленето си, но в сходен дух - йезуитът Жозеф Франсоа Лафито, философът Бернар де Фонтенел и магистратът Шарл де Брос в началото на епохата на Просвещението.

През 1724 г. излизат две произведения с различни гледни точки, но представящи идентичен и коренно нов метод: *Нравите на примитивните американци в сравнение с нравите от праисторически времена* от отец Лафито и трактатът *За произхода на басните* от Фонтенел. Авторът на първото, йезуит, прекарал дълго време в Новия свят, иска да докаже универсалното въздействие на Божието откровение пред първите хора, което, макар и деформирано, никога не се е изгубило в течение на различните превъплъщения на човешките вярвания. Вторият, скептичен рационалист, кой-

то се стараел да постави под съмнение наложените догми, желае да постигне точно обратното, а именно, да дискредитира религиозната вяра, показвайки, че основите ѝ са неразривно свързани с мита. Въпреки различните си намерения и двамата автори са прибягнали до една и съща стратегия: размишленията им за съвременното християнство преминават в размишления за това, което представлява абсолютната другост през XVIII век, диваците от Северна Америка, сравнени с народа, основал Западната цивилизация, древните гърци. През 1760 г. един от учениците на Фонтенел, Шарл де Брос в *Култът към боговете фетиши* подхваща отново изразената от учителя му теория за първобитния политеизъм, като привнася и една нова идея, тази за първичния фетишизъм - намираща се в основата на всички езичества. Той също прибягва до паралел между две примитивни общества, това на древните цивилизации и съвременната му Африка.

Докато митоописателите от века на Класицизма смятаха, че първичната истина дължи изначалния си произход на едно висше откровение, предназначено да бъде исторически превъплатено, скептичните рационалисти от времето на Просвещението, като се опитват паралелно да изяснят общата същност на религиите чрез сравнителния метод, не виждат в нея нищо повече от проявление на човешката природа, непроменлива във времето и пространството. Християнството не е вече хоризонтът, на който те се позовават, този хоризонт се разширява към целия свят, очертавайки универсалната карта на естествената религия. В тези разсъждения за религията езичеството започва да играе все по-важна роля: надхвърляйки рамките на класическата древност, то започва да служи за преразглеждане на примитивните култове, които от своя страна биха хвърлили светлина върху същността на самата религия. Все по-разширяващото се познание за страните, в които царува диващина - сравнима с тази, царувала в древните времена - благоприятства развитието на това движение. Съвременният туземец би могъл да даде представа за примитивния човек: не споделя ли и той не-

вежеството му, спонтанния му страх от природните явления, склонността му да открива божествено присъствие във всичко благоприятно или вредно нему? Отношенията с все по-многобройните мисионери и търговци подхранват интереса към тези народи, които изглеждат спрели на същия стадий от развитието си като първите жители на Земята. Колкото повече вярата клони към висше християнско откровение и благосклонността на философските догми си прокарва път, толкова повече примитивните религии изглеждат способни да разяснят ту зародишното образуване на един първичен култ, ту абсурдността, на която и да е било религиозна структура.

### От древното езичество до съвременното дивачество

И така, интересът на митоописателите се обръща към съвременното езичество, за което през XVIII век Северна Америка дава ясен пример, който мисионерите официално правят достояние на любопитната публика от епохата. Но епохално се оказва най-вече едно произведение, публикувано в Париж през 1724 г., а именно *Нравите на примитивните американци в сравнение с нравите от праисторически времена*. Неговият автор Жозеф Франсоа Лафито започва проучване на хуроните и ирокезите, сред които е прекарал пет години с намерение да достигне до първоизточника на примитивното мислене. Според него произведенията от древността - променени от басните и записани в една епоха, вече отдалечена от първоначалната - не предлагат същата гаранция за истинност за възникването на религията, както свидетелствата на съвременните примитивни народи. Дивите американци притежавали онази наивност, която за хората от XVIII век била дан от митичните, недостъпни за историческо познание, времена. Подходът на Лафито се развива в две насоки: той хвърля светлина чак върху обредите на обитателите на Новия свят, които му дават възможност да съди за съзнанието на древните[1]:

Не се задоволих просто със запознаването с характера на диваците и с техните обичаи и практики, търсих в тези практики и обичаи следите на най-дълбока древност; старателно прочетох най-древните автори, които са описвали нравите, законите и обичаите на народите, които донякъде са познавали; сравних тези обичаи едни с други и признавам, че ако древните автори осветлиха някои щастливи догадки, отнасящи се за диваците, то нравите на диваците ми помогнаха да разбера ясно и да обясня някои неща, които откривам у древните автори.[2]

Близостта между индианците и древните идва от представата, че съвременното варварство е - както и езичеството на древността - една изродена форма на изначалната религия. Отецът йезуит отново подхваща сравнителния метод от XVII век, който показва, че всички езически религии произхождат от еврейския монотеизъм, но го подхранва с етноложки данни, получени от познанията му за американските народи, придобити при мисиите му в Канада, и прилага рационалния метод, характерен за Просвещението. Изхождайки от принципа, че съвременните диваци са близки с древните народи, живели преди изобретяването на писмеността, Лафито сравнява вярванията на едните и на другите, за да докаже универсалното въздействие на Божието откровение в зората на човечеството. Значението на творбата за начина на разбиране на мита идва от новаторството на сравнителния ѝ метод: мисионерът не се задоволява с установяването на прост паралел между древната добродетел и наивността на примитивните народи; той измества сравнението в интелектуален план. Лафито си поставя за цел да разкрие сходството между мисленето на гърците и на американците.

Този паралел може да изглежда ограничен и недостатъчен, имайки предвид, че в него не са обособени особеностите на американските народи, дивакът, такъв какъвто го представя Лафито, няма идентичност, която да не е пречупена през европейските критерии. Той е разглеждан само по отношение на класическата средиземноморска цивилизация, а не в уникалността на нравите му. Но това, с което е интере-

сен подходът на Лафито, е отказът от елементарната екзотичност, която ограничава американските индианци в странността от неразбираеми практики, за да се постулира идентичността на човешкото съзнание в един и същи етап от развитието му, без оглед на границите в пространството и времето. Така отецът йезуит разкрива едновременно истинска симпатия към ирокезите и хуроните, в чиито начин на мислене желае да проникне, и волята си, типична за Просвещението, да ги приобщи към голямото семейство на човечеството. Апологетичната цел на произведението - да смути онези, които мислят, че диваците нямат религия, за да подсили аргумента consensus omnium, който осъжда атеистите - го връща следователно към хуманистичното му призвание да докаже, че американците са също толкова хора, колкото и европейците:

С огромна мъка видях в повечето от написаното, че онези, които са описвали нравите на варварските племена, са ни ги описали като хора без никакво религиозно чувство, никакво познаване на божествеността, без нищо, което да поставят в култ: като хора, чиято човешка същност проличава само в човешкия им облик.[3]

Древното езичество вероятно е било помрачено от вековете; зад неговата чудовищност все пак може да се забележи светлината на една чиста, първична религия, която е била деформирана, без да се заличи напълно от идолопоклонничеството. Същите митове, същите морални възгледи и някои утвърдени канони установяват принципи, подобни на тези от истинската религия. Така например остатъчни символни елементи от Троицата се откриват в религиите на Индия, Япония и на мексиканците. Веднъж установил принципа на примитивния монотеизъм, Лафито успява да утвърди близостта между религията на американците и на древните езичници:

Народите, наричани варвари, не само имат религия; нещо повече, тази религия е в толкова сходни отношения с религиите от

ранните времена, с това, което в античността са наричали Оргиите на Бакхус и на Богинята-майка, мистериите на Изида и Озирис, че в тази прилика се усеща, че това навсякъде са същите принципи и същите основи.[4]

Следователно трябва да се започне с преглед на произхода на американските народи, да се запитаме дали древните хора са познавали континента, как и откъде той е могъл да бъде населен, какви нации са се настанили там. Целта на автора е да покаже, че варварските народи и тези от древността "произлизат от един и същи корен".[5] Той различава две епохи в историята на езичеството: едната, когато боговете на всички политеистични народи си приличат, което доказва общия им произход, и другата - времето след Потопа, когато се раждат отделните за всеки народ богове, възникнали от възхвалата на царете и великите мъже. Лафито не вярва, че Америка е била населена преди Потопа. Всъщност състоянието на цивилизацията на американския континент понякога е толкова елементарно - някои племена не познават дори огъня; изглежда невъзможно бащите на нациите, толкова умели във всички предадени им от техните предци техники, да са имали толкова древни наследници отвъд Атлантика. Преселенията след Мойсей са довели до смесица от народи, така че наследниците на трите деца на Ной се разпръснали в различни страни. От самите диваци не можем да узнаем нищо сигурно за произхода им, защото, нямайки никаква писменост, те нямат анали, а "един вид свещена традиция "[6], която не би могла да характеризира нито един специфичен народ, нито пък да покаже произхода му. Освен това тази променена от времето традиция се видоизменя в толкова абсурдни предания, на които изобщо не може да се вярва. Следва един опит за обяснение на начина, по който ирокезите обясняват произхода на планетата и на тяхната собствена земя:

Преданието е толкова смешно, че буди жал, въпреки че не е по-абсурдно от това, което гърците - хора, толкова духовни - са

измислили за пътуването на Прометей в небето, когато той се качва там, за да открие огъня...[7]

Въпреки това този мит, колкото и да е смешен, отваря вратичките към една библейска истина: в него откриваме жената в земния рай, дървото на познанието на доброто и злото, изкушението, Божия гняв, убийството на Авел от Каин. Преданието на ирокезите също се основава на митологията на древните - особено на историята, разказана от Омир в *Илиада*, падението на Ате (богинята, дъщеря на Юпитер), която толкова раздразнила баща си с лошото си поведение, че той се впуснал след нея от висините. При диваците също откриваме някакво съзнание за Потопа и вяра в унищожаването на света от огъня. Дори детайлите на религиозните практики са сходни при различните народи на Америка и на Европа: инициацията на инките и на мексиканците е много близка до посвещаването на европейските рицари, гадателската практика на жителите от Карибския басейн напомня за тази на древните цивилизации, всички езичници - съвременни или древни - са си представяли душата отделно от тялото и са придавали душа на животните. Адът на древните поети чрез изкуплението си чрез въздух, вода и огън, различните етажи на Тартар, удоволствията, обещани на добрите хора, превъплъщението и палингенезата, които са следствие от съзнанието за безсмъртието на душата, е крайно близък до ада на ирокезите и хуроните.

Въпреки това Лафито съжалява за загубата на религиозно чувство у диваците, които са забравили произхода на обичаите си и ги спазват само защото са ги получили от своите предци. Той констатира в каква степен търговията на европейците е погубила традициите и променила нравите, но той се опитва да ги изучава такива, каквито са предадени. Всъщност, заключава авторът в главата си за религията, диваците се колебаят, също както и древните, за обекта, целта и всички задължения към божествения култ. Суеверията им са грубовати и престъпни, но дали са повече такива, отколкото

тези на гърците и римляните, които са довели науките и изкуствата до най-висше съвършенство, без да извличат от тях друга полза, освен разглезването на религията с множество предания и абсурдни богове?

Да се търси в привидно необичайните култове на американците ехо от първичния монотеизъм на юдеохристиянството, означава да се свържат тези диваци от края на света със западната цивилизация; да се сравнят техните обичаи с тези на един древен европейски народ, легитимира допълнително желанието да се въведе другият, чужденецът, езичникът, в една мисловна система, която внезапно губи своята изключителност. В крайна сметка не само читателите на Лафито са привлечени от поредната изява на първична откровеност чрез подробното и благожелателно описание на заслепяващо екзотичните ритуали и обичаи. Влиянието на йезуита върху митоописателните размишления засяга повече произведенията, родени от скептичната мисъл, която подхранва атаките му срещу църквата с примера за многообразието на човешките религии, отколкото християнските писания.

### Към изворите на съзнанието

Публикуван в същата година, както и произведението на Лафито, трактатът *За произхода на басните*[8] на Фонтенел също въвежда непознатия континент на съвременното езичество в полето на религиозната история, но с цел, коренно различна от тази на добрия отец йезуит. Представителят на критичната рационална мисъл на Просвещението поставя под въпрос утвърдените догми и атакува самите основи на религиозната вяра, като показва, че те са изградени върху хлъзгавата почва на човешката доверчивост. За да опознае по-добре човешкото съзнание, Фонтенел решава да го изучава "чрез едни от най-странните му произведения"[9], изхождайки от идеята, че изучаването на преданията представлява също толкова голяма духовна полза, колкото и истинска-

та история, защото примерът за човешките слабости може да ги премахне в бъдеще. Тъй като човешката природа е неизменна, примерът за грешките на другия ни е от полза, защото той представлява един вид обръщане на картезианския принцип за здравомислие: "Всички хора си приличат толкова много, че няма народ, чиито глупости трябва да ни плашат."[10] Да се интересуваме от всички незрели разсъждения на човешкото съзнание, означава по-добре да разберем вродената слабост, защото именно в произхода се проявява все още елементарният разум, който ще бъде развит в химерни мечтания.

Климатологичното обяснение на митовете, което вижда в тях типичен плод на въображението на ориенталците, не задоволява Фонтенел, за когото митологичното създаване на фабулата е неизменно при невежите народи - от горещите зони до ледените пространства:

> Не казвам, че едно горещо и пламтящо слънце не би могло да даде на човешкия дух последното узряване, което ще усъвършенства способностт, която той си набавя от легендите; но всички хора имат за това дарби, които не зависят от слънцето.[11]

Той не отрича, че няколко разказа биха могли да мигрират от една страна в друга, но поддържа идеята за човешкия разум, който на всички места преминава през същите задължителни етапи. Системата на мисълта, която ръководи езичеството, е универсална. Тя представлява един примитивен стадий от развитието на съзнанието, неговото детство, ако се върнем към един образ, обичан от Декарт. По този начин трактатът *За произхода на баснuте* подчертава стойността на митологията, инструмент на един много модерен антропологичен подход, който разкрива вечните черти на човешкото съзнание. Фонтенел всъщност е един от първите, заедно с Лафито, използвали сравнителния метод, който има блестящо бъдеще. Този метод съпоставя практиките на съвременните диваци и на древните народи, за да изясни сход-

ството на човешките същества на определен етап от интелектуалното им развитие. Философът има предчувствие, че най-цивилизованите общества от античността са получили в наследство част от варварската митология, не много отдалечена от тази на кафрите и на ирокезите по негово време:

Ако се налага, може би ще покажа добре учудващото сходство между преданията на американците и на гърците.[12]

Примерите, които дава за това сходство, не са многобройни, но са показателни: американците изпращат душите на лошите в кални езера, така както гърците - в мътните води на Стикс; дъждът, стичащ се от стомната на една девойка, която си играе в небесата с по-малкото си братче, секва над земята - обяснение, близко до това как нимфите изливат дъжда от изворите през обърнати делви; и накрая Инка Манко Гуина Капак, син на слънцето, както Орфей, притежава като него дарбата да предизвиква с песента си чувства у дивите животни, което показва, че въображението на двата народа, толкова отдалечени в пространството и времето, са се доближили, за да повярват в сина на Слънчевата звезда и в хората, които развиват необикновени дарби.

Изоставен на самия себе си, сред враждебен и тайнствен свят, единствената форма на познание у примитивния човек е емпиричното тълкуване на явленията, които го обграждат, ръководено от въображението и използващо аналогии и сравнения. Той не може да се възползва от удобството на абстракцията, така че за него на всяко явление трябва да съответства точна и конкретна причина, извлечена от опита. Принципът на тази елементарна физика, която широко е спомогнала за пораждането на митовете, е да се тръгне от познатото, за да се обясни непознатото. Често е виждал да се излива вода от делва, следователно той лесно може да повярва, че Бог излива речната вода; по същия начин си представя и че гръмотевицата и светкавицата са огнени стрели, изпратени към хората от божествения гняв.

Тази теория има едно основно съответствие с религията; Фонтенел обяснява, че примитивният човек, подчинен на природните сили, е надценил значимостта на силата, свързвайки необикновените събития от природата с действията на свръхмогъщи създания, антропоморфни проекции на хора, надарени с необикновени физически качества. Следователно боговете, създадени от езичниците, имат човешки образ, тяхното единствено превъзходство се състои в голямото им могъщество, което по същество обаче не се различава от силата на смъртните. Това обяснение на произхода на религията противоречи в две основни точки на догмата, възприета както от традиционните вярващи, така и от деистите на един първичен монотеизъм, произлязъл от познанието на хармонията в света. От една страна Фонтенел твърди, че политеизмът пръв е възникнал на земята, като с това заглушава християнската доктрина за първичното откровение, от друга страна, показвайки, че езичниците са измислили богове, които приличат на самите тях, той отхвърля теорията, според която идеята на Върховното същество е дошла от преклонението пред естествения ред във вселената и от долавянето на волята на Провидението. Промяната в перспективата е радикална: езичеството не е вече идолопоклонническо израждане на същинските вярвания в един-единствен бог, а е символичната преработка на един примитивен опит. Следователно догмите за приоритета на Библията спрямо всички форми на духовни проявления и на първенството на еврейския народ над всички други народи вече не са валидни. На тях им съперничат появата на примитивните култове на богове, зависещи главно от въображението на хората.

Могат да бъдат посочени и други важни последствия от сравнението между древните и съвременните езичници, включително идеята за прогреса на съзнанието на народите, който се извършва в различни моменти, следвайки едни и същи етапи:

[...]Известно време гърците са били също такива диваци, както

и американците и [...] по същия начин са излезли от варварството.[13]

Всъщност гърците не са родени по-разумни от другите народи и са били също толкова диви, колкото днес са индианците. *A contrario*, последните са могли да станат също толкова мъдри, колкото и другите нации, ако ги бяха оставили да завършат процеса на рационализация, през който преминават всички народи. Когато са измислили митовете си, гърците са били на същото културно ниво, както лапландците и ирокезите, т. е. на първобитния стадий на мисълта, въпреки че начинът им на изразяване е бил различен:

Тъй като гърците с цялото си съзнание, докато са били още нов народ, не са мислили никак по-разумно, отколкото диваците от Америка, които очевидно са били един доста млад народ, когато са открити от испанците, има основание да се мисли, че американците щяха да започнат да мислят също толкова разумно, колкото и гърците, ако им е била дадена тази възможност.[14]

Идеята е скъпа на Фонтенел, който въплъщава тези два вида цивилизации в образите на Ернан Кортес и Монтесума, които представя в разговор на "Шан-з-Елизе". На конквистадора, който говори с презрение за грубостта на американците, смятащи испанците за хора, слезли от сферата на огъня, защото са имали оръдия, и помислили корабите им за големи птици, вождът на инките отговаря с пример за глупостта на атиняните, които все пак минават за най-възпитания народ от античността: Пизистрат, който искал да влезе в атинската крепост, от която е бил изгонен, облякъл една жена като Минерва и я накарал да пресече целия град с него, карайки я да заповядва на атиняните да го приемат. В това гърците са били по-глупави от американците, които до този момент не били виждали нито кораби, нито пушки. И Монтесума заключава:

В крайна сметка вие не бихте могли да ме упрекнете за глупостта на американските народи, ако аз ви изтъкна една по-голя-

ма глупост на вашите народи, и дори ви обещавам да ви говоря само за глупостите на гърците и римляните.[15]

Бейл вече е използвал пътеписите като средство за демистификация на езичеството, но не е довел разследването си до определяне на примитивния манталитет, определящата разделна линия, която според него преминава между доверчивия и просветения дух, каквито и да са времената и местата. Занятието е напълно изпълнено от Фонтенел и изводите, които той си вади, благодарение на аналогията, която формулира между гръко-римския политеизъм, познат от поезията на Омир, вярванията на дивите американци, станали му достъпни благодарение на описанията на пътешественици и мисионери, и народното суеверие от неговата епоха, такова, каквото е то, особено при децата и селяните.

По този начин той пристъпва традиционно установения дуализъм между юдео-християнската истина и грешката, която би характеризирала нехристиянските цивилизации, представящи древното езичество или съвременното варварство. Разбира се, критерият, на който се осланя, е пак този на религиите от гръко-римската древност, но е достатъчно едно умствено приплъзване, за да може християнството да бъде отразено в огледалото, което да отвърне с образа на диваците от Америка. Като разбива ключалката на сравнителните проучвания, които предпазливо правят паралел между две цивилизации, смятани за достигнали висока степен на нравствено или метафизично разсъждение, и доказвайки, че преданията на гърците съответстват на същата интелектуална логика като тази на диваците, Фонтенел разкрива същественото в начина на изграждане на сюжета, което е неизменно еднакво и присъщо за всеки човешки дух. Защо тогава на християнската теология да ѝ бъде спестен този начин на мислене, толкова едносъщ за човека, който дори се намира в основата на създаването на всяка религия? Фонтенел би могъл ясно да заяви, че избраният народ, за когото особеното старание на Провидението е запазило истината, е бил поща-

ден от първоначалното мракобесие; всичко в неговия текст опровергава тази предпазлива задръжка, включително и твърдението, според което "няма нито един [народ], чиято история да не започва с басни."[16]

В крайна сметка родословието на разума позволява да се създаде една етнология, чиито изводи ще разкрият общи принципи, на всяко място и по всяко време, засягащи не само примитивното човечество, но в известна степен и съвременните представители на западния свят. Подходът на Фонтенел следователно е сходен с този на Лафито, и същевременно напълно противоположен: докато последният забелязва у диваците деформирано отражение на християнския свят, то първият неумолимо задължава цивилизованото човечество да съзре произхода си в огледалото, подадено му от варварите.

### Преди политеизма, фетишизмът

Схващането на Фонтенел за езичеството като първа религия на човечеството представлява нормален стадий от развитието на човешката мисъл, и философският метод, който търси отвъд Атлантическия океан съвременни примери на тези примитивни вярвания, пораждат теории, които ще усъвършенстват описанието. Шарл де Брос[17], първият президент на Върховния съд на Дижон, публикува в Женева през 1760 г. едно произведение, което представя фетишизма като първоначалната форма на доверчивостта, от която произлизат и всички останали. Издадено без име, без място или дата, *За култа към боговете фетиши, или Паралел на древната египетска религия с настоящата религия на негрите*, то е написано въз основа на широко познаване на пътеписите: през 1756 г. Де Брос публикува *История на корабоплаванията до австралийските земи*, сборник на всички описания на експедициите в южните морета. Впрочем той е чел Лафито, когото цитира, и *Пътуване до Гвинея* от Уилям Босман. При него етнологическият интерес се съчетава със скептичен ра-

ционализъм, дължащ се в голяма степен на Бейл, Фонтенел и най-вече на Дейвид Хюм. Третата част на *Култът към боговете фетиши* е почти буквално копирана от *Естествена история на религията,* излязла през 1757 г. и преведена на френски през 1759 г.

Както всички рационалисти от епохата авторът веднага оспорва принципа на дифузионизма, според който религиите са се разпространили от евреите; тази идея е изгодна за онези, които се нуждаят от нея - езичници, желаещи да спасят честта на застрашените си вярвания, християни, приписващи им всичко непознато за самите тях. Всъщност езическите вярвания и ритуали придобиват две основни форми: сабеизъм или обожествяване на звездите и фетишизъм или обожествяване на предметите. Тези култове, източници на гръцката и източната митология, предхождат същинското идолопоклонничество. За да ги разберем, трябва да заменим класическото алегорично тълкуване с етнологически подход, който изучава съвременните народи в периода на тяхното детство. Това убеждение изгражда структурата на произведението: първата част разглежда фетишизма на обитателите на Западна Африка, втората прави паралел с фетишизма на древните нации и накрая последната разглежда психологическите причини, които лежат в основата на тези суеверни вярвания.

Де Брос определя фетишите като елементарни идоли, извлечени от непосредственото обкръжение на диваците, което те обожават:

> Тези божествени фетиши не са нищо друго освен първият материален предмет, който се харесва на всяка нация или който всеки отделен човек може да избере и да освети при свещениците си: това може да бъде дърво, планина, морето, парче дърво[_]; в крайна сметка всичко подобно на това.[18]

Това анимистко вярване особено живо присъства в Жюида, малко кралство на брега на Гвинея. Авторът описва проявленията му там, особено култа към раираната змия, в кой-

то той намира следи от древното обожествяване на животните от египтяните. Това, което са африканците в днешно време, най-суеверната нация в света, са били египтяните в древността:

Естествено е всъщност едно мнение, разпространено във всички варварски климати, да бъде разпространено и във всички варварски векове.[19]

Под перото на президента Де Брос откриваме вече обявения от Фонтенел постулат, според който съществува универсален модел на развитие, на който с различна скорост се подчиняват всички народи на света:

Но след като нравите, култът и действията на египтяните са били почти същите като тези на негрите и американците, не е ли напълно естествено да заключим, че всички те са действали и по силата на един почти еднакъв начин на мислене, и да преценим, че там е тайнството на загадката, за която толкова дълго е търсена точната дума, единствено за да бъде създадена една прекалено хубава идея, заради лесно установимия паралел между древните и съвременните нрави?[20]

Всяко историческо развитие минава през сходни етапи, чиято отправна точка е едно и също фетишистко обожание. Това съвсем не налага пълно сходство между мненията и нравите; съществуват общи сходства между страните, но в подробностите традициите се различават. Именно тук трябва да се подчертае, че не съществува единствен и трансцендентен източник на човешката религия, а по-скоро една универсална тенденция към създаване на еднакви химери, основаващи се все пак на умствените особености на всяка епоха и всяка област. Де Брос смята за сигурно, че политеизмът следва фетишизма и се слива със старата вяра. Няма нито една нация, в която авторът да не открива следа от изначалния фетишизъм: египтяните са обожествявали животните, гърците са строили статуи, римляните са почитали тъпките

копия, символизиращи победата, саксонците са издигали в култ дървета и реки, галите са боготворели градове и планини... Никой не е могъл - до която и степен на цивилизованост да е достигнал - да се освободи от налога, който народите в своето зараждане са плащали на фетишисткото суеверие. В това елементарно идолопоклонничество, което Де Брос определя като "пряк култ, отдаван към животински и растителни образувания"[21], е абсурдно да се вижда последствие или символичен знак от първобитния монотеизъм. Всички онези, които са извършвали херменевтични акробатики, не са успели да видят, че обикновената склонност на човешкия дух към грешки и глупост е била достатъчна, за да бъде обяснен политеистичният и фетишистки характер на примитивните религии.

Разбира се, можем да предположим и един съвсем скорошен преход на тези вярвания от Египет към Африка, или пък точно обратното, от Етиопия към Египет. Но какъв смисъл има да се търсят източници и да се определят влиянията? Наличието на сходни суеверия в страни, векове и климати, толкова отдалечени във времето, между които единствените общи неща са невежеството и варварщината, ни кара по-скоро да направим следния извод:

> Човекът е създаден така, че, оставен в естественото си диво и примитивно състояние, неоформен още от разумна мисъл или от някакво подражание, е еднакво склонен към примитивните нрави и възможността да постъпва по един и същи начин както в Египет, така и на Антилските острови, както в Персия, така и в Галия: навсякъде еднаква механичност на мислите, а оттам и на действията.[22]

Като възприема буквално методологичния принцип на Фонтенел "да се съди за непознатите неща по познатите"[23], Де Брос прави от това заключение за тъждествеността на всички примитивни народи, дори на тези, които впоследствие са се цивилизовали: египтяните от расата на Шам, пелагите станали гърци, аборигените станали римляни, келтите

и германците станали французи, скитите станали турци или перси. Тъй като естественият ход на нациите е да преминат от детската в зрялата възраст, обичайният ход на човешкото съзнание не е да върви от интелектуалните понятия към понятията, засягащи чувствата, а от материалните предмети към абстрактното познание. Без да тръгват от един невидим Създател, за да стигнат до природата, която е пред очите им, примитивните хора тръгват от създаденото, за да стигнат до Създателя. Следователно езическите религии не са идолопоклонническо падение на един чисто интелектуален култ, а точно обратното, един примитивен култ, който впоследствие се усъвършенствал. Всъщност в противовес колкото на разума, толкова и на опита е да си представим, че тези народи са могли да открият истината, докато са варварски и лишени от писменост, тъй като веднага щом се превърнат в цивилизовани и учени, се втурват да грешат.

Шарл де Брос е един наистина верен ученик на рационалистичните теории на Фонтенел. Въпреки това той внася и лична нотка в разсъжденията за езичеството и за историята на човешкото съзнание: "малкият фетиш", както иронично го е наричал Волтер, въвежда слабо познатата Африка в полето на етнографията и противно на всички очаквания свързва нейните религиозни практики с тези на цялата класическа древност.

С начина си на изучаване на Другия Лафито, Фонтенел и Де Брос показват любопитство, надхвърлящо обикновения вкус към екзотиката и предизвестяват съвременния антропологичен подход. Тръгвайки от принципа, че американците и африканците, въпреки различието на нравите и примитивността на обичаите си, имат на какво да ни научат и поставяйки ги на една и съща плоскост с най-цивилизованите народи от Древността, те далеч надхвърлят класическото противопоставяне на дивака и цивилизования човек. Първият е само едно отражение, леко изкривено от тъмната част от съзнанието на втория, и представлява образа на това, ко-

ето той самият някога е бил. От този момент дивакът придобива двойствен статут: той е езичникът, чиито суеверни вярвания ни връщат в началото на света или към неговите антиподи, но той е също така и братът, може би защото сред лековерните практики изплува една искрица истинска вяра или може би по-скоро защото никой човек, колкото и развит да е, не би могъл да претендира за освободеност от всички химери, които преследват примитивното съзнание. Ние всички бяхме ирокези, биха казали философите, и в някои отношения може би сме останали такива, винаги зависими от съблазните на въображението, което доброволно ни връща в детството.

Докоснахме се до оригиналността на трима автори, чието творчество се гради на един и същ методологически подход и на една и съща увереност; дали са решили да избавят от съмнение догмата на изначалното проявление - като Лафито, или да разбулят присъщата на човека лудост - като Фонтенел, или да разкрият слабостта, стояща в основата на всеки религиозен градеж - като Де Брос, те паралелно ни очертават образа на Другия, предоставяйки на дивака от тяхното време учудващо познатото лице на стар европеец.

Превод **Любомира Костандиева**

**Бележки**

1 Виж по този повод **K. Kaelin**. Indianer und Urvölker nach Lafitau. 1943; **M. Duchet** et **E. Lemay**. Histoire de l'Antiquité et dœcouverte du nouveau monde. Compte rendu du IV congrès international, sur le Siècle des Lumières. Studies on Voltair. Oxford, III, 1976, p. 1313-1328; J.-M. Racault. Homère aux Amériques. Le modèle homérique dans les *Mœurs des sauvages* [...] Homère en France aprés la Querelle. Op. cit., p. 149-159.

2 **Lafitau**. Mœurs des sauvages américaines comparées aux mœurs des premier temps. Paris, 1724, I, p.3.

3 Ibid., p. 5.

4 Ibid., p. 7.

5 Ibid.

6 Ibid., p. 85.

7 Ibid., p. 87.

8 Написан вероятно през първото десетилетие на XVII век (библиографът на Фонтенел, Трубле, мисли, че е написан към 1690), но е публикуван чак през 1724. Цитираното издание е Œuvres complètes. Paris, Fayard, 1989, t. 3.

9 De l'origine des fables. Éd. cit., p. 187.

10 Sur l'histoire, Œuvres complètes, ed. cit., t. III, p. 180. Фрагментът от историята, написан в края на XVII век, представлява първи вариант на трактата *De l'origine des fables*, с няколко разсъждения, които са отпаднали в окончателния вариант.

11 De l'origine des fables. Éd. cit., p. 197.

12 Ibid.

13 Ibid.

14 Inid, p. 197-198.

15 Nouveau dialogues des morts. 1683. Éd. de Jean Dagen, Paris, STFM, 1971, p. 384.

16 De l'origine des fables. Éd. cit., p. 198.

17 1709-1777. За Де Брос и неговата мисъл вж. поредицата от статии на Madeleine-V. David: Histoire des religions et philosophique au XVIII siècle: le Président de Brosses, David Hume et Diderot - Revue philosophique, avril-juin 1974, p. 145-160; Les Idées du XVIII siècle sur l'idolâtrie et les audaces de David Hume et du Président de Brosses - Numen, August 1977, p. 81-94; Le Président de Brosses historien des religions et philosophe - *Corpus*, 10, 1er semestre 1989, p. 91-109, ainsi qu'Étiemble. Un homme libre: **De Brosses**. Mes contre-poisons. Paris, Gallimard, 1974, p. 133-1531; **Henri Mamet**. Le Président De Brosses, sa vie et ses ouvrages. Paris, 1874.

18 Du culte des dieux fétiches. Paris, Fayard, 1988, p. 15.

19 Ibid., p. 39.

20 Ibid., p. 44.

21 Ibid., p. 95.

22 Ibid., p. 96.

23 Ibid., p. 100.

# Понятието за другостта в литературата на Романтизма от XIX в.

**Димитри Роболи**
Université Jean Moulin Lyon III

През 1910 г. Луи Бертран завършва "Ориенталски мираж" с думите: "Ние трябва отново да станем способни да постъпваме като варвари, запазвайки обаче манталитета и поведението си на интелигентни хора."[1] Тази фраза резюмира донякъде романтичното търсене, чиято цел е да улови същността на Другия, да го задържи и да го превърне в мит, като се вдъхновява от социокултурната действителност, която доминира през целия XIX в. Понятието за другостта и разработването му в литературата се превръща в една от предпочитаните теми на романтичната литература.

Ще се опитам да представя елементите на тази другост, която се вписва в контекста на отказа от себе си и желанието за връщане към състояние от времето преди възникването на цивилизацията. Бих искал да припомня крехките и опасни отношения, които човекът от Романтизма поддържа с онзи, когото нарича Варварин. Това название, разбира се, не трябва да се приема като синоним на дивак, а по-скоро като синоним на Другия, което отразява сложността на въпроса и многозначността на понятието другост.

В началото ще разгледам идентичността на Другия, елементите, които съставят личността му, произхода му, с една дума - неговия образ, а след това ще проследя как се осъществява доближаването до Другия и как то може да бъде разчетено в литературния текст.

Искам веднага да отбележа, че, що се отнася до иденти-

фикацията на Другия, моят подход следва посоката на разсъждение на Филип Сьонак, който набляга върху различието между образа на Другия и неговото опознаване.[2] Тези две понятия не са синоними, още повече, че - както ще видим в последствие - представянето на другостта не винаги съответства на реалността.

Другият е преди всичко чужд, непознат човек. Чужд е езикът му, чужди са неговата култура и цивилизация. Той има различна представа за вселената, за света, за доброто и злото. Неговите ценности и морал са различни. Според някои той дори няма "морал". Това същество е съвършено различно, бръщолевел и заеквал и поради това странно и чуждо. Другият - това е Варваринът, според смисъла, който са влагали в това понятие гърците и римляните. В началото така е бил определян всеки, който не е грък. Всеки, който не е говорел гръцки, бил автоматично характеризиран като варварин. Това бил човек, който говорел неразбираемо, заеквал и принадлежал към друга етническа общност. Римляните пък наричали "варварин" всеки, който не говорел нито латински, нито гръцки. Това значително разширяване на смисъла на термина "варварин", а следователно и на "Другия", и го пренася от сферата на географията към сферата на културата.

Романтиците ще използват именно този двоен подход за доближаване до Другия. Той отразява колонизаторските стереотипи на едно общество - в дадения случаи западното общество, - което описва Другия с цивилизационни термини, при това - неизбежно - използва характеристиките "превъзходство" и "изостаналост".

Но според тази лична логика всеки един от нас е Другия за някого и както подчертава Андре Мари:

> За другите Друг е преди всичко чужденецът - нито много близък, нито много далечен, човек, с когото създаваш отношения, обвързваш се, а този съюз се подхранва от размяна на различни нрави и култури, заради които може да избухне война. [3]

Големият принос на романтизма е, че променя напълно подхода и превръща Другия в център на интереса и в герой на истинския живот. Така през XIX в. Другият е ясно определен: това е човекът от Изтока. (В действителност това е екзотична личност, която обитава екзотични земи, очароващи пътешествениците - Египет, Турция и дори Италия, както ще видим у Стендал.) Това е епоха на отваряне - отваряне към външния свят, отваряне на нови морски пътища вследствие на развитието на търговията, отваряне на мисълта, която се освобождава от някои предразсъдъци. Изтокът представлява тройно схващане: географско, политическо и културно, с което писателите един по един се разделят, разбира се, с всички рискове за фалшифициране, които това действие допуска.

Оказва се, че през XIX в. се интересуват от Изтока, а съответно и от Другия, защото това е модерно. И това донякъде е вярно. Но има и друга причина - човекът от Запада, който освен това е романтик, е отегчен от своя свят и иска да опознае нещо ново, да създаде друг свят. Там той намира материал за новото си творение - суровина, която никога дотогава не е използвана, освен в най-повърхностни аспекти, за което свидетелства изобилието от псевдоориенталски разкази от XVII и XVIII в. - и, подобно на Галан, мечтае да направи от нея галерия от стереотипи.

Първият елемент, който привлича романтичния писател, е отказът на Другия от всичко социално, така както го разбира западният човек. Другият е човек, който няма нужда от общество и от неговите закони, човек, който живее не според ясно установени норми, а по-скоро според инстинктите и според закона на сърцето си. Това е човек в чисто, първично състояние, дивак, но не непременно жесток; той е варварин, но позитивен варварин, както отбелязва Теофил Готие в текст, озаглавен "Съвременните варвари", поместен във в. "Ла Прес" през 1851 г.

Не сме далеч от ницшеанския образ на човека, който, отказвайки да се подчини на някаква воля и бидейки в състояние на пълно изживяване на собствената си природа,

всъщност е над понятията "добро" и "зло". Човешката му природа също се проявява в своята цялост, това е човек, който изживява пълноценно инстинктите си. Приемането на тази представа е основно за разбирането на образа, който придобива Другият в разказите от романтичната литература. Появяват се два лагера. В единия са противниците, тези, които се бунтуват срещу подобен начин на живот и които охулват Другия, за да подчертаят повече възхвалата, с която превъзнасят собственото си общество; в другия са страстните привърженици на другостта - онези, които усвояват ценностите на чужденците, диаметрално противоположни на техните собствени, но доста по-интересни. Аз обаче няма да базирам аргументите си върху това противопоставяне, тъй като времето ме ограничава в представянето само на другостта.

За да се върнем на природата в чистия, първичния ѝ вид, която характеризира Другия през XIX в., ще дадем за пример Италианеца на Стендал. Той е човешкият тип, който най-добре отразява основния елемент на понятието другост в романтичната литература и оттук отпраща към ориенталската екзотика, която ще обогати Другия с легендарни и митични черти. "Нищо, което доставя удоволствие, не е осъдимо", пише Стендал за Италия и въвежда понятието за пълното удоволствие, за възбуждането на сетивата, които Готие, Нервал и Лоти ще припишат на човека от Изтока. За автора на "Пармският манастир" Италия е "страна, в която нито един "модел" не се влияе и оформя от социалната среда, където никой не изпитва удоволствие от това да се идентифицира с друг и не се доказва като вариант на общата идентичност"[4], страна, в която щастието не се определя от никаква норма.

Човекът от Изтока е - поне според романтиците - човек, който е отдаден на удоволствията и който се поддава само на инстинктите си. Единствената съществуваща законова норма вероятно е "премълчаната норма", която произлиза от неясния всеобщ страх. Това е причината там, където няма закони, да откриваме най-жестоките и нестандартни мнения и присъди. Човекът живее пълноценно, което предпола-

га отсъствието на държавна структура. Има една "нищожност", недействителност на обществото, отказ от модела. Колкото повече човекът е отдалечен от обществото, толкова по-близък е до природата и следователно по-естествен и свободен.

Такъв е образът на Другия, който обрисуват романтичните писатели през целия XIX в. и именно според този модел на източния човек, изграден без всякакви псевдоетнически предубеждения, се създава литературното понятие за другостта. Тя очевидно ще преобърне всички философски идеи от XVIII в. за примитивните общества и превъзходството на западното мислене и тук се сблъскваме с идеологическо изопачаване в полза на Другия.

Не е трудно да се открият основанията за това очарование и прехласване. Ориентът представлява първичното пространство, мястото, където сетивността и страстта доминират. Западът олицетворява разума, там обществената дейност утвърждава научните методи и дисциплинирания труд, наслаждението се отхвърля за сметка на размишлението и на разума. Романтичният писател иска да се върне в първично състояние, той опитва да се завърне към изворите и се отказва от ценностите на цивилизацията. По подобие на Байрон той се обявява за анархията и е привлечен от похотливите нрави на хората от Изтока. И така, той потегля в търсене на Другия и се опитва да го разбере. Именно от това търсене и от този контакт ще възникне литературата, а митът за Другия ще достигне своята пълнота.

Романтичният писател от XIX в. е страстен пътешественик. Това е човек, който върви към Другия и обича да общува с жителите на страните, които посещава. Развитието на транспорта увеличава посещенията на Изток. По този начин, при положение че Другият има ясно определена идентичност и притежава типичните за нея характеристики, подходът за доближаване до него, който прилагат романтиците, го вкарва в една особена вселена, където се редуват реалност и разочарования, истина и лъжи, всекидневие и източни легенди.

За романтичния пътешественик Другият - човекът от изтока, както и италианецът на Стендал, живее в естествено състояние и среда и съответно е по-близо до божественото. Той е самостоятелен и си е самодостатъчен и именно на тази разлика се базира противопоставянето Запад - Изток. Срещата с другия е също и среща на етноси и авторът търси да покаже първичността на коренните жители. Става дума за желанието да се вплете в разказа повече местен колорит, за което свидетелстват описанията на Готие за начина, по който се хранят ориенталците ("с пръсти" и естествено без сребърни прибори)[5], на Флобер за навика им да си чупят дългите нокти с пръсти [6], на Жозеф Мишо за пушачите на опиум, които, "излегнати под портици, засенчени от дървета" [7], достигат до състояние на невероятен екстаз.

Употребата на вещества, забранени на Запад, мистерията на света на жената, и очарованието от религията на Другия са трите основни елемента, които откриваме в центъра на романтичните разкази за другостта, характерна за ориенталците. Впрочем да не забравяме в този смисъл, че мнозина са употребявали хашиш - инцидентно или системно. По подобие на Готие те се вписват в течението на сенсуалистичната мисъл и човекът от Изтока е дете на Дионисий.

Желанието за достигане на идеалното е толкова силно у човека, че той опитва да разхлаби връзките, доколкото е възможно, които придържат душата към тялото, и тъй като не всеки може да достигне до екстаз, човекът отпива радост, пуши забрава и консумира лудост под формата на вино, тютюн и хашиш.[8]

Такъв е Другият според романтиците: чисто физическо същество, "освободено от Аз-а", елементарно, примитивно съзнание. Ценни са желанието и състоянието на първична чистота. Забелязва се пълно заличаване, унищожаване на личността, която се превръща в обект на търсене. Тук става дума за апокалиптична халюцинация, която не винаги може да бъде обяснена. За да я опишем, ни трябва дебел том, пише Готие, "а един обикновен фейлетонист [като него] не може

да си позволи да подхване апокалипсиса".

Прибягването до дрогата и до необузданата сексуалност представляват в очите на романтиците основните характеристики на човешкото у Другия. Става дума за един личен свят, който се крепи върху пълната и пълноценна наслада. И ако, както казва Мишел Крузе, "моралът" се е родил в "белите полета" на съзнанието на човешкото същество", ориенталецът изглежда съвършено незаинтересован от всичко, що засяга някакви интелектуалност, разсъждение, мисъл, които могат да развалят удоволствието му и да го лишат от сетивно опиянение.

Така че читателят ни най-малко не се учудва да види, че в основата на писанията върху другостта е жената на Другия. В това отношение интерпретацията на западния писател е пропита от личното му въображение. "Само мъжът съществува в Ориента", четем в описанията на пътешествениците, пребивавали в Леванта и романтичните пътешественици си създават твърде ограничена представа за жената и за сексуалността на Изтока. За тях ориенталската жена е просто обект, тя практически не съществува. Ролята ѝ е да доставя удоволствие на мъжа и да ражда. Тя не изпитва чувства към мъжа и е максимално принизена. За доказателство искам да се позова на Флобер. Внушението на този негов цитат се излъчва от повечето от книгите, посветени на ориенталската другост:

> Ориенталската жена е машина и нищо повече; тя не прави никаква разлика между този и другия мъж. Да пуши, да ходи на баня, да си изписва очите, да пие кафе - това е кръгът от занимания, в който се върти съществуването ѝ. Колкото до физическата наслада, тя трябва да е твърде повърхностна, тъй като на ранна възраст ѝ отрязват онази прославена пъпчица, където гнезди удоволствието."

Ето как е обрисувана жената в писанията за другостта. Другият е предимно мъжът. Жената на Другия дори не е пълноценна, истинска личност.Ето защо завиждаме на Другия, ето защо той ни очарова. Бихме искали да сме на негово

място и ще се опитаме да го направим, като започнем да се държим като него. (Такъв е случаят с Готие, който се облича по турски и пуши чибук, с Нервал, който пътува, преобразен като персиец, с Лоти, който приема исляма.)

Така резултатът от търсенето на Другия се оказва откриването на самия себе си. В действителност има желание за асимилиране на изследвания персонаж от страна на романтичните писатели, които пътешестват, за да видят лично мястото, където той живее, и това е основен етап от доближаването му към другостта. Приспособяването му към мюсюлманското светоусещане и характер стават необходими за онзи, който иска да участва активно в изследването на ориенталеца. Така писателят-пътешественик преминава от стадия на наблюдател в стадия на участник и приемник на информация. Той започва да се идентифицира с другия, а впрочем това е и неговото желание. В личността на ориенталеца той намира възможност да изрази истинската част от своя Аз - онази, която западната цивилизация продължава да отхвърля. Процесът на трансформация е латентен. Колкото повече романтикът влиза в контакт с хората от другаде, толкова повече той асимилира техния начин на живот, мисленето, същностната им природа.

Критичният момент при доближаването до Другия е изучаването на неговата религия. Там се осъществява - или не се осъществява - отъждествяването на търсенето на Другия с търсенето на себе си. Ако пътешественикът бъде очарован - първо естетически, после философски - от исляма, отношенията му с Другия ще влязат в рамките на избирателното сходство, на съответствието със себе си. Връзката посетител - местен жител ще бъде връзка на пътешественика с неговия собствен двойник.

Ако оставим настрана Шатобриан, според когото мюсюлманите са най-големите врагове на човешката природа, романтичните писатели, които се занимават с другостта, поддържат по-скоро добронамерени чувства на привързаност към исляма. У тях има дълбока смесица от аскетизъм и чувственост, от естетичност и религиозност, която поражда емо-

ционална сила, стигаща чак до възприемане на ценностите на исляма. Така според Ламартин той е "пречистено християнство"[10], Нервал и Готие се възторгват от церемониите на стенещите и въртящите се дервиши, а Лоти стига до върховна сублимация, следвайки мистичната екзалтация на религиозното опиянение.

Случаят с Лоти е показателен за асимилацията на Другия не само в литературата, но и по отношение на начина на живот. Омаян от Ориента, офицерът от френската флота в крайна сметка приема нравите и обичаите на турците, начина им на живот и на мислене и тяхната религия. Той става мюсюлманин и най-ревностен проповедник на исляма. Произведенията му възхваляват Ориента - този друг свят, и бичуват системата на западното общество. Лоти се предоставя в услуга на Другия, пише в негова полза във френските вестници, изнася лекции за Турция и се впуска в подозрителна пропаганда всеки път, когато европейските сили "докоснат" скъпата му втора родина.

Остава да изясним къде свършва действителността и къде започва митът по отношение на доближаването до Другия в романтичната литература. Понеже след като пътешественикът приеме Другия и го направи свое *alter ego*, той променя погледа си за света. И така , верен на самия себе си, той преминава от възторг към разочарование, от омагьосване към срив на чувството, от феерична вселена към жестокостта на всекидневието. Действителността е, че Другият започва да се променя и да прилича на пътешественика. Възможно ли е? След като пътешественикът асимилира Другия, последният пък на свой ред претопява личността на пътешественика? Точно това се случва и то видоизменя изображението на другостта. Другият изчезва, умира, защото вече не е Другият, романтичният писател вика за помощ, но кой може - и кой иска - да го чуе? Прогресът не е прекъснат, но - уви!, той не се състои в уеднаквяването.

"Местният колорит несъмнено си отива"[11], пише Готие и сълзите му капят в Босфора. "В заключение, Ориентът съществува само в нашите описания"[12], ще каже още през 1831

г. Ж. Франсоа-Кресон в "Ревю де Дьо Монд" и с течение на времето това твърдение става все по-вярно.

Все пак литературата от XIX в. показва, че промените всъщност променят само формата, тъй като дълбоко в себе си човекът от Ориента ще запази завинаги характерните си особености. Дори да се облича по европейски, дори да усвои навиците на една цивилизация, която му е чужда, той винаги ще бъде различен и именно в тази посока трябва да се осъществява доближаването до него. Трябва не да разберем Другия, а да го приемем такъв, какъвто е. Може би не е толкова ужасен, колкото изглежда. Такъв е подходът на романтиците, такава е и целта на тяхното търсене.

Превод **Любомира Костандиева**

**Бележки**

1 **Louis Bertran**. Le Mirage oriental. Paris, Perrin, 1970, p. 448.

2 Вж. **Philippe Senac**. L'Image de l'Autre. Paris, Flammarion, 1983.

3 **André Mary**. Le Blanc vu d'ailleurs ou l'autre des autres. In: Barbades et Sauvages, Actes du Colloque de Caen, P. U. C., 1994, p. 15.

4 **Michel Crouzet**. Stendhal et l'italianité. Paris, José Corti, 1982, p. 158.

5 **Théophile Gautier**. Constantinople. Paris, La Boîte à documents, 1990, p. 121.

6 Gustave Flaubert. Correspondance (1847-1852). Paris, Louis Conard, p. 274.

7 **Joseph Michaud**. Correspondance d'Orient. 1830-1831. Paris, Ducollet, 1833-1835, p. 201.

8 **Théophile Gautier**, Constantinople. Op. cit., p. 323.

9 Gustave Flaubert, cité par **Alev Lytle Croutier**. In: Harems. Le monde derrère le voile. Paris, Belfond, 1989, p. 145.

10 Propos recueillis par **Alfred de Vigny** dans *Journal d'un poète.*

11 **Théophile Gautier**. Constantinople. Op. cit., p. 277.

12 **J. François-Cresson**. Constantinople en 1831. - Revues des Deux Mondes, 1831, tome 2, p.56.

# Филмът *Книгите на Просперо* и как Питър Грийнъуей представя *Бурята* на Шекспир като вътрешно текстово пространство: десакрализация на утопичния остров

**Кристъл Сталперт**
University of Ghent

Конфронтацията с Другия е теоретично изследвана от Мишел Дьо Карто на няколко нива. Карто определя непознатия Друг чрез пространствена дистанция, невъзстановимо минало, различна социална екология, расово и полово различие... (**De Certeau**, 3; **Kolk**, 1-2) Този текст се опитва да проучи конструирането на Другия, отличаващ се по раса и пол, в пиесата на Шекспир *Бурята* и изтъква сходната ситуация на угнетеност, в която са поставени Калибан и Миранда. Четенето на *Бурята* от политическа гледна точка често е съсредоточено върху въпроса за расата и колониализма и обсъжда начина, по който Просперо подчинява физически и потиска психически Калибан, прототип на непознатия Друг на Карто от експлоатирания Трети свят. Феминистките прочити на *Бурята* често критикуват начина, по който Шекспир третира женския пол, определят пиесата като "каноничен текст, написан от мъж, който изглежда изключва жените" (Thompson, 46-47) и недоволстват от свеждането на единственния женски персонаж до твърде стереотипните чурти: скромност, привлекателност, нежност. Миранда има малка и сравнително пасивна роля и мъжката взряност в нейното целомъдрие и плодовитост е критикувана от няколко изследователи феминисти.[1]

Филмът на Питър Грийнъуей *Книгите на Просперо* (1991)

преработва от съвременна гледна точка централните проблеми, поставени в пиесата, включвайки въпросите, свързани с половата и расовата идентичност. Този текст се опитва да открие как Грийнъуей реконструира предложения сексистки дискурс, в който е потопен текстът на Шекспир, за да проблематизира този дискурс и да постави под въпрос неговата очевидна естественост.[2]

### *Бурята* като вътрешно текстово пространство

В *Книгите на Просперо* Грийнъуей проследява процеса на написването и представянето на Шекспировата пиеса, тъй като Просперо извиква персонажите и образите във въображението си и съчинява сценария. От началото на филма публиката е свидетел на създаването и поставянето на пиесата. Просперо се къпе и се наслаждава на изговарянето на думата "боцман". След това се озоваваме в неговия кабинет. Камерата се приближава до лист хартия, на който на ръка е написано "Боцман". Кадърът е толкова едър, че можем да видим повърхността на хартията и да наблюдаваме блестящото черно мастило, което бавно засъхва. В залата-баня Просперо започва да оформя в главата си сценария на *Бурята* и развитието на драматичното действие.[3]

Грийнъуей вижда Просперо не само като главен манипулатор на персонажите и събитията, но и като основен техен инициатор. Всички действащи лица в пиесата в рамките на филма са физически и психологически подчинени на Просперо в неговия опит за политическа реабилитация. На острова на изгнанието, Просперо замисля пиесата, за да поправи злото, което му е причинено. Той изобретява персонажите, за да подчини враговете си на своето магия. Просперо съчинява репликите им и написвайки ги, изговаря думите на глас "оформяйки действащите лица така убедително чрез думите, че те изникват пред нас" (**Greenway**, 9). В първите две трети на филма до момента на сдобряването и помирението, манипулаторската сила на Просперо достига своята кул-

минация, тъй като той пише и огласява диалозите между действащите лица в пиесата.

В тази трагедия на отмъщението Просперо създава свой двойник - Просперо-актьора. Той създава сцената пред нас и едновременно участва в своето собствено създаване. Във филма Просперо е колкото създател на драматичното действие, толкова и главно действащо лице в неговото изпълнение. Това ясно е показано в следната сцена: сред шума на продължаващата буря, думите: "Ние се разделяме, ние се разделяме, ние се разделяме" се забелязват изписани в голяма книга, лежаща на бюрото в кабинета му. Просперо, приведен над своите книги, изведнъж е стреснат от звука на отворила се с трясък врата и поривът на вятъра издига във въздуха книгите и листата хартия във въздуха. В този момент виждаме двама мъже: Просперо, облечен в синьо, седи зад бюрото си и съчинява драматичния сценарий, и Просперо, облечен в червено, който крачи измежду разпилените хартии, като актьор в своята собствена драма. Докато авторът на драмата наблюдава Просперо-актьора, то изпълнителят на ролята е в абсолютно неведение за присъствието на Просперо-писателя.

По този начин Грийнъуей създава две различни пространства, в които двамата поотделно присъстват: пространство на словото (на драматурга) и пространство на образа (на сцената). Така режисьорът има възможността да коментира предполагаемите сексистки елементи в оригиналния текст на Шекспир, представяйки пиесата като "вътрешно текстово пространство"[4], въобразено и контролирано от Просперо-писателя - Шекспировия alter ego, представител на патриархален свят на бялата раса. Той ръководи персонажите, включително своя собствен дубльор, тяхната социална екология, тяхната история (наратива и разгръщането на времето[5]) и техния глас. Тези персонажи са само проводник на неговите мисли. Ще се спра върху конструирането на социалната екология и използването на живи картини (*tableau vivants*), за да покажа как различните подходи към тези два

аспекта в рамките на и извън конструираното от Просперо вътрешно текстово пространство, предизвикват напрежение между текст и идеология.

### Социална екология

След няколко години изгнание островът на Просперо се превръща в място на илюзии, в илюстрация на изкуството, и е населен от множество митологични фигури. Пространството, което обитава Просперо, няма нищо общо с "жалката клетка", която описва Шекспир. То е като "палат на Пиранезе - една архитектурна прищявка, планирана и построена от човек, копнеещ по класическата европейска архитектура на ренесансова Италия... като многостилието във вила на император Адриан, събрано от едно организиращо въображение" (**Greenaway**, 55). (Въображаемите) места за обитаване на острова на Просперо са групирани в няколко отделени пространства, от които най-важни са банята, нейните преддверия, библиотеката, кабинетът, стаята на Миранда и салонът за маскарадни представления. Дупката, в която живее Калибан, е разположена извън пространството на Просперо. Въпреки общите архитектурни елементи всяко отделно пространство от острова е различно декорирано и организирано, в зависимост от персонажа, с който се асоциира. То ясно дефинира това, което Антъни Дейвис нарича "архитектурна и социална екология" на персонажите (**Davies**, 124), отразява индивидуалния човешки дух, вътрешното състояние на всеки от тях, отношението им към Просперо и другите обитатели на острова.

Като главен манипулатор Просперо-писателят изгражда различни взаимоотношения, съобразени с четивните граници на текста. Конструирането на пространството в рамките на вътрешните текстови ограничения на Просперо/Шекспир, възпроизвежда сексисткия дискурс на *Бурята* и представя мъжкото активно потисничество срещу женското пасивно угнетено пленничество.

## Социалната екология на Просперо и Миранда

В *Бурята* Гонзало увещава господарите си да увековечат радостта от помирението: "да впишем за спомен тази наша обща радост на вечни стълбове със златни букви"[6] "От времето, когато Чарлс V възприема в строителството колоните на Херкулес с мотото *plus ultra,* те се превръщат в образец на имперска иконография" (**Кау**, 322)[7], казва Денис Кей, отбелязвайки символното им значение в пиесата на Шекспир.

Високите колони и арки придават на филмовото действие една зловеща тоналност, особено в магическата сцена, когато Просперо извиква във въображението си образа на бурята. Докато Просперо се разхожда през обрамчените с колони коридори в залата-баня и библиотеката, движеща се камера го следи и го заснема от много ниска гледна точка. Обширното, подредено пространство допуска една бавност и величествена лекота на неговото движение, като същевременно камерата удържа фигурата му в създадената рамка. Усещането за отворено вертикално пространство над Просперо, липсата на таван предполагат невъзможността по някакъв начин неговата мощ да бъде отслабена от обкръжаващата го среда.

В контраст с неговата отворена по вертикала социална екология, всички елементи в спалнята на Миранда показват нейната подчинена позиция спрямо баща ѝ. Ниските маси, издуващите се завеси, които се спускат от тавана, наметалото на Просперо, хвърлено върху спящото момиче - всичко това създава впечатлението за потисничество. Изградената композиция - рамка в рамката на другите архитектурни елементи - подчертава нейното пленничество. Пространството, в което тя се движи, или в което през по-голямата част от времето всъщност спи, е твърде ограничено. Сякаш Просперо я контролира чрез линиите, с които всички обекти в малката ѝ стая могат да се свържат.

Антъни Дейвис подчертава символичното значение на

спускащите се надолу и издигащи се стълби като друг важен знак в рамките на социалната йерархия. Когато Просперо-актьорът посещава дъщеря си, той слиза по стълбите, за да влезе в стаята ѝ. Буквално и фигуративно той "се снижава", за да общува с дъщеря си, която му е изцяло подчинена.

Социалната екология на Калибан е извън обитаваното от Просперо пространство, за да бъде изтъкната неговата пропъденост, забранения му достъп до "бялата" мъжка култура и позицията му на отхвърлен несретник. Тя е "усоен вир в квадратна яма". Водата в това нездравословно място е тъмна и незнайно колко дълбока и по повърхността ѝ се носят парчета от растения. Калибан се показва в ниската част на една плуваща платформа в средата на ямата. За да общува с Калибан, Просперо "се взира в дълбокия вир" и го вика, като гласът му се връща с рев, отразен от ехтящите стени" (**Greenaway**, 92). Грийнъуей ясно разграничава образа на цивилизования мъж, който стои отгоре (Просперо) и нецивилизования див мъж, разположен в ниското (Калибан). Калибан несъмнено представя най-животинската крайност, най-некултивираната, брутална част от природата на мъжа. Асоциирана с колонизирания див свят, тази страна на мъжа е контролирана и потискана, привързвана с вериги към скалите, ограничавана, репресирана и държана в плен от Просперо.

### Външното пространство

Пространството, обитавано от Просперо, е ясно конструирано като представящо мъжката култура на бялата раса, от която Калибан е изключен и в която Миранда е безучастен (спящ) обитател. Полово различният, непознат Друг е дисциплиниран и нормализиран според четивните граници на текста, определен е като "пасивен" и като притежаващ предписаната от съществуващата норма родственост с природата.

Нормативната "близост" на Миранда с природата е предадена в кинематографичното изграждане на Атинската гора. Тази гора умишлено е представена като въображаема ал-

тернатива на Арденската гора от Шекспировата комедия *Както ви се хареса*. Обличайки Миранда в "прозирна бяла роба, украсена с листа и зелени клонки - като в рокля, носена от грациите на Ботичели в "Пролет", Грийнъуей я вижда като "класическо божество, но не и извън пространството на Арденската гора" (**Greenaway**, 90-91). Връзката на Миранда с "Пролет" на Ботичели и Арденската гора преработва обсесивните за Шекспир теми за желаната женска невинност и девственост, обратите на съдбата, възраждането и откритите нови възможности.

Всички места извън палата представят успешните мъжки усилия да се трансформира и "култивира" природата. Докато женските характери представят обновителните, репродуктивни сили на природата, мъжките персонажи са въвлечени в цивилизационните процеси, в усилията да се управлява и контролира природата. В изкуствено създадената Атинска гора последователно се редуват представители на флората и фауната и техните еквиваленти в книгите-каталози на Просперо. Наименованията, придружаващи изображенията, подчертават връзката, която Лакан прави между езиковото и социалното, като овладяването на езика е подчинено на главния (мъжки) закон на културата. Илюстрациите, примерите в тези книги са придружени от текст и номенклатура на растенията и животните, представяйки мъжкия Символен ред, езика и Просперо като ръководещи процеса на изразяването. Култивирането на природата е свързано с Просперо чрез неговите книги, но също и чрез елементите на архитектурата. Част от дърветата са оказват свързани с мраморни колони, същите, които виждаме и в неговата обител, но тук покрити от златни филигранни лозови листа. Не трябва да забравяме, че представата на Просперо за природата е извлечена от книгите, от разкази на пътешественици; от ерудицията, а не от личен опит (**Greenaway**, 96). Природата изглежда естествена, но се оказва фалшива, успешно подчинена и контролирана от езика и от мъжкия Символен ред.

Вътрешното текстово пространство на пиесата в рамки-

те на филма поддържа бинарната структура като социална конструкция на разполагането на властта: мъжко/женско, вън/вътре, високо/ниско, култура/природа, субект/обект... макар че Грийнъуей дестабилизира тези дуализми, разрушавайки илюзията за мъжкото първенство. При повторното използване на тези бинарни двойки в изграждането на социалната екология на персонажите, Грийнъуей би могъл да бъде упрекнат в това, че просто улавя с камерата "естествения" свят на доминиращата идеология" (**Johnston**, 1976, 214). Но режисьорът се цели в оформящата се празнината между идеология и текст, действие, което Клер Джонсън определя като откриване на "идеологическите пропуквания". Той изважда наяве прикрития дискурс, който лежи зад представената история на пиесата в рамките на филма, използвайки огледала и живи картини (*tableaux vivants).*

### Огледала и духове-помощници: отраженията на *живи картини (tableaux vivants )* в огледалата

Въображаемият свят на Просперо-писателя, неговите спомени и представи за непознатия Друг се "отразяват" в огледала, държани от подчинените му духове. Когато Просперо разказва миналото на Миранда, тази история е представена в образи в бледи цветове, които се движат бавно, като че ли Просперо "ги извиква във въздуха, за да може тя да ги види като живи картини или портрети...". Според Грийнъуей, отразеният в огледалото образ прилича повече на "образ-картина", "цветовете и композицията на която са контролирани" (**Greenaway**, 66), както при употребата на живи картини. Отразените в огладалата картини вече не изпълняват просто функцията на декорация и място на действието. Моментната поява на персонажите като отразени в огледала образи в определено облекло, жестове и мимика, загатват за исторически и митологични фигури или за известни произведения на изобразителното изкуство. Метасемиотичната употреба на живите картини приковава вниманието към изоб-

ретяването на образа, който представя друго "вътрешно текстово пространство". Рамкирането и повторното рамкиране напомня на публиката, че всичко това е илюзия, постоянно полагана в границите на един четириъгълник - този на театралната сцена, на книгата, на рамката на картината, на филмовата рамка и рамката на огледалото.

В разказа на Просперо за миналото на Миранда слугините, които я съпровождат, са същите жени, които сме видели в градината на палата, само кадър преди това. В момента на разказа обаче те са облечени в дрехите на италиански слугини. Когато пред нас е огледално отразеният образ на къпането на тригодишната Миранда, забелязваме само част от фигурите на заобиколилите я прислужници; не виждаме лицата им, а само техните ръце. Лицата им са изрязани от тази картина. Така за нас "не е открит цялостния образ - нито цялото щастие, нито цялата измама". Както подобава на въображението на европеец, островните индианци имат "класическия външен вид на американските индианци на Джон Уайт." Според Питър Грийнъуей Джон Уайт "създава този образец на индианец, за да отговори на европейския вкус, разкрасява го и влага в него немалка доза сексуална възбуда" (**Greenaway**, 65-77). Картината с индианците извежда на преден план съвременната реалност на действието на пиесата - колонизацията на Третия свят. Лесно се разпознава фактът, че Шекспир е използвал документи, засягащи колонизацията и Новия свят като източници при написване на *Бурята*. Грийнъуей противопоставя образа на примитивния човек, представен с прикрито съчувствие, на образа на поробения примитив, цивилизован до известна степен, но третиран като предмет. Той иронично прибягва към контрастиращото благоденствие в колонизиращите страни, където богато облечени придворни се разхождат по време на банкет, в стила на пиршествата, организирани във Верона. Отново "композицията на тази картина ни показва само раменете, талиите и жестикулиращите ръце" (**Greenaway**, 67). Картината придобива и по-дълбоко измерение, това на политически

коментар, с отсянката на морална оценка. Тя се превръща в ироничен анализ на идеите за благородния примитивизъм и хармоничната общност на народите.

Чрез постоянното си метасемиотично присъствие и представяне като в картина, Миранда е изведена на преден план по подобен начин, като рожба на артистично въображение. Чрез съотнасянето на нейните дрехи с "Пролет" на Ботичели, режисьорът свързва Миранда с представата Миранда, с изграждането на жената като образ, картина и мит. Тази връзка с произведението на художника и Арденската гора показва не само един продукт на артистично въображение, то също така изтъква въобразената от мъжа споеност на жената с природата. Говорейки за многопластовите метафорични значения във филма, Грийнъуей изтъква, че "многото културни алюзии не са плод на някаква престоре-ност". По-скоро той смята, че те му помагат в развиването на един интроспективен подход към правенето на кино (**Gras**, 123). Придържайки се към възгледа на Р. Барт за мита като означаващо на идеологията Клер Джонсън заявява, че "...митът е проводник и трансформатор на идеологията на сексизма, като я прави невидима... и следователно естествена" (**Johnston**, 1976, 210). Отначало образът на Миранда изглежда заключен в рамките на митовете, владени от мъжката идеология, но иконографията на мита е подронена и поставена под въпрос. Един политически чувствителен режисьор като Грийнъуей използва този процес, за да проблематизира очевидната естественост на мита. В *Книгите на Просперо* някои характеристики на наложилите се стереотипи, битуващи в мита, са "отделени", разграничени, използвани са като отпратка към идеологическата традиция, за да осигурят нейната критика. Грийнъуей умишлено използва сексистката и расистка иконография, за да я обезсили, разбулвайки същността на действуващия мит. Натоварените с много значения декор, плътната визуална и вербална фактура на филма са подчинени на кинематографичните усилия да бъдат изследвани метафори, символи и митове.

## Заключение

Грийнъуей започва филмовия разказ чрез възпроизвеждане на предложения в пиесата на Шекспир расистки и сексистки дискурс, но само за да деконструира действащата мъжка дискурсивна власт, излагайки онова, което е изключено от текста. По същия начин, по който отдръпващата се камера разкрива огледално отразения образ и рамката в границите на друга рамка, изгражданите по различен начин отношения във и извън фикционалния конструкт, създаден от Просперо, разграждат дискурсите, в които вътрешното текстово пространство/Шекспировият текст е закрепени. В този контекст е важно да отбележим, че освобождаващото във вертикала разполагане на декора в сцената, демонстрираща социалната екология на Просперо-актьора, се появява само в разгара на неговата магия и е показана в остър контраст с подтискащото впечатление, което добиваме от социалната екология, обгръщаща Просперо-писателя. Като писател Просперо е разположен в "кабинет, където столът, бюрото и етажерките са част от едно замислено цяло - допълнено с ниши, покрити със завеси - някои от които наполовина или изцяло дръпнати." (**Greenaway**, 46) Неговата слабост извън въображаемия свят е показана чрез затворената структура на кабинета. "Просперо - като човек на словото - е видян заобиколен от книгите, които са направили от него това, което е": той е ограничен в движението си, търси и изживява свободата си само в своите фантазии. С други думи Просперо се съдържа, помества само в рамките на пространството на своя собствен въображаем "палат".

Превод от английски **Ружа Мускурова**

## Използвана литература


**Barthes, Roland**. Mythologies. New York, Hill and Wang, 1972.

**Burgoyne, Robert, Sandy Flitterman-Lewis, Robert Stam**, eds. New vocabularies in film semiotics: Structuralism, Post-structuralism and Beyond. London, Routledge, 1992.

**Chion, Michel**. La voix au cinéma. Paris, Editions de l'etoile, 1982.

**Comitto, Terry**. Caliban's Dream: Topography of Some Shakespearean Gardens. - Shakespeare Studies 14 (1981).

**Cook, Pam**, and **Claire Johnston**. The Place of Woman in the Cinema of Raoul Walsh. - Movies and Methods. vol. 2 Ed. Nichols, Bill. California: University of California Press, 1976.

**De Certeau, M**. The Writing of History, T. Conley (transl.) New York, Columbia University Press, 1988.

**Davis, Anthony**. Filming Shakespear's Plays: the Adaptations of Laurence Oliver, Orson Welles, Peter Brook, Akira Kurosawa. 2nd. ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

**Doane, Mary Ann**. The Voice in the Cinema: the Articulation of Bodyand Space. - Yale French Studies 60 (1980).

**Foucault, Michel**. The order of Things: an Archaeology of the Human Sciences. New York, Pantheon, 1971.

**Freud, Sigmund**. Fetishism. In: The Standard Rdition of the Complete Psychological Works. Vol. 21. London, Hogarth Press, 1953.

**Gras, Vernon**. Dramatizing the Failure to Jump the Culture/Nature Gap: the Films of Peter Greenway. - New Literary History 26 (1995).

**Greenway, Peter**. Prospero's Books: a Film of Shakespear's The Tempest. London, Chatto&Windus, 1991.

**Hotchkiss, Lia M**. The Incorporation of Word as Image in Prospero's Books. - PostScript 17 (1998) 2.

**Johnston, Claire**. Women's Cinema as Counter-cinema. - Movies and Methods. vol. 1 Ed. Nichols, Bill. California, University of California Press, 1976.

- Towards a Feminist Film Practice: Some Theses. - Movies and Methods. vol 2. Ed. Nichols, Bill. California, University of California Press, 1985.

**Key, Dennis C**. Gonzalo's 'Lasting Pillars' The Tempest, (V, 1, 207-208). - Shakespeare Quarterly 35 (1985) 3.

**Kolk, Mieke**. Historicity, Time, Space and Other. In case of Postmodern Theater: Berghaus versus Berg. - E-view 1 (1999) 1: 1-16. <http:comcom.kub.nl/e-view/99-1/kolk.htm>.

**Lacan, Jacques**. Ecrits: a Selection. New York, Norton, 1977.

**Metz, Christian**. The Imaginary Signifier. - Screen (1975).

**Mulvey, Laura**. Visual and Other Pleasures. 2nd. ed. Basingstoke, Macmillan, 1991.

**Net, Mirianna**. Scenery-character Relationship in Dramatic Performence. - Revue Roumain de Linguistique 29 (1984) 2.

**Rose, Jacqueline**. The Cinematic Apparatus: Problems in Current Theory. In: The Cinematic Apparatus. Eds. De Laurentis Teresa and Stephen Heath. New York, St. Martins, 1980.

**Silverman, Kaja**. The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema. Bloomington, Indiana University Press, 1988.

- The Subject of Semiotics. New York, Oxford University Press, 1983.

**Stalpaert, Christel**. The Artistic Creative Process, its Mythologising Effect and its Apparent Naturalness Called into Question: an Interview with Peter Greenaway. In: Peter Greenway's Prospero's Books: Ed. Stalpaert, Christel. Ghent, Academia Press, 2000. (Studies in Performing Arts and Film. Vol. 3).

**Thompson, Ann**. "Miranda, Where is your sister?": Reading Shakespeare's The Tempest. In: Feminist Criticism: Theory and Practice. Ed. Sellers, Susan. New York, Harvester Wheatsheaf, 1991.

## Бележки

1 Бих искала да благодаря на проф. д-р Майк Колк от университета в Амстердам. Тя прегледа тази статия и направи ценни препоръки.

Наскоро излезлите книги по този въпрос са: **Singth, Jyotsna G.** Caliban versus Miranda: Race and Gender Conflicts in Postcolonial Rewritings of *The Tempest.* In: Feminist Readings of early modern culture: emerging subjects. Eds. **Traub, Valerie, Lindsay M. Kuplan** and **Dympna Callaghan**. Cambridge, Cambridge University Press, 1966. 191-209. **Zabus, Chantal**. Prospero's Progeny Curses Back: Postcolonial, Postmodern and Postpatriarchal Rewritings fo *The Tempest.* In: Liminal Postmodernisms: the Postmodern, the (Post)colonial and the (Post)feminist. Eds. **D'haen, Theo** and **Hans Bertens**. Amsterdam: Rodopi, 1994. 115-138. **Thompson, Ann**. "Miranda, Where's your Sister?": Reading Shakespear's *The Tempest.* In: Feminist Criticism: theory and practice. Ed. **Sellers, Susan**. New York, Harvester Wheatsheaf, 1991. 45-55.

2 Текстът на Шекспир се отнася към конкретен семиотичен

предмет или комплекс от знаци със социално приписано единство, докато дискурсът му ни отпраща към социално-семиотични процеси, в рамките на които е вписана *Бурята* на Шекспир. Терминът дискурс е натрупал много значения. Тъй като ще обърна внимание на начина, по който Шекспировият текст засилва социалната неравнопоставеност между мъжа и жената, ще използвам следната дефиниция на Фуко за дискурса като "нещо повече от поредица от изказвания; по-скоро той е изграден от социална материя, притежава идеологически особености и винаги е облечен във власт. Виж и Stam, **Robert, Robert Burgoyne, Sandy Flitterman-Lewis.** New vocabularies in film semiotics: structuralism, post-structuralism and beyond, London, Routledge, 1992.

3 Друг знак е двадесет и четвъртата книга в библиотеката на Просперо - *Първото фолио*. Това е дебел том, който съдържа 36 пиеси и е датиран от 1623 г. Деветнадесет страници са оставени празни за включването на *Бурята,* и ще бъдат добавени, когато филмът доближи своя край.

4 Вътрешното текстово пространство е фикционален конструкт в рамките на филма, като в тези рамки могат да бъдат поместени картини, филм, а в случая пиеса. К. Силверман въвежда този термин, за да демонстрира удвоената повествователна позиция на женския глас в доминиращото наративно кино; "дочут не само от филмовата публика, но и от фикционалния подслушвач или група от подслушвачи." (**Silverman**, 1988, 57).

5 Тъй като Просперо е магьосник, той може да се плъзга във времето, да заема и цитира от митологиите и изкуството на миналото и бъдещето. В резултат на това декорът на сцените съдържа живи картини на Ботичели, Белини, Джорджоне и Тициан, както и Брьогел и Рембранд. Неговата власт над времето се потвърждава и от неясния контекст на сезоните. Наистина е странно да видим как вали сняг, а след това идва пролетта в рамките на по-малко от четири часа. Единството на времето е ясно посочено в текста.

6 **Уилям Шекспир**. Трагикомедии и романси. Прев. Валери Петров. Народна култура, София, 1976, стр. 939. Бел. пр.

7 Тук езикът е представен като главен структуриращ принцип на културата. Според Лакан, когато навлезем в Символния ред, ние навлизаме в езика, в самата култура, тъй като Символния регистър означава сферата на целия дискурс и културната обмяна.

# Българските учебници през епохата на утвърждаването на националната идентичност и образите на "другите"

**Надя Данова**
Институт по балканистика, БАН

Интересът към училищните учебници не само като източник на знания, но и като фактор за формирането на емоционалното предразположение, ценностните системи и нагласите у младите хора датира още от XIX век.[1] Изследванията в тази област се развиват особено интензивно след края на Първата световна война, когато учените се насочват към училищната книжнина като потенциален източник на негативни национални стереотипи и на настроения на враждебност към другите народи. Дотацията Карнеги провежда международна анкета върху учебниците по история, география и литература в Европа, като задачата е да бъдат разкрити корените на отрицателните взаимоотношения между народите и възможностите за тяхното неутрализиране.[2] От българска страна в анкетата участва видният историк проф. Йордан Иванов, който публикува на френски език през 1923 г. обширна студия върху българските учебници по история, география, литература, отечествознание и гражданско възпитание, както и върху свързаните с училището списания. Анкетата се публикува и на български език в сп. "Училищен преглед", като по този начин тя става достъпна за българската културна общественост и насочва вниманието ѝ към този важен проблем.[3] От гръцка страна в анкетата участва видният педагог и философ Димитрис Глинос, а от румънска страна - букурещкият професор С. Мехидинти.[4] Пробле-

мът за преподаването по история в балканските страни като източник на негативни национални стереотипи се разглежда и на балканските конференции в периода 1930-1933 г., когато на историци и педагози се препоръчва от учебниците да бъдат премахнати отрицателните стереотипи за останалите балкански народи. Прави се внушението, че в учебниците трябва да се придаде повече тежест на историята на цивилизацията, на взаимните влияния и общите институции на балканските народи.[5]

След Втората световна война учени и обществеици от много страни стигат до искането за ревизирането на учебниците по история в международен план, убедени, че именно тези учебници участват най-активно в изграждането на националните митове и отрицателния образ на "другите". През 1951 г. в Брауншвайг се създава "Международен институт за подобряването на учебниците". През 1975 г. институтът приема името "Георг Екерт - Институт за международно проучване на учебниците" и се развива като международен център в областта на научните проучвания, организирането на международни научни срещи и внушителна издателска дейност. Институтът сътрудничи със Съвета на Европа, с ЮНЕСКО и с 90 страни, съсредоточавайки се върху учебниците по история, география и политическо възпитание. През 1993 г. Институтът провежда научна конференция на тема "Националните стереотипи и предразсъдъци в учебниците и народната литература в Югоизточна Европа" с участието на учени от всички балкански страни.[6] На училищните учебници с оглед на формираните от тях митове и национални стереотипи се отделя особено много внимание във Франция, където през последните десетилетния се появиха изследвания, станали модел за проучване в тази област.[7]

През последните десетилетия от страна на гръцките учени бяха проведени системни изследвания на училищната книжнина с оглед на формираните от нея стереотипи. Много съществен принос в тази насока представлява изследването на педагога Н. Ахлис, който през 1983 г. публикува кни-

гата "Съседните ни народи, българи и турци в учебниците по история за гимназията и лицеите". Книгата представлява блестящ пример за прилагане на метода на количествен анализ на съдържанието на учебниците с оглед на създаваните от тях образи на "другия".[8] Изследванията в тази област навлязоха в нова фаза след създаването на Центъра за проучване на училищните учебници и интеркултурното образование в Солунския университет през 1992 г. Под ръководството на неговия създател проф. Панайотис Ксохелис екип от специалисти работят по анализа на съдържанието на учебниците по история и роден език от всички балкански страни с оглед на проучването на формираните от тях стереотипи. Съществен момент от дейността на този център е провеждането на международна конференция на тема "Образът на "другия" в училищните учебници на балканските страни" през 1998 г. в Солун с участието на учени от всички балкански страни.[9]

Гръцките учебници са обект на изследователски интерес към образа на "другия" и за формирания в Атинския университет изследователски екип на проф. Ана Франгудаки. Плод на дейността на този екип е проведеният през 1994 г. в Делфи международен конгрес на тема "Етноцентризъм и образование". Особен интерес с оглед на интересуващата ни проблематика представляват монографичните изследвания на гръцките учени Христина Кулури, Ефи Авдела, Лина Вентура и София Вури, посветени главно на учебниците по история.[10]

В България проблемът за ролята на учебниците като фактор за формирането на негативни национални стереотипи е ставал спорадично обект на внимание след Втората световна война главно във връзка с опитите за разведряване на отношенията на България със съседните държави, без обаче да е бил предмет на системни изследвания. Той е частично докоснат в изследванията, проведени от работния екип, формиран към Института за балканистика при БАН, който работи през периода 1992-1994 г. по темата "Представата за "Другия на Балканите".[11] Принос в тази област представля-

ват докладите от проведената през 1992 г. в Кюстендил конференция на тема: "Образът на "Другия" в историята" и най-вече докладът на доц. Мария Радева, озаглавен "Образът на съседите в училищните учебници по българска история в първите десетилетия Освобождението". Българските учебници по история от XIX и XX в. бяха подложени на анализ и от Боряна Панайотова и Надя Данова в рамките на проекта "Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България", организиран от фондацията "Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия" и ръководен от Антонина Желязкова.[12] Изключително голям принос по посока задълбочаването на анализа на учебниците по история направиха участниците в проведеното под ръководството на Фондация "Балкански колежи" изследване "Образът на "другия" в учениците по история на балканските страни", излязло от печат през 1998 г.[13] Би могло да се твърди, че изследването на Георги Казаков "Образът на другия" в българските учебници по история (По материали от учебниците по история за 11 клас)", проведено в рамките на този проект, дава най-пълна характеристика на съвременното състояние на учебниците по история с оглед на създаваните от тях представи за "другия". Това изследване очертава задачите пред съставителите на учебници, които биха се стремили към създаването на учебна книжнина, формираща ценностите на демокрацията и най-вече толерантност у подрастващите. В началото на 2000 година българската историчка Боряна Панайотова защити в университета в Лавал (Квебек, Канада) докторска дисертация на тема:"Образът на "своето" и на "другия". Българите и съседните им страни в българските учебници по национална история (1879-1944)"[14]. И накрая заслужава да бъде спомената и работата на проведената от Фондацията "Балкански колежи" през ноември 2000 г. международна конференция на тема "Образът на "другия" в учебниците по литература в страните от Югоизточна Европа".

Усилията на учените от много страни за освобождава-

нето на учебниците от елементите, пораждащи враждебност, дадоха своите плодове. Може би най-насърчителни са резултатите от работата, извършена от специалистите от Германия и Франция. През последното десетилетие в България и Гърция бяха отпечатани и някои учебници, които са свидетелство за искрения стремеж към ревизиране на традиционните постановки, внушаващи директно или индиректно отрицателно отношение към съседите. И все пак много и сериозни са задачите пред българските автори на учебници, които биха искали да освободят образите на нашите съседи от негативната натовареност, наследена от епохата на формирането на съвременните балкански нации.

В следващите редове ще очертая накратко основните насоки и етапи във формирането на образите на "другите" в българските учебници от епохата на утвърждаването на националната идентичност, както и факторите изиграли роля при формирането на образите на другите народи.[15] Независимо от усилията на някои автори на учебници да внесат нови елементи в тези образи, би могло да се твърди, че до днес в една или друга форма те присъстват в учебната книжнина и маркират кръга от проблеми, изискващи внимателно вглеждане.

Нашият анализ започва с една книга, която се появява през 1762 г. - "История славянобългарска" на Паисий Хилендарски. Независимо от това, че тази история не е имала първоначално предназначението да служи за учебник, тя изиграва основна роля в процеса на изграждането на българската национална идентичност и след отпечатването си през 1844 г. се използва в преподаването по история през целия XIX в.. Съставена в епохата на формирането на модерната българска нация, тази история отразява процеса на постепенното отстъпване на религиозното съзнание за принадлежност към източноправославната общност пред съзнанието за етническа диференциация. Паисий формулира основните критерии за отграничаване на българите от "другите" - гърци, сърби, турци, евреи, европейци и пр., като подчинява

цялостния си труд на задачата да утвърди националното самосъзнание и самочувствие на българите. Паисий се гордее, че принадлежи към славен народ, който води своите корени в библейски времена, произхождайки заедно с останалите славяни от Мосох, шестия син на Яфет, сина на Ной. Нещо повече, той е убеден, че "От целия славянски род най-славни са българите. Първо те са се нарекли царе, първо те са имали патриарх, първо те са се кръстили, най-много земя са владели... Така от целия славянски род били най-силни и почитани и първите славянски светци просияли от български род и език... Така българите по-рано от всички славянски народи приели православието, по-рано имали свой патриарх и цар и започнали да четат на свой език." Паисий поставя акцент на българската история през средновековието, като отделя много място на войните, водени от българите срещу "другите". Българите са представени като смели и силни войни, които често излизат победители на бойното поле. Българите са имали много по-силна държава от "другите". Техните царе са били много по-славни и добродетелни, а дори и по-красиви. Разказът на Паисий внушава по директен и индиректен път образа на "другия", с когото българинът се сравнява, за да бъде доказано превъзходството на "своето" над "чуждото". "Другите" са неверни съюзници, на които не бива да се доверяваш. "Другите" носят вина за всички бедствия, сполетели българите, като най-тежките обвинения са отправени към гърците, очертали се като враг № 1, очевидно поради изкушенията на гръцкия език и култура за недостатъчно укрепналото българско национално самочувствие. Признанието, че гърците са по-образовани, по-учени и изтънчени, се свързва с твърдението, че българите са прости и невежи, но много по-почтени, гостоприемни и милосърдни. Образът на търговеца грък, който буди недоверие и враждебност и у редица гръцки книжовници от тази епоха, е натоварен у Паисий не само със социална, но и национална неприязън, като на него е противопоставен простият орач, копач, овчар и занаятчия българин. Противопоставянето на

българите на "другите" се извършва и чрез примери от новата история, като в разказа се вмъкват и някои митове, като този за унищожаването на българската Патриаршия, на българските училища и книги от гръцките духовници, с които се обяснява състоянието на българското образование. Лансира се и тезата, че българите изпитват най-тежко османското владичество в сравнение с останалите балкански народи, тъй като са били най-близо до Цариград. Чрез Паисиевата история добиват популярност и термините "гръцко робство" и "турско робство". Съсредоточавайки главните си усилия да докаже предимствата на българите над техните съседи, Паисий отделя най-много внимание на обрисовката на останалите балкански народи и именно техните образи са натоварени с най-негативни щрихи. Що се отнася до образите на останалите европейски народи, при тях би могло да се говори за сравнително по-спокойния тон на автора. В разказа на Паисий присъстват победоносните сражения на българските царе над западните владетели, като особено много внимание се отделя на победите удържани, над Балдуин Фландърски. Същевременно Паисий рисува европейските народи като напреднали в културно отношение, разказвайки за постиженията на тяхната историческа наука.[16]

През втората половина на XVIII и първата половина на XIX в. в духовния живот на българите се очертават две основни тенденции, които слагат отпечатък и върху учебната книжнина. От една срана се очертава тенденцията, представена от последователите на Паисий, които чрез преписи популяризират идеите на неговата история, задълбочавайки нейната антигръцка насоченост посредством собствени добавки. В тази тенденция се вписва и изданието на Паисиевата история, реализирано през 1844 г., което се използва във всички училища при преподаването по история.

В началните десетилетия на XIX в. се очертава и тенденцията, представена от учителите и книжовниците Неофит Бозвели, Неофит Рилски, Райно Попович и Анастас Кипиловски. В съставените от тях учебници по история, геог-

рафия, български и гръцки език се говорят най-топли думи за гърците и сърбите, като се подчертава, че гърците са потомци на древните елини, че те са "остроумний и любоучителний", че гръцкият език, гръцките училища и книги са полезни за българите, които имат какво да научат от гърците и затова трябва да учат гръцки. В тези учебници присъства антична Елада със своите постижения в областта на културата, както и съвременна Гърция и съвременните гърци, като те са представени изцяло в положителна светлина.

От 40-те години на XIX в. датират още няколко учебника, в които прозира съзнанието на авторите, че младите българи трябва да бъдат възпитавани в дух на толерантност към "другите". Тук заслужава да бъдат цитирани учебниците по география, съставени от Константин Фотинов и Иван Богоров, в които се говори за съседните балкански народи с топли чувства и възхищение към техните постижения в областта на икономиката, културата и политиката. У тези автори пламенният патриотизъм се съчетава с толерантността към "другия", към съседа и готовността да се признават неговите положителни качества. В тези учебници е отделено много място и на постиженията на западноевропейските народи, като французи, немци и англичани се сочат непрекъснато за пример с постигнатото от тях в областта на културата, политическия и стопански живот и особено в индустрията и търговията. Прави силно впечатление стремежът на тези автори да поставят особен акцент върху постиженията на англичани, французи и германци в областта на техниката и транспорта. Фотинов и Богоров, които изиграват ролята на едни от най-пламенните пропагандатори на идеите на новото време, използват най вече именно примера на народите на Централна и Западна Европа, а също и на Америка, за да очертаят пред своите сънародници модела за следване. Силно впечатление прави и използването на данните за политическия живот на тези държава като образец за възпитаване у българите на нови изисквания по отношение на политическата система и социалните взаимоотношения. Очевиден е

стремежът на авторите на учебниците не само да дадат познания на младите българи, но и да формират у тях ценностни системи в унисон с изискванията на Новото време.

Средата на XIX в. е белязана от тежки сблъсъци между българите и висшето православно духовенство, което отказва на българите правото на собствена църква. Това са също годините на утвърждаването на гръцката националистична доктрина Мегали идея и сближаването на независимата гръцка държава с Цариградската патриаршия от обща програма по националния въпрос. Това е и времето на формулирането на сръбската националистична програма "Начертание", влизаща в разрез с националните аспирации на българите. Новата обстановка на Балканите естествено дава своето отражение върху образите на съседните народи, рисувани в училищните учебници. На практика обаче именно образът на гърците най-ранно добива почти изцяло отрицателна натовареност, докато образът на сърбите и румънците все още запазва очертаната от преди положителна характеристика. Видният интелектуалец, учител и журналист Петко Славейков, който участва в съставянето на училищни учебници, внася в тях множество митове, стимулиращи създаването на антигръцки настроения. В неговите учебници гъркът е пример за отрицателни качества - лукавство, подлост, жестокост, нелоялност. Пример за отрицателни качества е и образът на гъркинята, която е причина за много неприятности и нещастия за българина, който е имал неблагоразумието да я вземе за жена. Славейков допринася много митът за изгарянето на Търновската библиотека със стари български книги и ръкописи от търновския митрополит Иларион Критски да се превърне в национален стереотип. Преследвайки патриотични цели, той си позволява да подправя изворите, като прибавя събития и личности, изнамерени от самия него.

През 1869 г. известният български учител и книжовник Христо Данов отпечатва програма за българските училища, в която ясно са формулирани задачите на преподаването по история: "Българската история показва откога и отде про-

изхожда българският народ, как е бил той в старо време и как е сега. Още показва, че българинът е бил и живее, че не е нито грък, нито русин, нито французин, но е българин." И наистина, ако разгърнем учебниците по история и география от тези години, констатираме, че те са до голяма степен белязани от духа на етноцентризма. Характерен пример в това отношение е издаденият през 1869 г. учебник по обща история за началните училища на Драган Манчов. Тук Антична Гърция присъства с цялото си величие и постижения в областта на науката, изкуствата и литературата. Съвременна Гърция сякаш не съществува. Същото констатираме, като разгръщаме "Съкратена всеобща история за средните училища", издадена от същия автор през 1870 г. Драган Манчов издава през 1872 г. "Кратка българска история", в която са описани безкрайните войни между българи и византийци, внушаващи по директен и индиректен път враждебно настроение. Подчертава се, че византийците са "неверни съюзници", "лукави" и "подли" и оказват вредно влияние върху политическите нрави на българите. С падането на България под османска власт цариградското духовенство добива власт над българите и с лукавство поставя за митрополити само гърци, които унищожават българските книги, горят българските ръкописи и въвеждат насилствено гръцки език. Гръцките владици злепоставят българите пред османските власти и поради гръцките интриги българите претърпяват големи щети под тяхното духовно робство. През 1874 г. Драган Манчов издава "Българска история за народните училища", в която се развива тезата, че Византия не е била гръцка държава, а чисто славянска, т. е. на ниво учебници прониква теорията на немския историк Я. Ф. Фалмерайер, отричаща на съвременните гърци правото да се считат за потомци на древните елини. И тук се подчертава, че след османското нашествие българите попадат под духовното робство на гърците, които ги ограбват и преследват българската култура.

Характерен пример представлява и "Кратка всеобща география", издадена през 1868 г. от прочутия учител Ботьо

Петков. Тук се говори за славата на Антична Елада, но само и само, за да се подчертае, че: "Съвременна Гърция е най-изостаналата от всички европейски народи в науката и изкуствата. Там няма никакви фабрики. Вси произведения се купуват отвън. Образованието на сегашните гърци не се простира по-нататък от изучаването на гръцката митология и древните гръцки списатели. Морската търговия на Гърция е доста жива, но вътрешната - съвсем слаба. Въобще навсякъде се види бедност и сиромашия". Гърция е представена като страна с бедна и сурова природа, с камениста земя и нездрав климат. Гърците, които водят лукава политика спрямо българите, са били във вечна вражда с тях.

Образът на сърбите общо взето се представя в положителна светлина, като от всички автори се набляга на племенната им принадлежност към славянството и на единството на всички славяни, към които си числят и българите. Този положителен образ на сърбите в българските учебници повтаря до голяма степен положителните характеристики на сърбите, преобладаващи в българската книжнина от XIX в., които са свързани с настроенията за славянска взаимност сред българите и надеждата им за помощ за освобождение от сръбска страна. Би могло да се твърди, че тези положителни черти на сръбския образ продължават да присъстват в учебниците чак до 1885 г., когато в резултат на войната в отношението на българите настъпва рязък обрат, подсилен от чувството за обида от "вероломството на братята славяни". Изискванията на османската цензура налагат до голяма степен внимателна трактовка на образа на турчина, а на останалите ни съседи се отделя общо взето по-периферно място. Като цяло би могло да се твърди, че образът на европейските народи продължава да следва положителните характеристики от предидущия период, като отново тези народи се сочат като пример за постижения в областта на науката, културата, стопанството, индустриализацията и транспорта, техниката и политическия живот.

Обобщавайки казаното дотук и опирайки се на резулта-

тите от изследванията на колегите от другите балкански страни, бихме могли да твърдим, че анализът на българските училищни учебници през XIX в. дава основание да се говори за редица сходни моменти в еволюцията на образа на "своето" и на "другия", внушаван от учебниците. Образът на "другия" се формира в много тясна връзка с процеса на формирането на собствената национална идентичност и с изграждането на колективната идентичност. Той е съществен елемент в сложния процес на създаването на колективната памет, която трябва да изиграе спояваща за колектива роля. Констатираме, че на ниво учебници проникват основни тези на романтичната историография, която слага дълбок отпечатък върху историческата продукция на Балканите през XIX в., както, впрочем, и в цяла Европа, и която е белязана от етноцентризма. Особено ясно това проличава във вижданията по отношение на народа, на собствената нация, която се схваща като вечна, неизменна, движеща се през вековете от найдълбока древност до днес. Собствената нация се възприема като единна, монолитна, хомогенна в етническо отношение, като се изключва смесването ѝ с други народи. Независимо от многовековното ѝ съществуване и въпреки досега ѝ с други народи тя запазва своята чистота и без да възприема външни влияния, сама изиграва положителна роля за останалите народи. Собствената нация се възприема като богоизбран народ, който има да изпълнява мисия, възложена му от Божията промисъл. Независимо от всички беди и перипетии тя следва неотклонно пътя на своето предначертание. Проявява се изключителна селективност по отношение на миналото, като от него се подбират и внасят в колективната памет именно личности и събития, които могат да послужат на задачите на настоящия момент или на бъдещи проекти. В доказателство за превъзходството ни над "другите" се привеждат множество аргументи, като в редица случаи се прибягва до митове, съдържащи отрицателни образи на "другия". Голяма част от тези митове помагат да бъде комплектована някоя непълна генеалогия на монарси или светци или пък да

бъдат оправдани някои недостатъчно блестящи страници от националната история, като вината за тях се прехвърля на "другия". Отстоява се тезата за единството на нацията в синхронен и диахронен план, като се набляга на ролята на институциите на монархията и църквата като фактори на това единство. Настоява се за континуитет в националната история, като се придава особена тежест на средновековието, представляващо богат извор на аргументи за минало териториално, политическо и културно величие, използвани за обосноваване на "историческо право" над земите, включени в границите на претендираните територии. Това селективно отношение към различните периоди от националната история е свързано и с подчертаното предпочитание към политическата история, която е изпълнена предимно с войни и внушава по директен и индиректен път главно враждебност към съседите. Централни фигури в историята са владетелите и то най-вече онези, които са се отличили на бойното поле. В националния пантеон влизат на първо място онези, които имат славата на завоеватели, докато на допринеслите за културното развитие се отреждат по-второстепенни места. Напълно естествено този подход към историята има за резултат натоварването на образа на "другите" предимно с отрицателни черти, тъй като според него нашите предци са се срещали с тях единствено на бойното поле като врагове. Липсва интерес към ежедневния живот, към материалния бит, към градивния трудов процес, към работещия човек. Отсъстват пазарите и панаирите, градските центрове с техните стопански, правни, културни и административни институции, в които "различните" общуват и си влияят взаимно. Сякаш единственият възможен контакт между тях е войната, а когато става дума за културно общуване, то се схваща като еднопосочно благотворно влияние на собствената по-висока култура върху "другите" или като зловредно влияние на "другите" върху нас. Образът на по-далечния "друг" - на германци, французи, англичани и пр. е много по-положителен от образа на съседните народи, с които непрекъснато се съ-

измерваме и в сравнение с които укрепваме националното си самочувствие. Западноевропейските народи са по-далечните "други" и поради това в процеса на българското образотворчество за тях отсъства важният фактор сблъскване на национални платформи, който играе огромна роля при формирането на образа на балканския съсед. Отсъства и важният фактор разграничаване от "подобния" или от сравнително по-напредналия в социално, политическо и културно отношение съсед, действащ особено ярко при изграждането на образа на гърците. Образите на европейските народи функционират в българските учебници като модели при изграждането на нови ценностни системи, отговарящи на изискванията на новото време. Образите на германци, англичани и французи носят характеристиките на високообразовани народи, на народи с развита наука и техника с политически и социални системи, достойни за подражание. На практика образите на европейските народи са натоварени с черти, които българските възрожденски дейци са желаели да възпитат у българите. В заключение би могло да се твърди, че както образите на нашите съседи, така и образите на по-далечните народи са разслоени и нееднородни и при тяхното изграждане играят роля различни фактори от културно-историческо естество. При всички тях се проявява и действието на ярко изразена селективност, поради която образът на "другия" е в множество случаи схематичен и само отчасти има познавателна стойност. Би могло да се твърди, че без преувеличение образът на "другия" в учебниците през епохата на изграждането на националната идентичност е важен елемент от системата от митове, играеща съществена роля при изграждането на въобразената общност нацията.

Преразглеждането на оценките за "другите" в българските учебници по история би трябвало да се разбира не като отказ от собствената история или забравянето на личности и събития, превърнали се в национални символи, а като нов и отговорен подход към миналото на своя народ, който не позволява пренасянето на отрицателните образи от мина-

лото върху съжителстващи днес народи и превръщането им в плашила за младите. Внушението на новите учебници би трябвало да бъде, че не трябва да се отъждествява националната идентичност с етноцентризма и национализма. Наложително е въвеждането на нов кръг от теми и проблеми от миналото, на каквито е богата историята, свързани с общуването и взаимните влияния на балканските народи в областта на ежедневния живот, стопанството и културата.

**Бележки:**

1 По този въпрос информация вж. у **Höpken, W.** Ethnische Stereotypen in Südosteuropa: Anmerkungen zu Charakter, Funktion und Entstehungsbedingungen. - In: Öl ins Feuer? Schulbücher, ethnische Stereotypen und Gewalt in Südosteuropa. Hrsg. Wolfgang Höpken. Hannover, 1996, 9-26. Вж и проф. П. Ксохелис, основател и ръководител на Центъра за проучване на училищните учебниците към Солунския университет. Вж: **Ξωχέλλης, Π.** Εισαγωγή στη θεματική του συνεδρίου. - Η εικόνα του "άλλου"/γείτονα στα σχολικά βιβλία των βαλκανικών χωρών. Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου. Θεσσαλονίκη, 16-18 Οκτωβρίου 1998. Αθήνα, 2000.

2 Dotation Carnegie pour la paix international, Direction des Relations et de l'education. Enquête sur les livres scolaires d'après guerre. Vol. I-II. Paris, 1923-1927.

3 **Иванов, Й.** Как се отразиха последните войни в българската учебна литература. - Училищен преглед, г. XXIV, април 1925, кн. 4, 348-368.

4 Публикувани в т. 2 от анкетата.

5 **Ventura, L.** L'histoire dans l'enseignement sœcondaire en Grèce entre les deux guerres: permanences et innovations. Doctorat de l'université de Paris I - Panthéon- Sorbonne. Paris, 1990, 105-106.

6 Öl ins Feuer? Schulbücher, ethnische Stereotypen und Gewalt in Südosteuropa. Hrsg. Wolfgang Höpken. Hannover, 1996.

7 **Ferro, M.** Comment on raconte l'hisroire aux enfants a travers le monde entier. Paris, 1986.

8 **Αχλης, Ν.** Οι γειτονικοι μας λαοι βουλγαροι και τούρκοι

στα σχολικά βιβλία ιστορίας γυμνασιου και λικειου. Θεσσαλονίκη, 1983.

9 **Ξωχέλλης, Π.** Εισαγωγή...

10 **Koulouri, Chr.** Dimensions idéologiques de l'historicité en Grèce (1834-1914). Les manuels scolaires d'histoire. Frankfurt/:., Bern, New York, Paris. 1991; **Ventura, L.** Op. cit.; **Αβδελά, Ε.** Ιστορία και σχολείο. Αθήνα, 1998.

11 Материалите от проведената през 1992 г. в София конференция са публикувани в: Представата да "другия" на Балканите. Ред. **Н. Данова, В. Димова**. С., 1995.

12 Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България. Фондация "Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия". София. Сборникът е издаден и на английски език.

13 Образът на "другия" в учебниците по история на балканските страни. Фондация "Балкански колежи". С., 1998.

14 **Panayotova, B.** L'image de *soi* et de *l'autre*. Les Bulgares et leurs pays voisins dans les manuels bulgares d'histoire nationale (1878-1944). Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval pour l'obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.) Département d'histoire Faculté des Lettres Université Laval Québec. Avril 2000.

15 Подробно по проблема за образа на съседните ни народи в Паисиевата история и авторите от XIX в. вж. **Н. Данова**. Образът на гърците, сърбите, албанците и румънците в българската книжнина. - Във: Връзки на съвместимост и несъвместимост..., 57-135, където е представена и библиография по проблема. **Danova, N.** Das Bild der Griechen in bulgarischen Schulbüchern vom 18. bis zum frühen 20. Jahrhundert. - In: Öl ins Feuer?...27-50.

16 Подробно за образа на французи и германци в българската книжнина вж: **Н. Данова**. Образът на Германия и германците в българската книжнина XVI-XIX в.. - Литературна мисъл, 1997, 2, 33-52; L'image de la Françe et des Français dans les textes bulgares au seuil des Temps modernes. - Etudes balkaniques, (sous presse).

# "Балканският съсед" в гръцката книжнина.
## Успоредици от началото и края на XX в.

**Саня Велкова**
Институт по балканистика, БАН

### I. България и българите в гръцките исторически, популярни и пропагандно-исторически публикации от периода между двете световни войни

Политическите условия от края на XIX и началото на XX подхранват и трайно поддържат *латентната агресивност* на балканските страни, а противопоставянето на техните национални интереси води до задълбочаване на негативизма между тях. Утвърждава се *синдромът на врага*, който довежда до това, че *противникът* в представите на гърка е почти монолитен образ, характеризиран с пределно опростяване на оценките и персонифициран преди всичко чрез образите на *българина* и *турчина*.

Ако изхождаме от логиката на съперничеството между балканските страни, естествената причина се крие във факта, че към началото на XX в. по всеобща преценка България се изявява като страна с най-бърз темп на икономическо развитие, най-мощна във военно отношение и безусловен лидер в претенциите си за наследството на Османската империя. Тя е възприемана от съседите си като *главен враг* в условията на безусловна липса на допирни точки и открит сблъсък на национални интереси, които са напълно противоположни. България е схващана като *оръдие на панславизма* и най-голямата опасност за гърцизма.[1] Този *страшен съсед* плаши гърка, и това е така, защото на него непрекъснато му се

напомня, че той *винаги трябва да мисли за България* и за *българската грабливост и подлост*.[2]

Националните противоречия обсебват нагласите на политическия и културния елит и формират неговите позиции. При това тези внушения съвсем не са отправени безадресно, те са свързани с конкретни позоваванията и посочват *къде* българите проявяват тези си качества: в Македония и Тракия. Тук именно е уместно да посочим, че отделни ключови думи се превръщат в неотменни *ценностни етикети*[3] за съседите точно по начина, по които историографията и преподаването на някои учебни дисциплини създават *кодове* за отключване на внушени стереотипни представи само при позоваването на дадени исторически дати или събития. Това е общобалкански феномен, чийто арсенал от определения-клишета включва богата палитра от изрази: *Пиемонт на Балканите, Родина-мъченица, поробени братя, национални идеали* или *бранители на западната латинска цивилизация*.[4]

Изводът, който се налага при съпоставяне на източниците, е, че към началото на XX в. *образът на варварина, дошъл от степите на Азия* и подложил на многовековни изпитания Византия и гърцизма, не може да бъде изтласкан от съзнанието на гърка. Българинът, сам обвиняван в подозрителност, е подозиран в *користолюбие, негостоприемност, жестокост и атавизъм, водещ до склонност към разрушение*.[5] В това отношение представата за него изцяло се припокрива с тази за турчина и се включва в *образа на врага* и *варварина*. Характеризирането на българите като *подли, грабители, жестоки, зверове, незаслужаващи доверие, кръвожадни и малодушни* става в плоскостта на *сравнение и идентифициране с турците* по произход и поведение.[6] Не винаги обаче откровеното подценяване на българите е израз на съзнанието за превъзходство. Особено след началото на века и в условията на активизация на българската политика в Македония, някои снизходителни и пренебрежителни оценки са израз на *ревнивост* към успехите на съседа.

Когато в текстовете има преки сравнения между бълга-

ри и сърби, те винаги са в полза на вторите. Това е така, когато се сравнява *волята за свобода, героичността, способността за творчески изяви и широтата на духа.* Освен *традицията* и основаната на нея *стереотипизация*, друга изключително важна причина за по-различното отношение към сърбите е чисто *конюнктурна* и основана на далновидно премисляне и *страх от обединената славянска опасност*. Периодът на войните и откритият и безкомпромисен сблъсък на интереси е откроил прецизно възможните съюзници и противници, а реалностите, създадени след Първата световна война затвърждават изградените вече отношения, в които *на България се пада ролята на победен враг с нереализирани големи претенции,* който неразумно е изиграл своите ходове.

В повечето случаи *качествата на съседите, видени през погледа на гърка, са силно оцветени от предварителната представа за тях*, като нерядко за засилване на дадена положителна или отрицателна оценка важна роля играят конкретни конюнктурни дадености. Твърде често гръцкият публицист, писател или обществен деец се обръща към източници, които дават косвени доказателства и не могат да характеризират общественото мнение като цяло, поради това едва някаква част от него се оказва видима. Във всеки случай като цяло *балканският съсед* в представите на гърка притежава черти на *варварин,* твърде далеч е от всяка цивилизация; *политическите нрави* в съседните страни са *диви* и представляват съчетание от най-лошите качества *на ориенталския* и *франкския* характер, *езикът* е *беден и недодялан... неспособен, за разлика от гръцкия, да изразява по-висши понятия*.[7]

Въпреки че е изработил психологически механизъм да търси опора в миналото, гъркът не може да изцяло да пренебрегне реалната действителност. Пренебрежението му към Балканите изобщо, стремежът да се разграничи от своето обкръжение, се основава както на високото национално самочувствие, така и на чувството за малоценност спрямо *ев-*

*ропееца.* В този смисъл, когато анализираме позицията на гърка по отношение на българина, не трябва да пропускаме, че има два, в известен смисъл противоположни, центъра на мотивация: *първият* е действително съществуващото исторически обусловено чувство за културно превъзходство, а и *вторият* намира израз в колебливостта по отношение намиране мястото на *съвременна Гърция* при разпределянето на ролите - в политически и културен план - на държавите в модерна Европа.

## II. "Българинът" от края на XX в.

Усилията за преодоляване на негативните нагласи спрямо съседа, в частност спрямо българина, имат своята предистория, която може да бъде проследена в гръцката историография от началото на XX в. (в рамките на образователната реформа, започнала през 1918 г. начело с Д. Глинос при второто правителство на Е. Венизелос и продължила с прекъсване до 1926 г.)[8] и особено в последното му десетилетие. Съчиненията на много гръцки автори (Ф. Илиу, Е. К. Вентура, Н. Ахлис, А. Франкудаки, Т. Драгона, Х. Кулури, Е. Беля, Т. Кацулакос, К. Цантинис) разглеждат ролята на учебниците (главно по история и география) при създаване на представите за различни значими събития от балканската история и образите на другия. Съществува и определена тенденция към задълбочено изследване на връзката на етноцентризма с образователната система в Гърция, обединяващо усилията на екипи от учени от различни сфери на хуманитаристиката. Такъв е случаят със сборника "Какво е Родината?" Етноцентризъм в образованието (1997), редактиран от А. Франкудаки и Т. Драгона.

От 1994 започна и продължава през 2000 г. програмата *Изследване образа на балканските народи в учебниците по история и литература/матерен език в балканските страни* на Центъра за изследване на учебниците към Философския факултет на Солунския университет с научен ръководи-

тел проф. П. Ксохеллис. Резултат от нейната досегашна работа са няколко научни симпозиума и сборника *Учебни помагала на балканските страни.*[9] Автори са историци и педагози. Използван е методът *анализ на съдържанието*, а изводите са обединени на основата на предварително избрани категории, еднакви за всяка от изследваните страни. В крайна сметка сборникът представлява труд, в който авторите са координирали своите усилия и се представят не само с единна методология, но и с обобщени изводи. Работата на екипа на проф. П. Ксохеллис се вписва изцяло в духа на дейността на Института за Международно Изследване на Учебниците "Georg Eckert", основан през 1951 г. в Брауншвайг в специфичните следвоенни условия, а през 1960 г. превърнал се в център за учебни помагала към Съвета на Европа. Томът, събрал докладите от Международния конгрес на тема "Образът на "другия"/съседа в учебните помагала на балканските страни"[10], е представителен за постиженията гръцките колеги и за тяхната специфична методология при изследването на образа на балканския съсед

Въпреки "институционализирането" на проблема за образа на "другия", разбиран като "национално различен", в никакъв случай напредъкът не е толкова осезаем, колкото бихме очаквали и желали. Причината е в това, че отсъствието на преки негативни характеристики не е единствено определящо при създаването или затвърдяването на представи (образи). Структурата и функциите на разказа (в учебните помагала по история, например), както и функционирането на езиковите характеристики (механизмите, които придават истинност на текста са част от тях), също формират внушенията и, в крайна сметка, представите и образите у четящия (възприемащия).[11] Този извод се налага при микроанализа на текстовете.

Тази тенденция обаче не е най-важната. Ако излезем извън равнището на изследване на учебниците и усилията за тяхното усъвършенстване (което е безспорен факт) и насочим интереса си и към други фактори и центрове на влияние при формирането на колективните нагласи, стереотипи и об-

рази, ще установим твърде големи противоречия с насоката, която съществува при учебните помагала. Ако се вгледаме в *средата*, в която се формират нагласите, т. е. посланията, излъчващи се от някои *установими източници*, ще установим, че учебниците не биха могли да да бъдат натоварени с функциите да "изчистят" образа на съседа от негативната му натовареност дотолкова, доколкото срещу себе си те имат *влиятелните средства за масова информация*. Няма да се спирам на електронните медии, за да бъде спазена известна равнопоставеност на изворите, на които се основават настоящите размишления.

Проследих течението на вестник "Елефтеротипия" за последната година и половина (от началото на 1999 г. до сега). Вестникът е един от най-авторитетните ежедневници в Гърция, известен със своята уравновесеност, сериозен подход и преди всичко с лявоцентристките си и либерални позиции; той е четен преди всичко от представителите на интелигенцията. Установих неочаквани тенденции, които ще подкрепя с три примера.

Под рубриката "Пътепис" във вестника е публикувана статия със заглавие "Гърцизмът в България"[12]. На много места в текста (а и в подзаглавието) България е определена като "близка, но непозната страна". Тази "непознатост" до голяма степен визира културно разграничаване, разлика в нивото, мястото и субординацията в *новите икономически*, а също и *културни реалности*. Тя също кореспондира и с преутвърждаването на една изначална отдалеченост между българи и гърци. Съзнателно няма да се спирам на отделните топоси на разказа: Бачковския манастир, Асеновград, Пловдив, Търново, Арбанаси. Ако трябва да разчетем и разчленим посланието, то е: днешна България е неизвестна и незначителна страна, която дължи историческото си самочувствие на мнимо възсъздаване на собствените си исторически постижения за сметка на гръцкото културно присъствие на нейна територия; нейното жалко настояще е достатъчно доказателство за това.

Трябва да подчертая, че моят пряк личен опит сочи, че

днешният "масов" образ на България и българите в Гърция е различен от онзи, който бе очертан в първата част на настоящото изследване. Той все повече се профанира и снижава до нелицеприятния образ на беден роднина с *някогашни* големи претенции, образ, от който до голяма степен са отпаднали предишните страхове и на тяхно място се вписват с облекчение нови характеристики от иронично-гротескния регистър. Най-големият страх може би е, че *новите "склавини", превзели както гръцката провинция, така и пазарите на централните гръцки градове, чрез грубия си език заплашват да изместят гръцкия и създават илюзията, че се намираш в чужда, варварска страна...*[13]

Горните изрази са на известен гръцки византолог. Те не представляват изключение. Мисля, че дават израз на нагласите, мислите и тревогите на много хора. По-важното е обаче, че *формират* стъпка по стъпка мислите, нагласите и тревогите на много хора, използвайки понятийната близост на уютното клише, което автоматично се съотнася към северната "чужда" страна.

"Елефтеротипия" издава всяка седмица историческо приложение под формата на самостоятелно списание, с изключително добро издателско качество, много снимков материал и със сътрудничеството на известни учени (преди всичко историци), специалисти по конкретните теми. Приложението (Ιστορικά) от 11 май 2000 е посветено на осемдесетгодишнината от включването на Тракия в територията Гърция. Няма да се спирам на отделните статии, които са написани от сериозни историци и са в духа на уравновесения академичен тон. Рамката обаче на броя, онова, което му придава акцента и насоката, независимо от съдържанието на отделните материали, са въвеждащите статии. В случая те дават пример за това, че стереотипизираните елементи в образа на българина са изключително устойчиви, бих казала, неизличими, при това са изразени във форми, които считах за отдавна изчезнали.

Във уводната статия на тематичния брой се коментира писмо на Е. Венизелос до Ал. Стамболийски (22. 11. 1919), в

което гръцкият политик пише: "България се характеризира с една особена психология, подобна на онази на Прусия, която я води до убеждението, че където съществува българско малцинство, то струва повече от местното мнозинство." Цитираният вече проф. Ф. Малингудис, постоянен сътрудник на вестника и автор на всички уводни статии в историческото приложение, коментира: "Това изказване на Венизелос в неговото писмо очертава с учудваща изчерпателност ревизионистичната позиция, която характеризира постоянно - от времето на мечтата за Велика България с договора от Сан Стефано (1878*) почти до наши дни* (курсивът мой - С. В. )- позицията на тази страна от Централните Балкани спрямо съседите ѝ: за Румъния - Добруджа, за Сърбия - Северна Македония и за Гърция Македония и Западна Тракия са "историческите" територии, които международни съглашения оставиха "неосвободени", откъснати от националното, българското им тяло..."[14]

В заключение искам да подчертая още веднъж, че примерите, които представих, съвсем не са характерни само за гръцки колеги хуманитаристи. Точно обратното - забелязвам, че по време на последните балкански кризи, които се преливат една в друга вече повече от десет години, и в български публикации с претенции за представителност се възраждат примерите, оценките и дори речника от периода на Балканските и Първата световна войни. Тази тенденция до голяма степен обезсмисля усилията за преодоляване на негативизма, предаван и възсъздаван в училище по отношение на балканския съсед.

Можем да направим извода, че повечето характеристики на българина и България от гръцката историческа и параисторическа литература от първите десетилетия на XX в. се оказват завидно устойчиви и притежаващи свойството да се възраждат и днес, при наличието на относително незначителни поводи. "Добросъседското разположение на духа" много често е конюнктурно явление, което допълнително се моделира и оцветява от променените роли на балканските страни в последните няколко години. Образът на България

и българите като част от колекгтивния образ на "балканския съсед" очевидно задържа част от основните си елементи, като същевременно в процес на утвърждаване са нови черти, които задълбочават *отдалечеността* между българи и гърци, придавайки на разделението отчетливи характеристики по плоскостта: богат - беден, модерен - изостанал, груб - префинен, престижен - унизителен и т. н.

## Приложение

### Образът на "другия" в съвременните учебници по история за прогимназиалния курс

(Γ. Διαμαντόπουλος, Ε. Κιοσσέ, Γ. Νικολαου, Σ. Παλάσκας, Η εικόνα του "άλλου" στα σύγχρονα σχολικά εγχειρίδια Ιστορίας του Γυμνασιόν. In: Σχολιλά εγχειρίδια Βαλκανικών χωρών. Θεσσαλονίκη, 1995, 47-58.)

Завършвайки с някои изводи, би могло да се каже, че конкретните помагала, въпреки очакванията, че ще бъдат "по-неутрални" в сравнение с миналото, продължават да лансират един отрицателен по принцип образ на нашите традиционни врагове на Балканите, българи и турци, насаждайки климат на антипатия и подозрителност, както и на превъзходство спрямо тези народи. Обратно, ограниченото позоваване на сърбите, ако изобщо се отклонява от неутралността, то е може би в положителна посока.

При все това, една положителна черта, която заслужава да се отбележи е, че от учебниците отсъстват крайно негативни елементи, както например подробни описания на насилия, които не бяха редки в по-старите помагала.

Така, както се представя в изследваните учебници, историята е история на войни, конфликти и политически решения, поне дотолкова, доколкото се отнася до отношенията между отделните народи. Показателно е, че от категориите "Военна област - Войни" и "Политика" се извличат най-го-

лям брой фишове. Следователно не би трябвало да ни изненадва наблюдаваната честота на негативните позоваания, която при това се засилва от липсата на положителни. Вековното мирно съвместно съществуване и сътрудничество на гърците с българите и турците се пренебрегва, като същевременно не се прави никакво усилие за доближаване и разбиране на културата на съседните ни народи. И накрая, показателно е, че няма никакво споменаване за балкански народи, с които не сме влизали във война като противници, докато и за сърбите, с които връзките ни са традиционно приятелски, информацията е недостатъчна.

### Образът на българите в днешните учебници по история за гимназията

(Κ. Πιπερτζη. Η Εικονα των Βουλγάρων στα σημερινα εγχειριδια Ιστοριας του Λυκείον. In: Σχολιλά εγζειριδια Βαλκανικών χωρώυ. Θεσσαλονίκη, 1995, 59-64.)

От сравнението, което бе направено между учебниците, следват изводите: учебникът с най-много негативни редове е този за трети гимназиален клас, който съдържа 131 от 214-те реда с негативно съдържание. Обратно, учебникът за втори гимназиален клас съдържа 86 от общо 97 реда с положително съдържание. Това се обяснява от факта, че учебникът за трети клас включва най-нова и съвременна история, като се занимава с повече периоди като Балканските войни, по време на които двата народа са в конфликт. Противно на това, "Тематичната история" за втори гимназиален клас се занимава с културните и религиозните влияния, които са възприели българите от Византия и следователно не се създава възможност за негативно натоварване. По времето на Византия не се създават поводи за конфликти между двата народа, докато в най-ново време те често влизат в конфликти, поради своите намерения за Македония и Тракия, като се обединяват само в редки случаи, за да се справят с общия си враг, турците. Българската политика е представена като насилническа, пропагандистка и антигръцка,

като в същото време християнизацията на българите е видяна като чисто гръцко дело.

**Бележки**

1 **Ενεπεκιδης, Π. Κ.** Η δόξα και ο διχασμός. 1908 - 1918. Αθήνα, 1992, p. 35, 47.

2 Пак там, с. 61-62.

3 **Илчев, И.** Родината ми - права или не! Външнополитическа пропаганда на балканските страни (1821-1923). С., 1996. с. 432-439.

4 Пак там. с. 428-429.

5 Αρχειον Θρακικού Λαγραφικού και Γλωσσικού Θησαυρού. 1952 (17), I, Z, 121. p. 137-138.

6 **Γκάρπολας, Ν.** Πώς η Μακεδονια παρέμεινεν ελληνική: ιστορικαί σελίδες. Θεσσαλονίκη, 1933; Вж.: **Ενεπεκίδης, Π. Κ.** δόξα καιο διχασμός...; **Γιαννόπουλος, Π.** Οι Βούλγαροι εις Βούλγαροι εις την Θεσσαλονίκην. Αθήνα, 1914; Η βουλγαρική κακοπιστία υπό Μ. Ρ. Ιστορικαί μαρτυρίες. Αθήνα, 1945; **Τούσας. Α. Σ.** Η βουλγαρική δολιότης και οι ανθλληυικοί διωγμοί εν τη Ανατολική Ρωμυλία (1900 - 1912). ΕΜΣ, 1949.

7 Вж. **Ν. Καζάνις.** Ελληνισμόσ ετ τη χερσονήσω του Αί μου. εντυπώσεις ταξιδιού. Αθήνα, 1899.

8 Вж. **Ф. Илиу.** Учебната книжнина и национализмът. Подходът на Димитрис Глинос. - Исторически преглед. № 6, 1993, с. 129-142.

9 Σχολιλά εχειριδια Βαλκανικών χωρού. Θεσσαλονίκη, 1995.

10 Η εικόνα του "άλλου"/γείτονα στα σχολικά βιβλία των βαλκανικών χωρών. Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, 16-18 Οκτωβρίου 1998. Αθήνα, 2000.

11 **Κωνσταντινήδου, Ε.** Οι αλλαγές στα ελληνικά σχολικά βιβλία Ιστοριας: πόσο αποτελεσματικές είναι στη "βελτίωση" της εικόνας του εθνικού άλλου. In: Η εικόνα του "άλλου"/γείτονα στα σχολικά βιβλία των βαλκανικών χωρών. Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, Θεσσαλονίκη, 16-18 Οκτωβρίου 1998. Αθήνα, 2000. p. 375-392.

12 **Αποστολίδης, Σ.** Ο ελληνισμός της Βουλγαρίας. - Ελευθεροτυπία, 03. 08. 1999.

13 **Μαλιγκούδης, Φ.** Βυζάντιο και βυζαντολόγοι. - Ελευθεροτυπία, 03. 02. 2000.

14 Пак там, с. 4.

# Образът на "другия" в училищните учебници на балканските страни като обект на изследване в Центъра за проучване на училищните учебници и интеркултурното образование в Гърция

**Панайотис Ксохелис**
University of Thessaloniki

## 1. Учебникът като изследователски обект

*Общопризнато е твърдението, че учебникът дава на учениците както знания, така и ценностни представи, а освен това посредством учебника в младото поколение се създават и развиват отношения,* които могат да влияят върху диспозицията на чувствата и върху възможността за вземане на решения. Конкретно това означава:

1. *В рамките на учебния процес учебникът поема многообразни функции:*

а) за учениците, а донякъде и за учителите, той представлява изключително значим източник на знания и информация, б) допринася за стабилизиране на придобитото знание (чрез домашни работи, повторения, упражнения), в) нерядко бива използван като учебно средство в урока (снимки, таблици, географски карти и т.н.), г) от страна на държавата учебникът бива привличан като средство за контрол върху знанията, както и като фактор доказателство за свободния избор на средства за обучение (равни шансове за образование за всички).

Тези функции на учебника стават особено ясни в страни като Гърция, където за всеки учебен предмет има един единствен учебник.

2. *Още по-важна ми се струва една друга сфера на въздействие на учебника, която е от голямо значение за социализацията на учениците.* От една страна учебникът предава, опосредява ценности и поведенчески образци за социални роли в обществото, но също така създава и отношения спрямо социални групи, малцинства, други култури и народи, а от друга страна допринася за конституиране и диференциране на понятия като *аз* и *другия*, т.е. за оформяне на индивидуалната идентичност.

По тези причини изследването на учебниците в международен план играе изключително важна роля, като главните интенции на подобен тип проучвания могат да бъдат описани както следва: констатиране и обезсилване, дори отстраняване, на предразсъдъци, стереотипи и образи на врага по отношение на други народи, социални групи и малцинства. Позитивно ориентирано това означава: стимулиране на взаимното разбиране и толерантно възприемане на другия, готовност за сътрудничество, усвояване на друга култура, акцентуване върху това, което свързва и минимизиране на онова, което разделя. В смисъла на Европейския съюз това би звучало например по следния начин: стимулиране и подкрепа на европейските измерения в училището, развиване на европейското гражданско съзнание.

## 2. Из нашата изследователска дейност в Солунския университет

С моите сътрудници от много години полагаме усилия да изследваме горепосочената тематика посредством съдържателен анализ на учебници, преди всичко такива, които са или са били в употреба в балканските страни, т.е. в едно географско пространство, което от една страна се е оказвало, а и до днес се оказва конфликтно поле в Европа, а от друга изпълващите го страни стоят пред вратите на Европейския съюз, като някои чукат на тях. Нашата изследователска работа в университета в Солун се разгръща систематично от

1990 г., ако се абстрахираме от предварителната подготовка през 80-те години. До това време на гръцки език имаше малък брой публикации, насочени към описване и анализиране на учебниците в основните училища с оглед на ценностните отнасяния и на gender ролите. Такава беше изходната ситуация, когато през 1990 г. - в рамките на един първи, финансиран от университета изследователски проект - се наехме да изградим учебников архив и след това да развием и апробираме един стабилен и полезен за нашите цели основен категориален апарат за анализиране на учебници. Направеният на тази база изследователски отчет беше изработен през 1992 и залегна в основата на конгрес, проведен в Солун през 1994. Резултатите от този конгрес бяха публикувани в книга година през следващата 1995.

Опирайки се на този опит, постигнахме основаването през 1992 г. на Група за изследване на учебниците (преименуван междувременно в Център за проучване на учебници и интеркултурално възпитание) към секцията по педагогика на Философския факултет на университета в Солун. Нейните цели са:

а) Създаване на анализационна стратегия по отношение на учебниците, особено по предмети като история, география, социални науки, роден (майчин) език и литература, които са в употреба в балканските страни.

б) Създаване и натрупване на анализи на базата на учебници от други европейски страни, преди всичко с оглед на европейската ориентация.

в) Разработване на виждания и препоръки за подобряване на учебниците с оглед приноса им за кооперативното отнасяне с други народи, т.е. към европейската ориентация.

г) Съответстващи приноси в базисното обучение на учителите, както и в етапите на тяхното усъвършенстване и повишаване на квалификация.

Споменатият изследователски сектор, който днес има 25 сътрудници (колеги и млади научни работници, учители, а също и студенти от по-високи квалификационни степени)

междувременно се вписа в съответната мрежа на ЮНЕСКО и си сътрудничи преди всичко с Института за международно проучване на учебниците "Георг Екерт" в Брауншвайг, както и с университетите в Атина и Верона. В ход са подготвителните работи за сътрудничество с Института по балканистика към БАН, София.

През 1998 г. в нашия център бе завършен един голям проект, финансиран от гръцкото министерство на науката. Негова цел бе да анализира и проучи учебниците по история и роден (майчин) език, актуално присъстващи в задължителната училищна степен на училищата в пет балкански страни (Албания, България, Бившата югославска република Македония, Гърция и Турция). Тази проучвателна изследователска дейност в момента продължава чрез хронологично, географско и предметно разширяване на обхванатите учебници.

Тук ще щрихирам някои изводи на току-що приключилия изследователски проект:

1. За учебниците по роден (майчин) език и история в отделните страни може да се каже следното:

Албания: В албанските учебници се констатират наличие на малко сведения за други народи, което би могло да се обясни с най-новата история на страната. Съществуващите оценки за други народи са свързани главно със сърби, гърци и турци, при което последните често се явяват с подчертано негативен образ, което е свързано с Османската империя.

България: Всички балкански страни присъстват в българските учебници, най-често с неутрални описания. Констатира се позитивен в общи линии образ на гърците, с изключение на дейността на Цариградската патриаршия от втората половина на XIX в. Налице е негативен образ на турците от времето на Османската империя.

Македония: Тук е налице най-силно присъствие на други народи и изразено отношение към тях, вероятно за да се моделира и укрепи самосъзнанието на гражданите във връзка със самостоятелността на новата държава. Наблюдава се негативен образ на османските турци (завоеватели, потисни-

ци), както и някои териториални и културноисторически упреци спрямо Гърция.

Гърция: От многото прояви на отношение към други народи най-голяма част са свързани с турците, като на отделни места се рисува един негативен техен образ; като цяло образите на другите балкански народи народи се отличават с неутралност на представянето.

Турция: Тук доминират твърдения за гърците и Гърция, предимно в учебниците по роден език. Най-често биват рисувани образи на врага (думите "враг" и "грък" често са синонимично обвързани). Същевременно е налице двупосочно оценяване, т.е. позитивен образ на древна Гърция, негативен образ на модерна Гърция - първият преди всичко в по-високата училищна степен, а вторият в основното училище.

2) Специално по отношение на учебниците по история, чието социализиращо въздействие върху учениците бива оценявано като изключително важно, могат да се направят следните констатации:

а) Изобразяванията на военни действия (силно въздействащи описания на битки и съответстващите им илюстрации, герои, завоеватели и покорени) имат висока ценностна положеност.

б) Все още може да се забележи, че възвеличаването на своя народ е съпроводено от негативни преценки за дадени характерни черти (напр. некултурни, варварски и др.), стереотипи и образи на врага по отношение на другите народи.

в) В учебниците все още има признаци на национализъм и частични териториални претенции, без да може да се отрече значително подобрение през последните години.

Обобщено би могло да се изтъкне следното:

а) Образът на другия все още се определя значително от историята на народите, иначе казано в него може да се види и отражение на външната политика. Примери за това има достатъчно: Германия - Франция; Гърция - Турция; Палестина - Израел.

б) Много примери показват, че представянето на другия в учебниците засяга много повече областта на чувствата, отколкото на интелекта.

в) В общи линии от учебниците отсъства другият човек, съседа, всекидневието на живота.

г) Все пак в учебниците надделяват неутрални съждения за другите народи, което следва да се открои като позитивен знак.

### 3. Някои общи констатации от една международна конференция в Солун

Също от нашия център в сътрудничество с други международни институции (Институтът "Георг Екерт", Центърът на Юнеско за жени и мир на Балканите и Балканското дружество за педагогика и възпитание) беше инициирана и проведена с голям успех една международна конференция (Солун, 16-18 октомври 1998).

Общите изводи, направени на базата на отделните сесии по отношение на образа на другия в учебниците на балканските страни, накратко могат да бъдат обобщени в две посоки:

Първо - наличие на национални стереотипи и второ - преакцентиране на военни действия.

Що се отнася до първото измерение, в него се съдържа общата констатация, че националните стереотипи на Балканите упорито се появяват и винаги само сменят своите имена. Всеки народ, сравнявайки гражданите на своята страна, представителите на своята нация с другите ги представя като герои или жертви. От това се налага изводът, че например сърбинът представя хърватина като враг, същото прави албанеца по отношение на турчина, гъркът спрямо турчина и обратно. Много рядко може да се констатира отношение, позиция към културноисторическото, ежедневно човешкото, както и спрямо отделни малцинства.

Второто измерение не е независимо от първото, както и

от споменатото представянето на историята като сцена на конфликти и войни. В учебниците по история на много страни все още надделяват битките и войните; нерядко войните биват разкрасявани или представяни като средство за освобождение на народа. От друга страна липсва достатъчно ясно отношение спрямо схващането, както и дискутиране за ролята и катастрофалните последици от една война за човека, неговата култура и околния свят.

### 4. Няколко предложения

За подобряване на описаната ситуация в областта на учебниците на Балканите могат да бъдат формулирани предложения на четири равнища:

1. Начало на кооперирane между отделни страни и народи на "неутрална" територия (напр. фолклор или литература); подобен опит се прави в момента в Солун в предмета "Фолклор".

2. Тъй като създаването на нови учебници обикновено представлява продължителен процес, може да се препоръча създаването на допълнителни пособия и материали за уроците, които да са на разположение на учителя. В тези текстове трябва да се постави акцент върху общото между народите (културна история, обичаи и обреди, всекидневен живот), а онова, което разделя, да бъде ограничено или дори избягвано. Една адекватна паралелно протичаща форма на усъвършенстване на учителя е особено необходима.

3. Създаване на работни групи на билатерална основа за обективно констатиране и описване на проблемите, излизащи на преден план в учебниците, и за разработване на препоръки и предложения за подобряването на учебниците.

4. Като се взимат под внимание междудържавните рамкови споразумения и спогодби, сформиране на смесени научни комисии за създаване на нови учебници - евентуално с общи части - (вече съществуват примери от този род в ня-

кои европейски страни) преди всички за учебните предмети история и география.

*Ние сме на мнение, че проучването на учебниците може да постигне адекватен, работещ принос за кооперирането и разбирателството между народите и искаме да опитаме да продължим и разширим своите усилия. Ние вярваме, че по този начин реално допринасяме за интеркултуралното възпитание на Балканите, т.е. в един географски регион, в който по традиция е имало и все още има много конфликти, тъй като хора и народи с различни националности, култури и религии трябва да живеят съвместно на малко пространство.*

Превод от немски **Николай Чернокожев**

# Образът на Другия, проектиран и оформен от учебниците по история в балканските училища.

## Някои предложения

**Фотини Толуди**
University of Thessaloniki

Бих искала да направя някои предложения, които произтичат от изследователския проект "Образът на Другия/Съседа в учебниците от балканските страни", който е осъществен от Изследователския център по учебниците към Солунския университет "Аристотел".

Целта на проекта бе да се изследва образа на Съседа или на "Другия" такъв, какъвто той е представен в учебниците по история, използвани през периода 1996 - 1998 в училищата на някои балкански страни. Образът на Другия е важен от една страна защото в процеса на сравнение с представите на нацията за себе си той помага да се оформи националната идентичност на детето; от друга страна защото той може да подобри бъдещите връзки и сътрудничество между народите. Изборът на учебниците като фокус за изследване на образа на Другия се основава на разбирането, че те отразяват социалната, икономическата и културната ситуация във всяка страна, както и променящите се дипломатически връзки между държавите.

Обект на изследване бяха следните учебници:

**Албания**

Historia 6 G, Dr. Faik Lama, Dr. Todi Dama, Menduh Durguati Bajram Xhafa, Shtepia Botuese e Libri Shkollor. Tirana, 1990.

Historia 7, Dr. Vilson Kuri, Dr. Liambro Filo, Dr. Thoma Murzaku, Anila Bitri, Shtepia Botuese e Librit Shkolor. Tirana, 1995.

Historia e Popullit Shqiptar - 8. Prof. Hyshi Myzuri, Mentar Belegu, Tirana, 1995.

**България**

Антонов и др. История на България за пети клас на общообразователните училища. Наука, София, 1996.

Боби Бобев. Записки по история на България (1878-1944), шести клас. Просвета, София, 1994.

Христо Матанов и др. Учебник по история. Осми клас, Наука, София, 1996

**Гърция**

Ακτύρης, Δ. Κ. .Στανεότερα χρόνια. Ιστορία ΣΤ΄ Δημοτικού, Αθήνα, 1995.

Σφυροέρας, Β. Ιστορία Νεότερη και Σύγχρονη, Γ΄ Γυμνασίου. Αθήνα, 1996.

Бивша югославска република **Македония**

Д-р Новиста Белкјаковски, д-р Симо Младеновски, д-р Стоян Киселиновски, д-р Световар Наумовски. История за VIII одделение. Просветно Дело, Скопие. 1996.

**Турция**

Resat Genc, Refik Turan, Dr. Ayhan Pala. Milli tahir 7. (Ilko g retim okullari ic in). Gendas A. S. Istanbil, 1995.

Senol Kalayci. Turkiye cumhuriyeti incila p tarihi ve atatu rkc u lu k 8. (Ilko g retim okullari ic in). basari Yaymcilik. 1996.

Kemal Kara. Milli tarih 2 (orta okul). - Istanbul: Serhat, 1996

.Учебниците по история са най-подходящото място за конструиране и репродуциране на националните образи на Своя народ и на Другия и особено на съседните народи, като по правило това става чрез връщане към събитията от миналото, свързани с "врагове" и "приятели". Не е случайно, че всички нации използват преподаването на история в училище като средство за оформяне на националното съзнание и националната идентичност. Няма съмнение, че във всички страни преподаването по история и учебниците, по които то става, в някаква степен носят в себе си етноцентризма.

Фактът, че до известна степен националните стереотипи

се налагат чрез негативни представи за представителите на другите раси, нации или религии на Балканите помага да се обясни политическото напрежение от последните десет години в югоизточна Европа. Латентната антипатия между народите, която е култивирана и поддържана от негативните описания в учебниците, заедно с прекаленото акцентиране-то и реабилитирането на войните, поддържат и засилват националистическите чувства на децата, което означава, че желанието за реванш, за отхвърляне на несправедливостта се предава от поколение на поколение чрез процеса на социализиране в училище.

Сега повече от всякога съществува категорична необходимост от съществена намеса в учебниците в балканските страни за да се смекчат предразсъдъците и враждебните образи и постепенно да се положат основите на взаимното разбиране, мирното съжителство и сътрудничество между народите. Напълно ясно е, че това не може да бъде постигнато само с междудържавни договори, колкото и полезни и необходими да са те. Главната задача е да се въведе в учебниците информация за културната история на всеки народ по такъв начин, че едновременно да се подсили неговата национална и културна идентичност и да се разкрият тези фактори, които обединяват народите, а не само онези, които ги разделят. Друго решение, предлагано от изследователския проект, е свързано с въвеждането на по-неутрален тон в учебниците, а дори и с пренаписването им. Всичко това може да се постигне чрез създаване на интердисциплинарни екипи, чиято мисия да е при пълно уважение на историческите факти да разкрият предразсъдъците, стереотипите и враждебните образи на другите народи и да предложат начини за подобряване на учебниците.

Друго решение е да се свърже историята, преподавана в училище, с историческата наука, която се развива в университетите и изследователските центрове. Школската история разбира се не може да представлява проста трансформация на университетското историческо знание. Фактите на исто-

рическата наука трябва да бъдат преформулирани според изискванията на психологията и педагогиката, преди да бъдат въвеждани в училищното преподаване. По същите причини връзката между евентуалните автори на учебници, историческите изследвания и преподаването на история трябва да бъдат изяснени.

И накрая, трябва да си даваме сметка за ролята на учителя. Предлаганото решение на проблема предполага учителите да преминат през специална подготовка, която би била много полезна за промяната на начина, по който този предмет се преподава в училище.

Превод от английски **Николай Аретов**

# Хранителната норма през Възраждането

**Иван Павлов**
Софийски университет

Продукцията на антиконсумативни модели на въздържание и на аскетизъм се реформира през средновековния период, но ние можем да констатираме през XVIII век интензифициране на дискурса около идеала за пост и въздържание, свързан с идеализирания образ на добрия християнин. Основен прелом в начина на храненето по време на покръстването, преминаването от една култура в друга, е постът.

Първи сведения идват във връзка с покръстването на българите и прословутото писмо на папа Николай до тях, писано някъде през средата на 864 г.: "Но при все това на първо място трябва да се въздържате по всякакъв начин от ядене в дните на постите, в които трябва да просим милост от бога чрез въздържание и плач на разкаяние... Обаче в петъка на всяка седмица и във всички бдения на бележити празници трябва да се въздържаме от ядене на месо и да се отдаваме на постене. Макар да подобава във всяко време да се молим и въздържаме, все пак през време на постите трябва повече да се отдаваме на въздържание, та оня именно, който помни, че е извършил непозволени неща в това време, именно в Четиридесетницата, която е преди Пасхата, в поста след Петдесетницата, в поста преди празника Успение на света Богородица и на приснодева Мария, владичица наша, а също и в поста пред празника Рождество на господа наш Исуса Христа - пости, които светата Римска църква от старо време е възприела и пази... В Петъка обаче, припомняйки си страстите господни и скръбта на апостолите, трябва да се въздържаме да вкусваме всякакъв вид месни ястия и мазнини."[1]

Строгите религиозни ограничения поставят належащо въпроса какво е разрешено да се яде: "Какви животни и птици е позволено да ядем, Господ, доколкото съдя, очевидно е показал, когато след потопа е предоставил всички животни за ядене на Ной и синовете му, като казал: "Всички морски риби в ръцете ви са предадени. Всичко, което се движи и живее, ще ви служи за храна, както зеленчукът"; пък и когато били показвани от небето на блажения Петър в оня съсъд всички животни, макар и това да е необходимо да се разбира по-възвишено, се казва: "аколи и яж!"[2]

Постило се е почти две трети от годината. Великият пост (преди Великден) трае 40 дни. В зависимост от датата, на която се пада Петдесетница, Петровият пост може да трае от шест седмици до една седмица и един ден. Петнадесет дни са Богородичните пости. В очакване на настъпващия празник Богоявление се пости един ден. От 15 ноември започва Коледният пост, който трае 40 дни, дълго време се е постило всяка седмица - в сряда и петък.

Своеобразен модел за постене в православната общност е поведението на гърците: "По време на големите си пости те се въздържат и от ядене на яйца, масло и риба... Така през време на целите шестседмични пости те не ядат яйца, масло или риба, която има кръв, а се хранят само със стриди и други риби, които нямат кръв, също и с растения, репи и други и спазват твърде строго и ненарушимо правилата за постене, както и други церемонии, тъй като преди нарушителите са били наказвани най-строго. Хвърляли са ги в ями, пълни с пръст до под раменете, така че да се молят на преминаващите за прощаване на греховете им." Цитираният откъс е от пътеписа на немеца Стефан Герлах, една от най-съдържателните творби на европейската пътеписна литература от XVI в. за Османската империя и нейните европейски провинции. Убеден лутеран, той има по-широк поглед върху религиозните ритуали в сравнение с католицизма и православието. По-нататък Герлах продължава, като под гърци разбира православни: "Гърците са считани от самите паписти

за суеверни, тъй като по-скоро биха се оставили да ги убият, отколкото в сряда или петък да ядат месо или да нарушат постите си, независимо дали са болни или здрави. Те правят разлика между храните, веднъж не може да ядат месо, друг път - нито риба, нито яйца и др."[3] Циклите (постите) за хранене са дестилат на емпиричните наблюдения от обичаите на аграрните общества.

Бележките на благородника Георг Христоф фон Найчиц, преминал през тези години нашите земи, специално отбелязват в глава IX "За строгите пости на българите" впечатленията си от престоя в софийското село Петърч. "Като видяхме селянина и жена му, която държеше малко дете в ръце, поканихме ги да седнат до нас около огъня и им подадохме от нашето сирене и хляб. Те обаче отказаха да ядат с най-големи извинения поради техните пости. Детето обаче взе една съвсем малка бучица сирене, поднесе я бързо към устата си и я изяде. Какво се случи? Тъй като майката беше забелязала това, веднага реагира със силен плач и писък, така че помислихме да не е обезумяла. Най-после научихме причината за това чрез един от нас, който разбираше малко техния език, и тя ни каза: нейното дете е извършило един тежък и почти наказуем грях с това, че е хапнало малко от сиренето, поради което тя си е навлякла на главата тежка отговорност. Макар че ние с най-голямо усърдие и разум ѝ говорихме, нищо не можеше да помогне, докато найсетне ѝ казахме, че ние искаме да поемем върху себе си да отговаряме пред Бога за греха. Това малко я поуспокои, но до последния час на нашето отпътуване все още беше много загрижена.

Това са хора от православната вяра и трябва много да се съжалява, че при ясната светлина на Христовото учение да се почита Бог и заради земното и вечното спасение на душите си (у нас) не носят и половината от боязънта пред греха и неправдата, каквато имат тези бедни хора с техните внушения. Поради това, ако не им бъде простено на онзи ден (на Страшния съд), при все това те ще се осмелят и ще прокълнат всички тези грехове на разпуснатостта между нас."[4]

Случката се развива на 2 март 1634 г. - времето на Големия великденски пост за православните - и посочва относителността на постите при католическата църква. Става ясно, че най-стабилният религиозен ритуал, който остава в същността на българския манталитет още от приемането на християнството, остават постите. Започналата турска инвазия премахва или много силно намалява външните белези на църквата.

Своеобразен жалон в реда на храненето е спазването на постите, както ги фиксира Иван Хаджийски през средата на XIX в.: "В Калофер постите се спазвали строго. Еднъж през Петрови пости у Бобьови турили да полеят яйца, но сладкият дъх на прясното калоферско масло тъй обхванал цялата махала, че още до вечерта половината от Калофер узнал туй. На следната сутрин Бобевото дете било посрещнато с подигравки и ругателства в училището от другарите си и, разплакано, си отишло в тях. Поп Кръстьо не отишъл да им свети вода, ако и дважди го викали - за комка пък и дума не можело да стане - и жените, като срещнели госпожа Станка, изглеждали я с неописуема злоба и отвращение, искали да я бият с хурките си и чакали кога гръм ще падне върху тяхната къща или децата им ще измрат, или въобще да ги сполети някое големо зло. Нещо повече миналата суша и насталата болест по децата отдали на развалянето на поста."[15]

В моралните кодекси, изрисувани по входовете на българските църкви през Възраждането, сред най-големите грехове е посочено неспазването на постите: "ако някой не почита бога, у церква не ходи, свещи не пали, в пости блажи."[16]

Устойчивостта на верските устои все пак прониква дълбоко в българската душевност, чийто най-внушителен белег, освен външната принадлежност към вярата, оставя най-безспорно изявяване чрез постите. Може би там остава единствената възможност за конкретно реализиране на верското чрез народностното отчитане на времето на постите, неговото удължаване, съобразно конкретното решение на отделните групи от населението. Чехът Йозеф Ворачек, учител в Сливен (1879-1883), отбелязва: "В това число не влизат доб-

роволните, така да се каже - народни пости, които селянинът по навик си налага: например преди св. Георги не коли агне, нито продава месо. По време на постите българинът живее като аскет и преживява със зеленчуци, които яде с парче хляб."[7]

Така се оформят своеобразен официален религиозен дискурс и народен църковен дискурс. Все пак има хора, които не се стряскат от строгите религиозни догми. Както има доброволни, самостоятелно въведени пости, така има и доброволното им премахване. В "Записки по българските въстания" Захари Стоянов отбелязва решителността на революционера бай Иван: "Бай Иван, както и много други бунтовници, не беше чист християнин, строг последовател на вселенските събори. Освен сряда и петък, той мърсеше заедно с Божил Георгиев и великите пости... Трябва да знаете, че това беше през великите пости, на среднопостната неделя, когато не само селяните, но и мнозина граждани не ядат даже и хляб."[8]

Продължението на античната медицина води до проникване на влияния на Ескулап и Гален, последвани от несъмнени византийски въздействия. Диететиката според "Речник на чуждите думи в българския език" (1947) от Стефан Младенов е учение за диета, за правилно живеене откъм храна и питие. Диететиката от античността е лишена от религиозни основания - насочена е изцяло към материалната основа, без да се предписва обредно консумиране на дадена храна. От времето на античността е известна т. нар. хуморална теория, свързана с разпространението на добри и лоши сокове в човешкото тяло. Религиозният пост е качествено различен тип въздържание - и като мотивация за провеждането му, и като принципи за изграждането му, поради което не може да се приеме идеята за смесване на античните и християнски механизми в конструкциите на диетолозите. Извлеченото от медицинските теории до голяма степен губи своята автентика от гледна точка на своя адресат. Той живее в друго време, осмисля нов исторически, книжовен, медицински и

психологически контекст, в който попада и смяната на типа мислене в манталитета на възприемателя им. Чрез съответната храна и съблюдаване на определен хранително-хигиенен режим се постига определено телесно състояние и овладяване на тялото. Това засяга най-широк спектър от хигиенни, профилактични, хранителни и трудови норми. Контролът над трапезата е прераснал в контрол на ежедневието. Автономността от християнската доктрина запазва античната философско-медицинска основа и средновековните сведения за околния свят. Най-ранният български диетолог е поместен в Светославовия препис от 1073 г. на Симеоновия сборник, а тяхното разпространение завършва в дамаскинарските сборници чак до XIX в. За храни се споменава в съновници и гадателни книги, където те се явяват като представители на материалната култура и като символи. Хранителният код функционира в произведения, които се занимават с неща от естествознанието, медицината и ежедневната култура на човек. Слабата популярност на диетолозите се дължи на тяхната несъвместимост с догмите на християнската религия. Все пак се наблюдава едно съчетание между религиозните изисквания и способите на организиране на църковните форми на живот, валидни за духовните и препоръчителни за светските лица. Подобно доближаване се наблюдава в т. нар. типици (устави), като най-ранен у нас е този на Бачковския манастир, написан от грузинеца на византийска служба Григорий Бакуриани. Типикът е написан през 1083 г. на три езика - гръцки, арменски и грузински. За приготвянето на трапезата и за благоприлично държание, което трябва да пазят присъстващите, се казва: "Тези, които стоят прави и шетат около трапезата, трябва да пристъпят тихо, а ония, които са седнали да ядат, да приемат храната си благоприлично. Ако приятелят е монах, редно е да остане три дни, а на четвъртия да му се даде храна за из път и така да се изпрати. Хлябът, виното и обикновените ястия да не се променят и да не се сменят определените от мене неща; сирене да не липсва през 4-те дни от седмицата, освен 40-те дни на

постите и да не липсват 4 чаши вино. За всеки брат като определение също на масата да се слага ястие по три пъти дневно... Относно моя и на близките ни помен, за яденето и угощението с обилна и богата трапеза с ядене и пиене."[9]

Сръбският типик - характерен за Балканите през XVII в. - е изграден по сезони: 24 декември - 24 март - да има храна с люти подправки, сиреч репички, червен лук и праз, пипер, топло вино с мед. Да се избягва пресищане с прясна риба и зеленчуци, особено като вечерно ястие. 24 април - 24 септември: да се изоставят всички люти ястия, сиреч лук, репички, поглъщай малко диня, не яж вечер, вземай по малко студена риба, отбягвай очистването с билки. 24 септември - 24 декември - яж и пий с мярка, да се избягва препиване с вино и се пази от много овощия, очиствай се с билки при намаляваща луна."[10]

По отношение на постите се появяват нови растителни продукти: орехи, тикви, целина, шипки, сухо овощие, дървено масло, армея.

Така постепенно се оформя църковно-манастирски дискурс, основан на изискванията на православната църква и преди всичко на принципа на постите. Общо взето, българската литература в това отношение е свързана с византийската проповедническа книжнина. Широко разпространеното у нас е "Съкровище" на Дамаскин Студит (XVI в.). Към неговите поучителни слова се отнасят "Поучение за поста и въздържанието" с отбелязваната и на български език препоръка "да не се яде и пие много". Много често в поученията си Дамаскин Студит говори срещу чревоугодничеството и пиянството. Макар и силно пренебрегвана, светската линия продължава. В своя "Физиолог" Дамаскин Студит отбелязва, че сведенията са подбрани от антични философи. Подобна нравоучителна тенденция започва да личи все по-ясно у българските дамаскинари. В някои паремийни единици използването на хранителния код за директно очертаване на поучителния смисъл стига до реално очертаване на истината - "Масло как не може да се смеси с вода, така и истина с лъжа".

Дамаскинарите от XVII в. се изявяват и като летописци с всестранно обглеждане на житейските реалии. Летописната бележка на даскал Недялко от с. Ханджар от 1686 г. гласи: "Тогази беше глад велик, шиник просо за семе за грош зел. Който продаваше, та пееше, а който купуваше, та плачеше."[11] Дамаскините от XVII в. придобиват по-светски облик, назначени са за четене от народа и приближават религиозния до нравствения облик на населението, в което постите придобиват повече автоматизирания характер на навика, а по-слабо - на верския ритуал. През XVIII-XIX в. у нас се появяват книги "Христоитии" (благонравие), изразяващи възгледите на най-консервативните среди от източноправославното духовенство относно нормите на житейско поведение, включително и храненето. Епохата на появяването на христоитиите в българския културен живот е време, когато в обществото вече е напреднал процесът на изграждането на неговата буржоазна структура. Тя придава на новия кодекс на поведение специфичния му облик. Възприемането на новото става чрез гръцката култура и книжнина. Сред ръководствата за добро държание съществено място заема "Христоитията" на гръцкия учител Антоний Византиос, разпространена за първи път след 1720 г. в училищата. "Книга наречена христоития" отпечатва през 1803 г. (известна и у нас) популярният книжовник Никодимос Агиоритис/Светогорец (1784-1809). На български език "Благонравието" на Византиос се издава за пръв път през 1837 г. от Райно Попович. През 1844 г. в самостоятелен превод от труда на Византиос в няколко поредни броя на "Любословие" Константин Фотинов помества материал под заглавието "Благонравие" (добро обикновение), където има напътствия какво трябва да бъде поведението на хората на масата.[12] Сава Доброплодни също издава през 1864 г. "Кратко здравословие", което започва със следните две глави: "За храната и то за хляба, зелията, овощията, яйцата, млякото, месото, рибите, кафето, кога и кои да ядем и за кои телосложения са полезни, как трябва да ги готвим и да ги ядем; за питиетата, и то за водата, виното, пивото, ракията, кога са полезни и кога вредителни".

В поведението на новия човек от нашето Възраждане се вземат предвид и тази част от човешкото държание, излизайки вече от каноните на предписаните от църквата правила. Постът придобива друга алтернатива заедно с получаването на нова менталност на българина редом с новото светско поведение.

Наред с Дамаскиновите слова около средата на XVIII в., главно чрез сборниците на Йосиф Брадати, в дамаскините намират разпространение поученията на Йоан Златоуст. Постепенно феноменът на храната се обособява като нещо различно и се отделя от своите религиозни натоварвания, преминавайки от една самостоятелност към отделно значение, свързано със здравето, калоричността, вкусовите качества. Все пак важно е и поведението на масата - дълъг преход, в който присъства постът до пълното му отмиране и евентуално възраждане, съобразно частичната мода на днешното време. В навлезлите през XVIII в. дамаскини се забелязват множество апокрифни творби. В тях съобразно масово четивният характер на произведенията се забелязват редица примери от бита и храната, свързващи посочените примери с висши образци на духовния живот: "И горе на тези, дету смесет в чисто брашно ръжено или просено, ели ечемик, та го продават наместо чисто и ищат си цената за чисто."[13] В произведение от XVII в. по месеци се препоръчват храни, близки до народната кухня: "Яжте яре и яхния, и кисела армея и сутрин вода да пиеш студена - добре е. Пази се от сладки и горещи мароди и от ракия - за месец юли." За месец декември: "Яжте кешкек и кебап овчеви, и оцетено, и топло и пийте вино до ситост и яжте медено."[14] Появяват се творби, които не са в съгласие с църковните схващания. Една народна повест разказва за селско празнуване на св. Йоан, отбелязано с пиене на "ракия и вино". Бива почерпен и озовалия се там светец, който благославя "веселието и пиячката"[15], като се включват религиозни елементи редом със светски.

От времето на Йосиф Брадати (1714-1758) започва да се отчита подчертан спад в нравите на духовенството. Духов-

ниците се отдават все повече на "телесное угождение", прекалявайки със земните удоволствия. Тази констатация се дължи на появата на нови норми под влиянието на ширещото се в Европа Просвещение. Репрезентацията на църквата да бъде нравствен коректив предизвиква по-осезаемо вникване в живота на нейните представители. Религиозните норми стават все по-автоматизирани и постепенно започва да навлиза светският морал. Вникването в книгите се свързва от Йосиф Хилендарски (XVIII-XIX в.) с най-близкото до човешката същност: "Яденето е лесно, а и то иска пак да се дъвчи". После следват конкретни съвети по отношение на читателя как да разбере книгите, които чете: "Когато ядеш, колко хапки изядаш, докато се наядеш. После вземи книгата и толкоз пъти прочети една молитва или една стихира, или една паникида, дето се вика, а че избери, която хич не си читал, тази прочети. А коги огладнееш, пак стори тъй, та пак."[16] Налице е стремеж към търсене на ритъм, свързващ механизмите на човешкото разбиране от елементарно нагледното към умствено умозрителното и възприемането на читателския текст с неговата зараждаща се автоматичност на вникването. Йосиф Хилендарски прави следваща стъпка към искане за просвета, давайки пример със собственото си четене и намаляващата сила на религията, въпреки че продължава да отчита религиозността като несъмнен белег за личностна и народностна идентичност. С появата на Паисий Хилендарски и неговата история вече се очертават нови белези за народностна идентичност. Постепенно се придобива обликът на нещо елементарно, много по-сложно е четенето и грамотността, сочещи навлизане в светския характер на една нова епоха. Самобитният характер на дамаскинарите по своеобразен начин навлиза в същността на Просвещението. Все пак в подредбата на религиозните ценности постът заема първо място. В дамаскин № 340[17] подредбата на поученията започва с творба за неделя първа от поста. В борбата за просвета се появява отпор срещу самоцелното ядене и пиене на монасите. Софроний Врачански пише срещу монасите, които

"ядат и пият денем и нощем". Тук вече не става въпрос за спазване на догмите на постите, а за една умереност, в която си пробива път просветата. Умерността, породена от помалкото храна, трябва да заеме място в ежедневието. Разпространяват се идеи от западноевропейския рационализъм, преминаващи през Сърбия и Гърция. Партений Павлович също е запознат с рационалната философия на Рене Декарт, която изучава в Костур от йеромонаха Методий, "преподавал на своите ученици философию картезианскую"[18]. Продължава утвърденият канон, но повече се вижда възпитанието на читателя в духа на вникване в религията като нравствено поучение.

Живелият през втората половина на XVIII в. Теофан Рилски създава "Разказ за въздържанието", започващ със следната констатация за съдбата на първия човек, сътворен от Бога: "Първа заповед заповяда бог Адама в рая постити. Има някои како мене сластолюбци и говорат: "Ако не пия вино и не ям масло, не мога жив бити, понеже има телесна слабост. Того ради не мога без вино и без масло"... Там где есть постъ, тамо и ангели прихождат. Тамо где есть въздържание, тамо небесни сили прихождат; где изредна ястия и питиа, тамо горки мучители и бесове прихождат... Тако и ти човечи, възневид месо, риба, вино да станеш чист и телом и дешею; и паки да бъдеш цел яко гълъб, и чист девственик яко гърлица. Понеже никой сластолюбец не может да станет постник или да стечетъ духовна мудрост, или да се посветит."[19] В "Разказ за възпитанието на децата" отново Теофан Рилски упреква онаследеното от древните - "безбожните елини много ядеха и много пиеха, и много безсрамни дела твораха"[20]. Въпреки строгите църковни канони и известна масова фанатичност народното спазване на постите допуска известни нарушения, изразени в поговорката "Дойде гост, развали пост". Още Ст. Герлах, минавайки през Семисче (Клокотница), споменава основното фиксиране на вярата: "Жителите казват, че не знаят какво прави свещеникът при литургията; той не ги учи нито "Отче наш" или "Десетте заповеди", нито пък

нещо друго. Така че между хиляда никой не знае тези неща: единственото, което знаят, е, че са християни. Но за постите той държи много строго, та в забранено време никой да не яде месо."[21]

К. Фотинов отпечатва в "Любословие" една обширна статия, посветена на различни религии. Написана е в дух на абсолютна религиозна търпимост, с което явно раздразва традиционалистите, които го обвиняват, че със своето списание ще направи българите "фармасони". Ядосаният Фотинов им отговаря: "Некои на помежду народът намират се в такова безсловесно и несмислено мнение и извинение, щото редко се намира человек по светат такова подобно мнение да има и да говори. Извиняват се, казвам, некои и казуват, че от какво зачеха такива книги да се издават, Бог си дигна берекетат". - О неповинна простота!!! - "Тия книги ще ни направят фармасони, среда и петок да блажиме, пост да не чуваме, а най-после и верата си да изгубиме!" О безсловесно мнение! О несмислено говорено! Тызе, казвам, като говориш това и осуждаваш тия списания, да ли си ги барем земал на раката си, да ли си ги прочел человечно с внимание и добро пригледване? А ако си ги прочел, кажи ми намерил ли си некде нещо, щото да е противно на бога, та да си дигне берекетат? О хула несмислена! О противност божией благодати! Ако си ги прочел, питам, кажи ми, где си намерил да писува и да ти казува: да блажиш среда и петок, и да не чуваш чеснны от святих и Богодухновение отец поставенны и определены с святы посты?"[22]

По този начин личи запазването на основните догми на православието - поста и неговото отстояване, въпреки появата на либерално отношение към различните религии в духа на времето.

В списание "Любословие" Фотинов отбелязва личната житейска констатация: "Казува един за здравие и долгоденствие списател, че мнозина старцы, кои попитаха за техно състояние животно, рекоха му, че са се воздержавали от много писне и ядене и че са ставали сутрина рано"[23].

Иван Шишманов прави по-широко обобщение на философията на Фотинов във връзка с неговото схващане за хигиената и диетиката. На диетиката Фотинов отдава много по-голямо значение, отколкото на самата медицина. "Режимът е по-важен от медицината" бе казал още Волтер"[24].

Отмерeността по отношение на храненето се възприема не толкова като религиозна догма, а като начин на живот, своеобразна норма на всекидневния живот по време на късното Възраждане. Прагматичната философия на Бенджамин Франклин прониква и на български в направени от нея преводи, засягащи и реалното житейско тълкуване на постите: "Великите пости са твърде къси, кажи добрий Рихард, за ония, които са должни да плащат на Великден". "Алманахът на бедния Рихард" се появява на български език в превод на Гаврил Кръстевич през 1837 г. Мярката за хранене предизвиква и насочване към лична отмереност и преминава в социални измерения - "Не треба нито да ям, нито да пия по много, отколкото е нужно да пресека глада и жаждата" огласява една друга енциклопедическа книга, почерпена също от Франклин.[25] Още в самото начало се налага констатацията: "Аз живея, сиреч мърдам, осещам и мисля" и след това - "Ако искам да остана здрав, трябва да се храня с ястие и питие прости. Ям, кога съм гладен, и пия вода, когато съм жеден"[26]. Протестантският дух на Франклин личи във всестранната и конкретна вяра в Христос. В посочения "Нравствен кодекс" на Франклин в раздела "Смиреномудрие" е казано "Подражавай във всичко на Исуса Христа". Изтъкнато е "Въздържание - яж и пий до насищане и умереност", "Бягай от излишества". Изобщо е щрихиран план, очертаващ отмереност и пестеливост във всекидневен аспект.

Корпусът от исторически материали, с които разполагаме, всъщност внушава една регламентация на нормативния дискурс. При налагането на данъците в Османската империя върху земеделските продукти, което се отнася до храненето на населението, нещата се насочват около религиозни модели и разнообразна диетика, а също и съобразно со-

циално-професионалния модел. Появява се и понятието порциране - водещо до констатацията за срам; бедният човек трябва да прикрива, че е гладен - появява се така наречената обяснение за срамничето като останала храна, която е неудобно, неприлично да се доизяде. Засищането на човешкия глад е свързано с историята на манталитетите и дори с разгръщащите се идеологии. Храната би трябвало да се приготвя здравословно, вкусно и евтино - своеобразен триптих, който включва появата на тандема майка-домакиня. Понятието за диететика се изразява с една много бавна каноничност по време на османското владичество. Това означава и една закъсняла редовност, диететика късно изкристализирала като социално и естетическо присъствие.

Тъй като болшинството от църковните празници са свързани с угощения, те рядко се дават по време на пости. Ако се пости, готви се боб, пълнят се чушки с боб или ориз и ошав. На празнуването на всеки светия се меси колач (голяма погача или ритуален хляб). Дълбоко свързан с постенето е обичаят прошка при заговяването, съвпадащо с последното консумиране на месо преди Великденските пости. "Да отидеш в определен ден по обичай да искаш прошка, не, да заговориш на врага си, на този, с когото не си приказвате поради обиди и кавги - това няма да бъде само прост изговор на думи. Щом веднъж си му заговорил, ти ще му заговориш и втори, и трети път, докато напълно се изтрият лошите чувства и мисли."[27]

Сирните заговезни са безмесни, но се използват мляко, масло, сирене. Преди да почне вечерята се извършва обичаят опрощаване между домашните, като по-младите целуват ръка на по-старите и казват "Прощавай", на което им се отговаря: "Господ да прощава. Да си простен". Като знак на милосърдие част от гозбите се отделя и се дава на по-бедните семейства, за които се знае, че няма с какво да заговяват. Така наречената хамкане - въртене на закачен с конец въглен или яйце, а после с парче сирене, е селски обичай. Хамкането с халва е от ново време и е присъщо за града. Общо взето, в българското въз-

рожденско общество се очертават заможни хора - чревоугодници - и хора, които презират храната - Ботев, хъшовете и други от този кръг. В градската среда се появяват готварските книги, които кодифицират новите хранителни вкусове. Първата българска готварска книга е от П. Р. Славейков, издадена през 1876 г. в Цариград. Отдавна този град е център на разпространението на Средиземноморския ренесанс и така се стига до своеобразно интернационализиране на вкуса и неговото обобщаване върху един ориенталски-империален фон. С това се уточнява нормата като личен и обществен въпрос - чрез отделните професии и еснафи се появява приспособяване към света, създаван от човека и създаващ самия човек. Стремежът за разнообразна храна е свързан с човешкия стремеж към различно възприеманото. Ограниченията на поста възпират езическите вихри в душата на българина. Робската действителност принуждава българина да се самоограничава; все пак в големите селища има желание и възможност за постигане на известен уют или поне за осъществяването му с помощта на различни ястия - местни хрумвания и женска инициатива, надхвърлящи канона при готвенето, разчупващи нормата и създавайки все пак една нова или утвърдена вече нормативност.

Уравниловката, съдържаща се в поговорката "заедно работиле, заедно ручале" обединява усилията на формиращите се възрожденски еснафи, при които от всекиго се иска максималното усилие в съвместния труд. Пестеливостта на майстора е била еднакво задължителна за всекиго и така се получава една еснафска норма за хранене, която представлява наръчник за уеднаквяване на положените усилия и на полученото хранително възнаграждение. Само гласът на стария майстор се чувал понякога назидателно, отбелязва Ив. Хаджийски в "Бит и душевност на нашия народ": "Когаж работиш, да ти пукат плещите, а кога ядеш - челюстите; и на работа, и на ядене чалашкън да бъдете - тъй хора ще станете."[28] Най-малкият член на еснафското братство вече записан в кондиката в Цариград на еснафа за обед и вечеря получава по "Десет пари за манджа (купувал си маслини, някоя

солена рибица като най-евтино - или в някой благ ден - сиренце). Хляб се купувало общо за всички в дюкяна, войнишки шаинчета, винаги строго разпределени. Ястие се готвело в дюкяна на мангал с въглища само два дни в седмицата - четвъртък и събота вечерта (от това оставало и за обяд в неделя). Готвел сам майсторът или главният калфа."[29]

Строго се преследвал порокът преяждане: "Лесно могъл да се поболее човек с препълнен стомах и мъчно се превеждал абаджийският гръбнак, който винаги трябвало да вземе формата на обръч... Затова за да не преяде човек, трябва да не си дояде."[30]

В крайна сметка това отношение към храната остава през целия живот на еснафа: "на храната еснафът гледаше не като необходимост за поддържане жизнените сили - за удоволствие и дума да не става, а като ортак (враг) на кесията. Той водеше отчаяна борба със своя стомах, който се мъчеше да протестира чрез непрестанни куркания, с колкото може поевтина храна: хляб, сол, чорба (по-право - вода), боб."[31] Тези сметки се осъществяват сравнително лесно с оглед на организацията на домашното потребление на еснафа: "Всеки еснаф си има нива, лозе, бостан, храни свиня за месо, коза за мляко, кокошки за яйца."[32]

През XVIII-XIX в. еснафите са смятани за основна производителна сила в Османската империя. Стремежът за приобщаване към по-висша степен на членуване в даден еснаф - руфет не противоречи на същността на патриархалното, патерналистичното, смятано за същност на мъжката природа в определено социално положение. Така наречения тестилик (тестир) е представлявал форма на отбелязване чрез тържествени честванията, ведпъж през няколко години, приобщаващи нови майстори към съответния еснаф. Оттук и името тестир - намятане на голям бял шал върху новопосветения. Според Елена Тачева "Обредът се извършва на угощение в тесен кръг, събиращо членовете на еснафа около пищна трапеза."[33] Търговското сдружение се е стремяло към свобода на търговията, а еснафът - за запазване на интересите на всич-

ки. Сдружението побеждава. Не са помогнали годишните патронни празници, чието честване е трябвало да се обедини с ритуала на общото хранене и тържества. Ето как описва всичко това Ив. Хаджийски: "Няколко дни преди празника събирали пари от всеки един самостоятелен майстор, без разлика на вяра и народност. От събраните пари бивали изразходвани за жито приготвено: 1. срещу празника, 2. за в деня на празника и 3. за раздаване на коливо за следующия ден на празника - спомен за умрелите еснафски майстори... След черковния отпуск се раздавало жито на присъствуващите, а еснафските членове начело с първомайстора отивали в дома му, дето ставал водосвет и пак се раздавало жито на членовете. След това се слагало трапеза - един вид гощавка - с нужното пиене. Всичко това бивало приготвено по разпореждане на първомайстора, разбира се, за сметка на еснафа. Гощаването и пиенето продължавали целия ден - едни идват, други си отиват. На следния ден отивали пак на черква, дето имало парастас - помен за умрелите майстори - и пак се раздавало жито."[34]

Еснафските срещи ритуали са продължение на селищните сборове курбани. Неделен ден еснафите прекарват вън от града на теферич: "Ямболци ходеха с кебапи в Ормана, казанлъчани и досега ходят с гювечи край Тунджа, шуменци се веселяха на кьошковете, а габровци, копривщенци, сливенци и севлиевци имаха най-голям избор."[35] Главно масово удоволствие е угощение на зелена морава с печено агне, сирене и голяма бъклица с вино. Качеството на легендарните народни ястия могат да бъдат доста оспорвани: "Ние се вълнуваме от представата за старите народни трапези по курбани и сватби, но можете ли тури един залък в устата си на такава трапеза, на която гозбата е приготвена от старо жилаво месо, което не се дъвче, а се гълта несдъвкано; която е или солена, или безсолна; която люти, та се къса; която няма никакви подправки и никакъв вкус... Легендарното печено агне често пъти представлява само полусурово месо."[36] Еснафските гуляи на открито, т. нар. зияфети, са предизвик-

вали дори завистта на турците. "Всеки си носи хляб, тутманик, луканки, прибори. От всички е виното, ракията, мезето и месото за шишкебапа. Домакини са млади мераклии майстори. На трапезата слугуват момчетата и калфите."[37]

България се е намирала в сърцето на мощната Османска империя, която при цялата си хаотичност е имала известен ред, свързан с даването на определени хранителни дажби (тайън). Освен при войската те са били характерни за пътищата, където са давали представа за т. наречена административна норма. Ето какво са били длъжни да доставят за армията, сражаваща се срещу Осман Пазвантоглу, жителите на Софийско. Порционът за османските бойци за един ден е бил:

1798... За войските на Негово високо превъзходителство бейлербея са нужни следните количества храни:

| | |
|---|---|
| Печен хляб от чисто пшенично брашно | 8000 оки |
| Овче месо, прясно и тлъсто | 2500 оки |
| Чист ориз | 1300 оки |
| Чисто рафинирано масло | 300 оки |
| Чисто и вкусно йеменско кафе | 20 оки |
| Каба кафе, обикновено | 80 оки |
| Рафиниран пресен и чист мед | 30 оки |
| Чисто първокачествено брашно | 30 оки |
| Нишесте | 80 оки |
| Лук (кромид) | 30 оки |
| Нахут | 10 оки |
| Сол | 10 оки |
| Ечемик | 6000 товара.[38] |

Административните норми са обхващали от обикновения пътешественик до чуждия посланик. Австриецът капитан Шад, придружавал императорското "велико посолство" през 1740-1741 г., отбелязва: "Дотук аз се хранех с храната от моя османски конвой чрез периодични дажби, които те наричат тайън. Предоставяха ни определено количество овнешко месо, хляб, ориз, масло, вино, подправки и кафе за цял ден, което ние приготвяхме по наш обичай."[39]

Французинът Бусбек, минал през 1553 г., отбелязва престоя си в турските вакъфски имоти, поддържани като керван-сараи, гостилници: "В тях са допускали всеки - било той християнин или евреин, богат или беден... има обичай, щото на всеки, когото подслонят, да дадат и храна. И така, когато дойде време за храна, идва слугата с огромна табла, която приличаше на маса. В средата ѝ имаше паница, пълна със сварена чаша ечемик, към който е прибавено парче месо, а около чинията няколко хляба, понякога и малко мед.

Аз първо се срамувах да приема и казах да приготвят храната, определена за мен, като го подканих тази да дадат на нуждаещите се. Но слугата настояваше да не се гнуся от гозбата, че същата се поднася и на пашите, такъв е местният обичай; остава достатъчно и за раздаване на бедните... Аз благодарях и понякога похапвах. Не беше неприятно. Защото този вид храна, освен че се препоръчва от Гален като твърде здравословна, на вкус също не е неприятна. Обичаят е пътниците да се ползуват от това ястие и тези гозби три дни, но после трябва да се промени гостоприемницата."[40]

Кервансараите са се намирали по пътя и са били квадратни постройки, градени от камък: "Горният етаж често е от дърво; там има стая до стая като монашески килии... Когато дойдат чужденци, отсядат в такива постройки. Определено е колко се плаща през нощта и деня, както и наем за ползуване на обора и за една стая. В стаите живеят много занаятчии, всички неженени, каквото изработят, изнасят го за продан. Друго нямат. Ядат по една чорба или каша, които се разнасят от продавачи. Такива кервансараи видяхме много по пътищата; имат обичай да ги строят по божия воля пашите и богатите за пътниците, защото иначе няма къде да се подслонят при студ и дъжд."[41]

Друг подобен керван-сарай се описва в Одрин с обобщение на социалния статус на живеещите там: "В стаите беше пълно със занаятчии и най-много с обущари, неженени хора, които си плащат наема на ден. Никой не си готви, нямат също възможност за това. Готвачи им разнасят в медни

казани, които висят на вратовете им - в единия чорба, а в другия някакво мършаво или лошо овчо месо. Ядат се най-много плодове, лук и чесън."[142]

Симперт Нигел отбелязва през 1700 г., че близо до Адрианопол има: "Склад за бедни, основан и построен по нареждане на Баязид I и който е пълен с брашно, грах, ориз и други такива храни. В трапезарията се хранят много бедни хора."[143]

За същия обект френският генерал Д'Арш отбелязва през същата 1700 г.: "Недалеч от там, на р. Тунджа се намира джамията на султан Баязид, която също има една от най-богатите фондации в тази страна. Има голям хоспитал, близо до който в една дълга зала хранят всеки ден бедни."[144]

Турците също отбелязват с пост и курбани религиозните си празници. Байрамът и рамаданът се отразяват с пълно въздържание от ядене и пиене през деня и пълно насищане през нощта. Според Герлах: "На 1 март турците започнаха малкия байрам, който продължава три дни. Един или два дни преди това българите или овчарите докараха тук няколко хиляди овце, който беше малко заможен, купува по една, която принася в жертва."[145]

Смятало се е, че овенът от курбана ще пренесе душата на мюсюлманина над страхотиите на ада. Размяната на различни видове храни засяга активно населението със смесен характер, което разменя по време на мюсюлманския празник продукти между българи и мюсюлмани - традиция, продължаваща и до днес, съобразно възможностите на дарителя. "Триадата грях - дар - изкупление се възприема от балканските мюсюлмани като ритуализирана норма в ежедневния им живот, така както я възприемат и оценяват съседите им християни."[146]

Определено порциране на храната настава във връзка с общата работа на различни трудови дружини, групи, занаятчии, еснафи и пр. Някои от тези принципи на разделение показва известността на едно своеобразно комунистическо учение в лицето на автора на тяхното обяснение - Любен

Каравелов. Става въпрос за така наречената сбирщина - "Секи си купува по едно парче месо, везва на него робуш и пуща го в общия котел. Когато яденето бива готово, то секи изважда своето месо, а чорбата бива обща... Тоя комунистически обичай е накарал другите българи да наричат копрещенете, панигюрците и клисурците вариклечковци или клинковци."[47]

Очертава се личната хранителна норма за българското семейство от града, така както я вижда Иван Богоров в очерка си за Пловдив от "Разходка по българските места 1865-1866 г.": "Стани сутринта, пил не пил кафе у вас, иди на дюкяна си, стой там весден, на обед хапни малко сирене и хляб, вечер иди у дома си, пийни чаша мастика, па се навечеряй, каквото намериш сготвено, легни си да поспиш и пак стани: това е всичкият пловдивски живот."[48]

Вместо беглото скициране на личната дажба постепенно като част от формиращия се български буржоазен манталитет се щрихира все по-ясно личното счетоводство на българина, очертаващо всичките лични и на семейството му разходи. Голямата известност, която придобива алманахът на американския учен и писател Б. Франклин, има популярността на личен модел за изразяване на подчертано индивидуалните сметки. Това е част от цялостната стратегия на американския автор, поучаваща по-голямата част от населението, което не е чело други книги и изобщо е било твърде слабо грамотно. Конкретно са били предлагани като стимули и начини как може да се забогатее, как да се спести от най-достъпното - храната и всекидневните разходи. Изкуството как да стане човек богат в "Как требува да живеем, за да сме здрави и производителни" от "Популярната химия" на д-р Карла Реклама[49] свързва човешкото хранително доволство със социалните нагласи от него.

В българските издания на книгите на Франклин преводачът обръща внимание на нагласата на човешките норми и доволства като част от всеобщия кръговрат на природата, към който принадлежи и човекът и най-важното за него -

здравето.[50] В духа на подобни всестранни полезни съвети заслужава да бъдат отбелязани "Славяноболгарское детоводство" от Неофит Бозвели и Емануил Васкидович, преводът от сръбски език на Стефан Колюв "Общи знания всякому человеку нужни" (1855); Наръчен наставник за най-потребните неща у всяка къща и на всякого человека, Цариград, 1869.

Утвърждаването на нормата за хранене вече придобива облика на водене на сметки и на възприеман с всестранната си убедителност рационализъм, който се изпробва по отношение на личните пресмятания и за измеренията на отделното домакинство. От една страна, има списъчен състав на закупените хранителни стоки, а от друга - направен е списък на необходимите продукти, съобразно необходимостта на отделния човек или на съответното домакинство. На 22 март 1791 известният врачански чорбаджия и търговец Тодор Ценов, по-късно след, хаджилък, наричан хаджи Тошо, описва покупките, които е направил в Света Гора. След различните дрехи и подаръци сравнително малоброен е списъкът на храните и подправките - лимони, маслини, чер пипер, дафинов лист. Както отбелязва М. Тодорова: "Това е документ, макар и единичен, който свидетелствува как навикът да се водят системно лични сметки постепенно навлиза в частния живот."[51]

Първият пример за образцово водена лична сметководна книга е на учителя Стефан Изворски за времето от 1 януари до 19 февруари 1866 г.[52] Посочени са различните видове храни, които са най-внушителната част от бюджета на семейството: около 150 хляба, кифли, гевреци, 12 кг. месо и 55 кокошки, риба, хайвер, мляко, яйца, вино, ром, мастика, ракия, мед, сладкиши, брашно, шише масло, ябълки, лимони, портокали, лук, маслини, боб, гъби, сладко, тахан, лешници, бадеми. Зърнените храни заемат значително място в семейната диета.

Европейското развитие на капитализма през средата на XIX в. води до поява на поредица книги от около десетина заглавия, едно от което е посветено на "Българин ковач от

фабриките за желязо в Самоков (Централна Турция)". Книгата е написана от французите А. До и Льо Пле, които специално насочват своето внимание върху начина на хранене - общо им впечатление е, че българите са се отличавали с въздържание. Сутрин през лятото закусвали с хляб и плодове, а през зимата - само с хляб. Децата обаче винаги са получавали мляко. На обед, когато не са се пазели пости, са имали едно ядене с месо и зеленчук или качамак с мляко. През постните дни се хранели с маслини или солена риба и зеленчук. Вечеряли обикновено към седем часа с хляб, сирене, с или без плодове, с качамак с мляко или с масло. Умерено се е консумирало ракия или вино.[53]

В Плевенската кондика[54] е отбелязано, че 1831-1834 г. са били повикани 4 дюлгери за препокриване на градската църква с керемиди. На един дюлгер през 1831 г. са дадени брашно 42 оки, вино 22 оки, боб, месо, сол, захар, лук, пипер за времето, когато е извършван ремонта.

Става ясно, че хранителната норма през Възраждането се оформя на различни нива - социално, антропологично, биологично, икономическо и психологическо. Достига се до по-общ поглед върху явлението, което позволява да бъдат разбирани константите и преходните неща, проявяващи се в колективното поведение или в индивидуализираните позиции. Появяват се черти на нов манталитет, който чрез всекидневната практика превръща физическите потребности в социални. Пренася се тежестта на отделните видове храни, както и тяхното своеобразно порциране.

Така български философи и социолози адресират предназначението и оразмеряването на храната - "Ние обръщаме внимание на нашите българи и ги приканваме да употребяват за своето хранение чист и изпечен хляб и често да слагат на трапезата си ястия от месо, ако искат да бъдат здрави телом и духом".[55]

## Бележки

1 Извори за българската история. С., 1960, с. 71.

2 Пак там, с. 94.

3 **Герлах, Ст.** Дневник на едно пътуване до Османската порта в Цариград. С., 1976, с. 69, 84.

4 Немски и австрийски пътеписи за Балканите XVII-XVIII век. С., 1986, с. 67-68.

5 **Хаджийски, И.** Бит и душевност на нашия народ. С., 1966, с. 359.

6 Пак там, с. 12.

7 **Ворачек, Й.** България през погледа на чешки пътешественици. С., 1984, с. 107.

8 **Стоянов, З.** Записки по българските въстания. С., 1975, с. 289.

9 Извори за българската история, т. XIV. Гръцки извори за българската история. С., 1960, с. 48-50, 54.

10 На новобългарски текстът е преведен от А. Милтенова и А. Кирилова в Средновековни лековници и амулети. С., 1994, с. 18-19.

11 **Петканова, Д.** Дамаскините в българската литература. С., 1960, с. 116.

12 **Данова, Н.** Константин Фотинов в културното и идейно-политическото развитие на Балканите през XIX век. С., 1994 с. 216.

13 **Петканова, Д.** Дамаскините в българската литература. С., 1965, с. 121.

14 **Петканова, Д.** Цит. съч., с. 129.

15 **Петканова, Д.** Цит. съч., с. 148.

16 **Петканова, Д.** Цит. съч., с. 181.

17 **Петканова, Д.** Цит. съч., с. 198.

18 **Ангелов, Б. Ст.** Съвременници на Паисий, Т. 2, С., 1964, с. 58.

19 **Ангелов, Б.** Цит. съч., с. 228-229.

20 **Ангелов, Б.** Цит. съч., с. 229.

21 **Герлах, Ст.** Цит. съч., с. 339.

22 **Фотинов, К.** - Любословие, 1846, с. 86.

23 Пак там.

24 **Шишманов, И.** К. Г. Фотинов, неговият живот и неговата дейност. - СбНУ, 11, 1894, с. 726.

25 Първа храна на здравий човешкий ум. Школска и домашна книга за деца. Нравственний кодекс на Франклина. Превод Т. Н. Шишков, Цариград, 1860.

26 Пак там, с. 5, 6.

27 **Хаджийски, И.** Цит. съч., с. 110.

28 Пак там, с. 180.

29 Пак там, с. 180.

30 Пак там, с. 180.

31 Пак там, с. 192.

32 Пак там, с. 197.

33 **Тачева, Е.** Ритуални практики от епохата на Възраждането. Дарове и съкровища. Благоевград, 1998, с. 235.

34 **Хаджийски, И.** Цит. съч., с. 330-331.

35 **Хаджийски, И.** Цит. съч., с. 413.

36 **Хаджийски, И.** Цит. съч., с. 318.

37 **Хаджийски, И.** Цит. съч., с. 416.

38 Румелийски делници и празници от XVIII век. С., 1978, с. 218-219.

39 Немски и австрийски пътеписи..., с. 372.

40 Френски пътеписи за Балканите XV-XVI в., с. 215-216.

41 Дневник на Ханс Дершвам за пътуването му до Цариград през 1553-1555 г., С., 1970, с. 41.

42 Френски пътеписи за Балканите XV-XVI в., с. 247.

43 Немски и австрийски пътеписи..., с. 202.

44 Френски пътеписи за Балканите XVII-XVIII в., с. 220.

45 **Герлах, С.** Цит. съч., с. 185.

46 **Георгиева, Цв.** Грях, дар и изкупление в традиционната култура на Балканите. Дарове и съкровища. Благоевград, 1998, с. 10.

47 **Каравелов, Л.** Записки за България и за българете, 1867. С., 1982, с. 271.

48 Доосвобожденски пътеписи. С., 1969, с. 247.

49 Летоструй, V, 1873, с. 72.

50 **Аретов, Н.** Рецепцията на Б. Франклин в България през Възраждането. - Литературна мисъл, № 4, 1983, с. 159.

51 **Тодорова, М.** Личното счетоводство на българина през XIX в. - епизод от формирането на буржоазния манталитет на Балканите. - Балканистика, 1986, №. 1, с. 124.

52 **Тодорова, М., Д. Цанев.** Личните и семейни разходи на един възрожденски интелигент. - Изв. ЦДА, 47, 1984. Вж. и Векове, № 2, 1984.

53 **Тодоров, Н.** Бюджетът на българското работническо семейство от средата на XIX в. В чест на акад. Д. Косев. Изследвания по случай 70 години от рождението му. С., 1974, с. 377-397.

54 НБКМ -БИА, 7779 ПА.

55 **Т. Икономов.** - Читалище, № 8, 1872, с. 327-333.

# Алафрангата

**Юлия Николова**
Пловдивски университет

Понятието *алафранга* присъства активно в българското културно пространство от средата на XIX в. до първите десетилетия на XX в., макар че неговата поява на Балканите датира от XVII-XVIII в. На пръв поглед номинативната му характеристика е пределно ясна. В замяна на това неговата семантична многозначност се оказва прекалено разтеглива и не винаги точно дефинирана.Често в научни изследвания и в литературни творби се изписва като трисъставно словосъчетание, което обхваща френския предлог *à*, членната форма *la*[1] и не съвсем френското *франка* или *франга*. Употребата видимо е предизвикана от желание да се подчертае връзката с "френското" - не само като значение, но и като изказ. Но такъв израз във френски език липсва. Там, или като влияние "от там", би следвало да бъде *à la franzais*. Лексикографските справочници подсказват, че еклектичното своеобразие е резултат от етимологичното движение на фразата, достигнала до българския език чрез италиански (*alla franca*), гръцки (*αλλα φράγκα*) и турски (alafranga). Това пътуване не е само ортографическо. То води до нови смислови натрупвания и значения. Може би поради тая причина в различните по вид и по време на издаване речници се дават разнородни тълкувания.[2] Но независимо от смисловото и морфологично определение, изразът винаги се изписва като една лексема - *алафранга*.

Сумирани, семантичните значения могат да се представят в следния ред:

1. *Алафранга* (прилагателно име, неизм., разг., остар.) -

френски, европейски [т.е. означава произход или принадлежност].

2. *Алафранга* (наречие, остар.) - по френски, по европейски [посочване на първоизточника, на образеца, на подражавания модел].

3. *Алафранга* (същ. име) - вид дреха, "европейско облекло преди Освобождението"[3].

4. *Алафранга* (същ. име, ж. р., спец.) - "украсена със стенопис плитка ниша в гостна стая на възрожденска къща"[4] - т.е. архитектурно-художествен детайл.

Очевидно е,че в процеса на културното си функциониране изразът *алафранга* в значение на нововъведение по европейски образец в различните сфери на бита, изкуството, поведението и т.н. еволюира до създаването на самостоятелни значения и изграждане на омоними. Горното заключение налага и различно изписване на омонимите - като словосъчетание (в значение на маниер, подражание; при употребата като прилагателно или наречие) и слято изписване (за опредметеност; като съществително име).

Независимо от многозначността и омонимията си, понятието е единно в същностната си характеристика - то означава усвоена в българското културно пространство чуждост. Назована е френска, но има по-широк смисъл - на европейска. Тази смислова синонимия френско = европейско присъства още в ранната употреба на термина. Прави впечатление честата им взаимозаменяемост. Така в "Изтупленият дервиш или Восточний вопрос" (1858) Г. С. Раковски, при цитиране на турска пословица, превежда синонимно лексемата "франгистан" като "Европа": "Салтанат али османда, акъл франгистанда, мал хистанда", тоест "Разкошное великолепие в Османска висока държава, ум в Европа, имание, богатство в Индия."[5]

Причната за доминантата на "френско" в значение на "европейско" на Балканите е както водещата роля на Франция в културния и политическия живот през XVIII и XIX в. в Европа, така и фактът, че Франция "първа от Великите сили

установява дипломатически връзки с Турция"[6]. Сюлейман Великолепни подписва през 1535 г. договор с крал Франсоа I, известен под името "Първа капитулация". Като последица от това през XVIII в. Франция владее три четвърти от външнотърговския обмен на Турция, неин е протекторатът на Светите места. Под нейно попечителство са турските поданици, приели католицизма, назовавани обикновено франки или френки. Всички идеи, "които идват от следренесансова Европа, независимо от техния характер - реформистко-религиозни, картезиански, просвещенски и т.н. се назовават *френдж* (*ефрендж*)[7]. В културния живот на Османската империя през XVIII в. се налага едно цялостно идейно и архитектурно-изобразително направление, повлияно от Франция и Европа, известно под името "ляле деври", което оказва влияние върху културата на отделните народности в империята. Поради тая причина българското битие, въпреки силната си етнологическа и патриархална затвореност (явление, характерно и за другите балкански народи), се явява част от културното пространство на една империя, където взаимните влияния, по силата на обстоятелствата, варират от остри противопоставяния на свое срещу чуждо, през толерантността на свое до чуждо, за да се стигне до вмъкване, вплитане в своето, до у-своеност на чуждостта. В изобразителното изкуство, поради налагащите се от културната и историческата еволюция на човешкия род наслагвания на знаци от различни стилове и епохи, толерантността между явленията, макар не толкова хармонични и често еклектични, е приета за закономерна. В тоя смисъл *алафранга* като архитектурно-художествен детайл (вид ниша), преминал през френски и европейски барокови тенденции, утвърдени и в турското приложно изкуство през XVIII в. чрез стила "ляле деври", навлиза във вътрешната архитектура на българската възрожденска къща и то предимно в тракийско-средногорския район (Пловдив, Копривщица, Панагюрище, Карлово, Казанлък и Сливен).[8] Всъщност мненията на архитектите за навлизането на европейските барокови тенденции у нас се делят на

две. Една част от тях приемат, че до България те достигат от Италия през Цариград и Одрин.[9] Други считат, че "барковите форми са проникнали в нашите земи през Виена, с който град нашите търговци са имали оживени търговски връзки"[10]. Не подлежи на съмнение, че съществуват влияния и от двете посоки (по принцип посоките на взаимодействие са още по-многообразни). Но фактът, че придунавските градски къщи (в Русе, Свищов и т.н.), които в целия си архитектурен ансамбъл са по-близо до виенския архитектурен стил, не притежават, по-скоро не им е присъща споменатата *алафранга*, ни карат да споделим мнението на арх. Хр. Пеев, изказано по отношение на стенописната украса: "Макар че похватът на оцветяването и изписването да съставлявал общ стил на епохата, разпространен навсякъде из обширните предели на Отоманската империя, майсторите зографи били в по-голямата си част българи от местен произход или дошли от Стара планина, Родопите или Дебърско. Тези майстори школували в Цариград, Солун, Одрин и възприели тамошната декоративна школа, движейки се от град на град, разнасяли и разпространявали стила и живописната школа. Тази школа, възприета от отделни майстори с по-високо дарование, или от майсторски групи (колективи), са били бързо разпространявани като моден стил и обхващали цели области в даден период."[11]

И така - в пробългарските възрожденски рефлексии по отношение на алафрангата като архитектурно-художествен елемент няма нищо нередно - български майстори строят българска къща и оформят кът, който замества едновременно три детайла, видени в интериора на европейската къща: "тежки завеси (в случая - нарисувани, бел. Ю. Н), привързани със специални декоративни шнурове и панделки"[12]; пейзаж, заместващ кавалетната живопис; и на преден план - пищна ваза с цветя (също нарисувана, бел. Ю. Н.). При това с "ясно очертаните рози, лалета, карамфили и хризантеми"[13], които напомнят цветята от българските градини. А сама по себе си алафранговата ниша (без "изписването") е позната

на възрожденеца като вдлъбнатина до огнището - за поставяне на по-стойностни в утилитарен и духовен смисъл вещи - свещ, иконичка и др. (само че назована с гръцкото *пизул[а], пезул*), или като ниша до входната врата. Нанизването в една изобразителна плоскост в стенописа на алафрангата на три различни зрими изображения (пейзаж, ваза с цветя, завеса) носи донякъде иконографския тип разказ и средновековната жанрова анфиладност - факти, които също приближават алафранговото изображение до българското усещане.

Тази особеност на добра усвоимост, т.е. на побългаряване, на осъзнатост, че не чуждото явление, а националното присъствие е по-значимото, господстващото, личи и в отношението към оня вид облекло, което не се отдалечава много от българската кройка. Така късата връхна дреха (и то женска), която наподобява контоша, салтамарката (и двете чужди по название и произход), тая дреха, която носи много конкретни български детайли, но е приета за по-официална, "почорбаджийска", дреха, типична за облеклото на жените предимно от средногорския край (напр. в Панагюрище ) е назована *бонджурче*. Това е и типичната дреха *алафранга* - побългареният модел, оформен под чуждо влияние.

Коренно противоположни са позициите по отношение на етикецията *алафранга*, на директното имитиране на маниери, жестове, облекло. Възприемани като външна проява на културата на поведение (каквито са по своята същност), те се отричат напълно поради осъзнаването на тяхната откъснатост (дори противоположност) на вътрешните, моралните норми на човешко поведение, разглеждани разбира се от позициите на патриархалната българска нравственост. Жестът, поведението, облеклото, новият цивилизационен декор се приемат като маска на безнравственото, на нецивилизационното. Такова е внушението в "Малакова" на П. Р. Славейков, в "Криворазбраната цивилизация" на Д. Войников, във "Фудулеску" на Т. Пеев, в някои от фейлетоните на Л. Каравелов ("Отиват патета, връщат се гъски", "И в Париж има гъски" и др.), на Ст. С. Бобчев (цикълът "Кога ще станем ний хора") и т.н.

За малко време - пише Г. С. Раковски - той дух европеизма духна в Турско; а най-паче в необразования глави на младия чиновници и министри влезе вятър легкоумия, извиняема с обичливая реч ала франга (било какво било - свободно е, че е френско!!!).Европейци наюриха от всяка страна да идат в Турско, като пчели на мед; но какви европейци дойдоха, се шарлатани и престъпници изгнани, кои не можеха да живеят в Европа; ни един свестен не доде... И така вместо успех за истинное преобразование...въведе се развращенство, разкошност, разслаба...[14]

Негативното отношение се поражда не толкова от навлизането на чуждостта, колкото от нейното едностранчиво усвояване - на обвивката без сърцевината. Българинът остава поклонник на европейското като знание, просвета, прогрес. "Ум франгистада" - говори поговорката, цитирана от Раковски; "Просвещений европеец" в диалога на Неофит Бозвели протяга ръка на "бедния Мати Болгария"; Марийка, героинята от "Криворазбраната цивилизация" противопоставя на "цивилизатора" Маргариди истинската цивилизация, постигаща се с високо образование и знание.

Отричането на *ала франгата* се поражда и от удвоеността, от побалканчената едностранчивост на тая чуждост. В сравнение с останалите балкански народи, европеизацията сред българското население (като масово явление) се установява по-късно. Не случайно всички псевдоцивилизатори и носители на *алафрангата* са балкански тип европейци, съседите на българина - гъркът Маргариди от комедията на Д. Войников, влахът Фудулеску на Т. Пеев и др. Най-рано европейските тенденции като стил и маниер на поведение започват да се налагат в дворцовите среди на Османската империя. Затова съвсем резонно първото описание на комичен еклектичен сблъсък на местното с европейското облекло, израз и на еклектизма в образованието и културата, е направено от Г. С. Раковски в "Просвета в Турско"(1857)[15], където "просвета" и "просветно" е маркирано в значение на псевдопросвета и псевдоцивилизация. Двете карикатури, доказващи споменатото явление, са описани по следния начин:

Емине (калеври) или местве задърже, а навлече панталоне и капут (палто, от нем., бел. Ю. Н.),... взел е и висока шапка -капела (т.е. цилиндър, бел. Ю. Н.), обви окол ѝ свой шал, пък напълне своя просветна лула.... Тойзи (т.е. героят от втората карикатура, бел. Ю. Н.) е все просветно приел и омбрела еще под мишца е турил, само чалма своя и чибука не е щял да оставе, но го задиме и отиде...[16]

Европейското (*алафрангата*) в типичен народопсихологичен план се посреща като страх, заплаха от нещо външно, не свое, неморално. В спомените за пътуването до Божи гроб М. Маджаров разказва как неговата майка и спътницата ѝ, също копривщенка, категорично отказват да влязат в салона за гости в дома на богато гръцко семейство от Цариград, възмутени от скандалните танци и "откритите деколтета" на дамите.[17] А Вазов шеговито ще обясни в "Под игото" философията на чорбаджи Марко, който задължително слага на трапезата децата заедно с възрастните, за да добият господарски нрави и за "да не се дивят и гушат пред хората като Янко Разпопчето", защото "Янко Разпопчето се спряташе от срам, колчем срещнеше човек в панталони от черно сукно" (т.е. алафранга, бел. Ю. Н.)

Страхът от чуждостта често се трансформира в шега, с чиято острота и сила тя може да бъде отречена. И Н. Геров с усмивка ще си спомни за ония две калоферки, седнали пред къщи, които, виждайки изтощената му (заради възтясното европейско, а не потуранковско облекло) фигура, безпардонно ще кажат:"ни видиш ли, чи ѝ тънък кату гъзувлезица" (т.е. глиста- бел. Ю. Н.)[18]

Чуждата дреха, маниер, образ и т.н. се приемат добронамерено само когато в тях, в сърцевината им (като нравственост или като общо внушение) остава пробългарското в смисъл на добре усвоена, отговаряща на психологията, но и на утилитарната потреба вещност. Това се отнася не само до алафрангата като архитектурно-художествен детайл в българската къща или облеклото от типа на *бонджурчетата*, но и за осъзнатата етноцентрична пропагандност на възрож-

денския просветител. Показателен е разказът на анонимния дописник във в. "Свобода", който, идвайки с кораба от европейска Виена, попада в Ориента най-напред чрез досега със свищовските улици.

А там - пише той - кал до колене. Запретнах си панталоните и хванах да газя. На пътя стигнах една млада и много хубава госпожа, която беше облечена, както се обличат днес по-богатите госпожи в Париж. Тя се мъчеше от камъче на камъче да тъпче калта, но когато усети, че някой иде след нея, тя се обърна да ме погледне, подплъзна се и мъничките ѝ лъскави чепичета, белият и тънкият ѝ чорапец се скриха в калта. Аз ѝ подадох ръка и помогнах ѝ да излезе из свищовския ад. Избил я беше огън - тя беше червена като божур. "Няма нищо, госпожо! - рекох - аз пет пъти по-много съм окалян от вазе. Дрехите ни не са направени за тук, но за виенските и за парижките тротуаре. Ако се разхождаме в Париж, то това никога не би се случило." "Истина, господине, но там не е у дома! Трябва нашите градища да станат като Париж или като Виена."[19]

Отдалечени век, век и половина, два от "духа, духнал от Европа" на Балканите - има над какво да се посмеем и над какво да се замислим по отношение на явлението (каквото е то по своята същност) *алафранга*.

**Бележки:**

1 **А. М. Бабкин и В. В. Шенденцов** посочват, че изразът *à la* (фр.) се употребява, за да изрази сходство, подобие на едно лице с друго; на един предмет с друг; с нещо характерно за някого; с нещо присъщо на друго положение, състояние и т.н.; при маниер, подобие в музиката, в изкуството, в духа, в характера. Вж. Словарь иноязычных выражений и слов. М-Л. 1966. Т. 1.

2 Езиковедските позиции относно етимологията и замяната на *к* с *г* в *алафранга* до известна степен се разминават. **Ст. Младенов** (Речник на чуждите думи в бълг. език. С., II изд. 1947) определя промяната като влияние по турска фонетика вм. *à la франка*; **Хр.**

**Дзидзилис** (Фонетични проблеми при етимологизуване на гръцките заемки в българския език. С., БАН, 1990) отбелязва:"предаването на гр. *γκ* с *нг* отразява изговора на гръцкото съчетание като *ng*. (*ἀλλὰ φράγκα*); В "Речник на българския език" (С., БАН. Т. 1. 1977) е пояснено, че изразът е от ит. *alla franca* през гръцки. Същата е тезата в "Български етимологичен речник" (С., БАН, 1971); В "Речник на редките, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX - XX век" (С. БАН. 1974) като първоизточник се сочи гр. *ἀλλὰ φράγκα*. А в "Речник на чуждите думи в български език" (С., 1978) с автори **Ал. Милев, Б. Николов, Й. Братков** е посочено "от фр. през гр." В "Енциклопедия на изобразителните изкуства в България" (С., БАН, Т. 1) е посочено "тур. от итал."

3 Речник на чуждите думи в бълг. език..., с. 47.

4 Речник на редките, остарели и диалектни думи..., с. 16.

5 **Г. С. Раковски**. Събрани съчинения в четири тома. Изд. Български писател, С., Т. 1, 1983, с. 104.

6 **А. Рошковска**. Европейски влияния в българското изкуство XVIII -XIX в. С. 2000, с. 8. От изследването на Рожковска са данните за френското влияние и за стила "ляле деври".

7 Пак там, с. 8.

8 Вж. арх. **Г. Арбалиев**. Българската възрожденска къща и нейната украса. С., 1947; арх. **Т. Пеев**. Пловдивската къща през епохата на Възраждането. С., 1960 и др.

9 Мнението се споделя от арх. Т. Пеев и Т. Златев и др. (вж. бел. 8).

10 Според арх. М.Бичев, арх. Ив. Иванчев и др. (вж. бел. 8).

11 Арх. **Т. Пеев**. Цит. съч., с. 444.

12 Арх. **Г. Арбалиев**. Цит. съч., с. 400.

13 Пак там, с. 400.

14 **Г. С. Раковски**. Събр. съч. Т. 1, с. 105-106.

15 Споделям тезата на К. Станева за авторската намеса на Г. С. Раковски в "Просвета в Турско".

16 **Г. С. Раковски**. Предвестник Горскаго пътника. Нови Сад. 1857.

17 Книга за българските хаджии. Изд. Български писател, С., 1985, с. 58.

18 Възрожденски пътеписи. Изд. Български писател, С., 1969, с. 88.

19 Пак там, с. 249.

# Музикалният "друг" във възрожденската култура

**Румяна Дамянова**
Институт за литература, БАН

"Другостта" е категория, която формира човешкото мислене. "Другостта" е условието за съществуването на нашата самоидентификация. Защото самоидентификацията става именно чрез "другия", съизмервайки се с всичко, което е "другото", не - собственото, което се намира извън нас. В теорията на Жак-Мари Лакан "другият" присъства в оформянето на "своето" аз. Известна е и тезата на Цветан Тодоров в книгата му "Завладяването на Америка. Въпросът за другия" - да опознаеш себе си чрез другия, а също и сложното и многоизмерно отношение към другия.

Другият термин, значещ както за проблематиката на настоящия сборник "Да мислим другото", за множеството изследвания, съизмерващи "другото", е "чуждото". За неговото определяне е необходима, обаче, известна дистанция. Възприемам "чуждото" като културно-исторически продукт, който съществува в своята самоценност - била тя положителна или отрицателна. В този смисъл контекстът на "чуждото" е по-специфичен и влиза в по-сложни констативни отнасяния в полемиката за "другото". Независимо дали се интегрираме *в* или се еманципираме *от* "чуждото", то налага задължителна дистанция и отграничаване. В преосмислянето на "чуждото" е заложена активна позиция на разграничаване, която задвижва и охранителна реакция (Дали всяко чуждо е "добро"?), но и крие любопитството на проникването в непознатото и неизвестното (Ами ако е "добро"?). В областта

на културното интегриране "чуждото" задава динамиката на общуването, изгражда амплитудата на привличане - отблъскване, в която приемането на "чуждото" се изживява като собствен, иманентен етап от изграждане на "своето". В този смисъл "чуждото" предполага множество културни пресичания и взаимодействия. И ако "другият" е в корелативна връзка със "себе си" (почни непреводимото на български език self - себе си) и е *база за идентификация*, то "чуждото" съществува в корелация с "не свой" и е *база за еманципиране*, отграничаване, отделяне.

Видян от такава перспектива, проблемът за "другия" във възрожденската музикална култура предполага известно прецизиране. За да се разграничат процесите на иманентния развой и музикалността през Възраждането от всичко онова, което е "чуждо", "друго" или различно, е необходимо и въвеждането на един по-специален ракурс. Така неизбежно се налага една основна опозиция, характеризираща възрожденската музикална практика - опозицията познато / непознато.

**Познатото** в новоизграждащата се музикална култура на XIX в. е преди всичко традицията на песенния фолклор, предимно хайдушката песен и църковното пеене. Хайдушката песен има своите динамични основания като водеща музикална ритмика и текстовост - с общия призивно-зовящ към борба и въобще съпротива текст, с буйната ритмика, тя е актуалният фон на променящата се политическа ситуация през XVIII - XIX в. Църковното пеене, от своя страна, съхранило ритмиката на един по-ранен етап, осъществява приемствеността със средновековната и ранновъзрожденската тоналност. Определяна като "религиозният етап в развитието на музикалното творчество през Възраждането"[1], църковната музика има своите представители предимно сред учителите-просветители през възрожденския период. Немалко възрожденци, най-ярък сред тях е Неофит Рилски, написват църковни песнопения, които се въвеждат в богослужението. Към средата на XIX в. се появяват градската песен[2], любовно-лирическите песни, създават се първите училищни пес-

ни. За това време е и твърдението на Найден Геров в едно писмо до Н. Леонтиев, че "източната младеж възприема новото чрез френския език и полката"[3]. Екзотиката на "чуждото", в смисъла на "не-свое", завладява възрожденците. Различните форми на художествената култура на Възраждането по различен начин реагират на навлизането на светския елемент. Най-мобилна се оказва архитектурата, в един много ранен етап тя възприема европейския барок, а в типично българската къща се срещат, без да се игнорират, както традиционната соба, така и навлизащата "а ла франга".

Музикалната култура по отношение на новото, на европейското, на "чуждото" е също в значителна степен по-отворена, по-пропусклива. Участието на светски лица в създаването на църковна музика, а също и появата от 40-те години на светски музикални творби, "изключително в песенния жанр, и то в областта на едногласната светска песен"[4] - всичко това променя в голяма степен профила на новоизграждащата се възрожденска музикална култура. Основателно е и наблюдението на Св. Куюмджиева, че дейците на образованието и културата през XIX в., които активират промяната в музикалната практика на възрожденското време, насочват и "обвързват най-тясно културата и изкуството (в това число и песента) с обществените задачи на времето"[5]. Така, неизбежно, новото се съизмерва с актуалното, злободневното, като стил на мислене и действие, провокира общокултурните прояви на възрожденското общество.

**Непознатото** се появява с идването в България около средата на XIX в. на духовите оркестри на унгарски, чешки и полски емигранти. Те заварват богата традиция по отношение на ладовата организация. В изследванията по история на българската музика[6] се посочва, че тези оркестри донасят европейската музикална традиция на композиране, в която има два лада (два вида "съотношение на тоновете" - мажорен и минорен). С дейността на тези оркестри постепенно се налага и универсалното нотно писмо. До този момент в България е популярно единствено записването на мелоди-

ите с невми (традиция, която ще продължи и до края на XIX в., въпреки активното налагане на нотното записване). Същевременно българската народна музика, чиято ритмика и мелодика лягат в основата на създаващата се новобългарска музика, има друга, по-богата ладова организация. Тя притежава стари ладове - йонийски (който се припокрива с мажорния), солийски (който се припокрива с минорния), още и дорийски, бихармоничен и други. Следователно българската фолклорна традиция разчита на по-голям простор за музикално интерпретиране, без да се ограничава само в известните два лада - мажорен и минорен. Това богатство, на практика, впоследствие ще се отрази на профила на модерната българска музика.

От средата на XIX в. силно се налага влиянието на руски, чешки, френски, сръбски песни и маршове и под тяхно въздействие се създават градски песни и маршове по известни вече на възрожденския човек текстове. Такъв е популярният възрожденски марш "Песен на панагюрските въстаници" (по текст на Ив. Вазов), в който е заимствана маршовата мелодия, но тя се преплита и с елементи на градския и селския фолклор. Голяма популярност получават песните по текстове на Добри Чинтулов и Христо Ботев. И при тях мелодиите са заимствани от чужди песни. Първият професионален български музикант Добри Христов в своята статия "Мелодиите на Христо Ботевите песни" отбелязва: "Те са незначителни не само като музика, но и поради това, че почти нито една от тях не е българска. Впрочем тоя жалък факт не засяга само Ботевото творчество. И Чинтуловите, и Караveловите, и Славейковите песни имат същата участ в тоновите си превъплъщения."[7] Според по-късни изследователи на възрожденската песен именно тези заемки от чешки, хърватски и други музикални източници са доказателство за създаването на песните в емигрантска среда, от българската емигрантска интелигенция, която се е докосвала до чужди и поразлични песенни извори.

В българската културна практика през втората половина на XIX в. стават много популярни и песнопойките - сбор-

ници с текстове на песни, актуални и злободневни. Самите песни в тях са представени само като текстове, все още без ноти, и песните трябва да бъдат възпроизвеждани слухово - подражателно (често са съпроводени от бележки на кой "глас" се изпълняват), тъй като мелодията се е предавала на уста. Много широко разпространение придобиват и любовно-лиричните песни, изцяло повлияни от гръцката анакреонтична песенна поезия и плътно навлезли в българския бит. Те бележат в голяма степен увлечението по "чуждото"- като морална норма и естетически критерий, често неприемани от съвременниците. Дори Д. Христов заявява, че едновременно с патриотичните песни на Ботев и Каравелов " звучат до разюзданост лирични песни на П. Р. Славейков, Т. Шишков и редица други поети и сочат на народа откритите пътища на *волния живот* (курс. мой - Р. Д.)"[8] Твърде интересен в тази насока е и един отзив на Ив. Вазов за Спас Зафиров, за участието му в популярния за времето сборник с лирични песни "Българска гъсла" и въобще за възприемането на любовно-анакреонтичната лирика тогава: "Той е сериозен, почти мрачен човек. Беше автор - кой би повярвал? - на една еротична песнопойка... Тия любовни песни, подражание на гръцки, аз учех често наизуст като юноша... Тия песни вртяха ми се винаги в ума с една безочлива упоритост, тия стихове на Зафирова, когото гледах, че със спърдушените си сухи уста и се питах, истина ли тоя строг, с великопостно лице човек, със суров и плах поглед е могъл да бъде съчинител на тия лекомислени каканижения?"[9]

В тези културни пресичания на българското с чуждото, на традицията с навлизащото ново - музикалната култура през XIX в. бавно определя своята идентичност. В противодействие на "чуждото", обаче, остава фактът, че във времето до Освобождението у нас няма все още нито един професионален музикант със завършено образование, школуване и опит.

В "Очерци по история на българската музика" В. Кръстев дава сведения само за двама музиканти от първата половина на XIX в. - Антон Панов и Никола Мутев.[10] Сложи-

те перипетии на личните им съдби свързват тяхната творческа дейност с чужди небългарски музикални традиции: А. Панов с румънската, а Н. Мутев, автор на една "Българска рапсодия" за малък оркестър и на песни в български народен стил за пиано, с музикалната традиция на бесарабските българи.

За развитието на българската музикална култура през XIX в. допринасят в голяма степен и инструменталните състави. Първият е на Михай Шафран (1851) в Шумен, а от 1861 година негов диригент е Добри Войников. Добри Войников е един от изявените възрожденци в българската литературна и културна история - пише ръководства, създава вестник. автор е на първите исторически драматургични творби, на първата значима комедия "Криворазбраната цивилизация". Има своя влог в изграждането на нотната и на езиковата култура във възрожденското училище. Приел фонетичния принцип, той заявява, че "трябва да се пише така, както се говори, да, но трябва да се говори добре". Оркестърът на Шафран донася в България първите нотни записи и може да се предполага, че българите, свирили в неговия състав, също се запознават с нотите, както се казва "по ноти". Д. Войников е и автор на училищни песни, създава и няколко инструментални пиеси.[11]

За пръв автор на български училищни песни се приема Петър Златев Груев. През 1867 г. той написва първите песни. Те напомнят, в голяма степен, чужди мелодии и не може да се смятат за начало на една национална музикална традиция. Но по съществено е, че П. Груев е и автор на първия учебник по нотно пеене, който излиза едва през 1873 г. и усвояването му предполага получаване на една първоначална нотна грамотност. Всички училищни песни третират една тема - просветата, желанието за учение, ползата от него. Училищните песни са неотделим дял от музикалната практика на Възраждането, немалко от тях звучат и до днес. Създадени по чужди мелодии, те отразяват чрез текстовете духа на времето, стават отдушник на политическото напрежение, бележат етап в изграждането на музикалната култура.

В посоката на преодоляване на "чуждото" и на идентификация на българското значителна роля изиграва и първото поколение български професионални музиканти - Добри Христов, Панайот Пипков, Ангел Букурещлиев, Емануил Манолов и други. В значителна степен допринасят за установяване на българската музикална култура и първата симфония на Маестро Г. Атанасов, и първата опера на Ем. Манолов "Сиромахкиня". Макар и създадени върху основата на чужди мелодии, в тези произведения се включва и българската фолклорна традиция. Д. Христов написва и немалко песни, които остават класически за музикалната памет на българина - "Малки моми из друм тичат", "Люлчина песен", "Мари, моме, църноока" и др.

Мобилна във възприемане на чуждото, българската музикална култура бавно изгражда своята национална идентичност. База за такава идентификация, за опознаване на "себе си" чрез "другия" става възрожденската градска песен. Но параметрите на "своето" се определят едва в първите десетилетия на XX в. с разразилата се полемика през 30-те години за определяне на националния стил в българската музика.[12]

Това са параметрите, които конституират използването *как и доколко* на цитати от народната песен като мелодия с възприетия вече в българското съзнание общ европейски тон. В съдбовната среща с непознатото и "чуждото" (около средата на XIX в.), в културните пресичания на тонова организация с национално самобитие и митологизирани в съзнанието поетични текстове - се заражда потребността от откриване на своето. Постепенно "другият" - като пример, традиция и опит - започва да се мисли не само и не толкова като "чужд", като опонент, контрагент или нашественик, колкото като все още "не-свой" в бавния процес на утвърждаване на възрожденската музикална практика.

Популярността на вече усвоения в музикалната практика "друг" задвижва идентификационния механизъм, за да го утвърди в първите десетилетия на XX в. като проекция на "себе

си", на собствено-националната традиция, опит и пример.

Така от църковните песнопения на Неофит Рилски до училищните песни на Петър Златев Груев се изграждат представите на възрожденския човек за музикалност, утвърждавайки музикалната култура през XIX в. като една, доминирана от съзнанието за творчество, духовна институция.

**Бележки**

1 **Куюмджиева, Св.** Процеси в развитието на българската музикална култура през Възраждането (Към проблема за зараждането на авторско музикално творчество). В: Изкуствознание и методология, С., 1987, с. 71.

2 Вж. **Н. Кауфман**. Български градски песни. С. 1968: Из историята на българската музикална култура, XIX и началото на XX в. С. 1979

3 Архив на Найден Геров. Т. I, съст. Т. Панчев, 1914, с. 283.

4 **Куюмджиева, Св**. Цит. съч., с. 71

5 Пак там, с. 72

6 Вж. **В. Кръсвев**. Очерци по история на българската музика. С., 1977; **Ст. Джуджев**. Българска народна музика, ч. 1, 1970, ч. 2, 1975; **П. Цолова**. Европейски форми на музициране, трансплантирани у нас през епохата на Възраждането. - Списание БАН, 1980, № 1 и др.

7 **Христов, Д.** Мелодиите на Христо Ботевите песни. - Литературен глас, №. 78, 1930

8 Цит. по **В. Кръстев**. Цит. съч., с. 77.

9 **Льондев, П.** Песни, записани с хурмузиеви невми в България през XIX в. - Известия на Института за музика при БАН, 1967, Т. 12, с. 173

10 **Кръстев, В.** Цит. съч., с. 86-87.

11 Вж. и интересната студия на **А. Баларева**. Хорови прояви през Българското Възраждане. - Българско музикознание, 1983, №. 1 и 2.

12 **Хлебаров, Ив.** История на българската музикална култура. С. 1985, с. 42-53.

# Образът на турчина в българското изобразително изкуство

**Йорданка Бибина**
Институт по балканистика, БАН

Българските изследвания в областта на имагологията започват в началото на 90-те години, и някак съвсем естествено образите и представите за балканския "съсед" стават като че ли тяхна централна тема.[1] "Другостта", автостереотипът, трайно вкоренените национални и психологически стереотипи се разглеждат в тяхната взаимовръзка, на основата на исторически текстове, документи, учебна литература, фолклор, медийно представяне. Различният хронологичен обхват на отделните изследвания донякъде позволява да се изгради и проследи тяхната динамика, да се види доколко даден образ или представа за "другия" се е променяла с времето, под влияние на какви фактори и по какъв начин. Това е наистина едно богато поле за анализ на тази важна проблематика, сама по себе си предполагаща интердисциплинарен подход.

В сферата на междуетническите отношения в България интерес представлява въпросът за образа и представата на българите на турчина, първо, поради многовековната обвързаност с Османската империя, и от друга, поради добре известния факт, че турците са най-голямата етническа група и днес. За мен беше интересно да изследвам визуализацията на този образ в българското изобразително изкуство, което досега не е правено.

Образът на турчина в художественото съзнание и интерпретация на българина, и по-специално, в изобразителното

изкуство, до голяма степен е моделиран от неговата историческата памет и нагласа. Следователно не е учудващо, че най-често турчинът присъствува в българската историческа живопис. Наред с това анализът на стотици произведения на български художници показа, че "образът" на турчина се среща сравнително рядко в живописните или графични творби, в сравнение с огромното количество популярна и академична литература, посветена на турците и тяхната история, в които по един или друг начин този образ е "закодиран".[2] Въпреки това не можем да подценяваме тяхното значение поради изключително силното въздействие на визуалните образи, някои от които са масово репродуцирани като илюстрации към исторически текстове, особено в учебниците. От своя страна те докосват много по-силно емоциите и чувствата, а не толкова разума; поради естеството на изкуството тяхната възприемане е по-скоро ирационално и не изисква допълнително интелектуално усилие, то е спонтанно и емоционално, като само по себе си може да създаде определени нагласи или да засили предишните стереотипи.

Зараждането на съвременното българско изобразително изкуство съвпада с периода на Възраждането, ето защо не бихме могли да го отделим от революционния подем, обладал българското сърце и българското съзнание, пронизал всяка сфера и проява на духовността, от поезията и публицистиката до изкуството. Формирането на националната идея, на националното самосъзнание и засилването на националноосвободителните борби са онзи отпечатък на времето, който бележи българския XIX век. По времето, когато Европа има вече своите Гоя, Домие, Гаварни, българската политическа графика, следвайки европейските постижения, също налага правото си на живот. Макар много да може да се желае по отношение на пластичната ѝ реализация, тя се радва на голяма популярност сред българите, жадуващи за нов визуален извор на вдъхновение за своите революционни мечти. Особено важна в този момент е литографията, която изиграва не по-малка роля за събуждане на българското са-

мосъзнание от Паисиевата история.[3] Тук, в тези наивно-романтични литографии, за пръв път срещаме и образа на турчина, главно в изображенията на сраженията на четите. Сред най-известните са творбите на най-значимия представител на революционната българска графика Хенрих Дембицки (1830-1906), смятан и за основател на българската политическа карикатура.[4] В литографията *Втората битка на Хаджи Димитър и Стефан Караджа* (1869) и в другата твърде известна негова творба - *Самоубийството на Ангел Кънчев* (1874) турчинът присъства като "вековния враг", срещу когото се сражават народните герои. Това предопределя интерпретацията на образа. Той е изграден с твърде голяма доза театрален драматизъм, предимно в изражението на заптиетата, обкръжили героя, и в лицата на сражаващите се с четниците турци. Това трябва да подсили усещането и представите за негативните му качества, чиито извори не може да не открием и във фолклора. Всъщност тези изображения са изпълнени с алегории и символи. Дърветата, разпростреили клони над четниците, са недвусмислена алюзия на фолклорния образ на Планината или Гората като "майка-закрилница" за хайдутите. Ориенталското все още облекло на турчина символично, но ясно очертава противопоставянето между двете "вери" и двете "цивилизации", а размахвания от него "меч" не може да не извика в съзнанието мита за петвековните кланета.[5] "Мечът" като символичен детайл присъствува, както ще видим, и в други творби, в които намираме "исторически" изобразения образ на "турчина". "Другостта" е изведена до противопоставяне чрез всичките тези детайли в повечето литографии от онова време. (Х. Дембицки. *Втората битка на Хаджи Димитър и Стефан Караджа*. 1869). В друга група литографии, които по-скоро изразяват оптимистичната вяра в близкото Освобождение, във възраждането на българската държава (*България, Робството на България, Надеждата на България, Българския сън за свобода, България се събужда от робския си сън*), макар "турчина" да не присъствува като персонификация, крайна-

та опозиция с него като с "враждебния друг", "омразния друг" е сугестирана с особена сила в детайла на пречупения турски флаг със полумесеца, който е някъде далеч на хоризонта, като предчувствие или предсказание за залеза на държавата на "турчина". В контекста на някои чисто християнски символи в изображението това може да се тълкува и като очакваната и желана победа на "кръста" над "полумесеца". Робството свършва, държавата на турчина е обречена, бъдещето е за млада България, алегорично изобразена като девойка в пълната сила на своята младост, която трябва само да се събуди и да разкъса оковите си. Сами по себе си те също са символ на робството и отново асоциират с немалкото фолклорни мотиви, формирали съзнанието на българина през дълъг период от време. (Николай Павлович. *Надеждата на България. Литография*. 1877. Н. Павлович. *България, разделена от Берлинския конгрес*. Литография. 1881.)

"Робството" присъствува като основна тема и в по-късно създадените и значително по-зрели творби. Тя е разгръщана главно върху три опорни момента - посичането на Патриарх Евтимий при падането на българската държава под османска власт, дългия темпорален отрязък на "Под игото"[6], интерпретиран като непрестанно "клане", и Баташкото клане като върхов и най-драматичен момент в историческото противопоставяне между "българина" и "турчина". Фреската на Антон Митов *Посичането на Патриарх Евтимий* (в катедралата Александър Невски, 1913) е сред онези творби, които затвърждават митовете чрез реалистичността на лъжливия исторически факт - последният български патриарх умира в заточение, а не от меча на завоевателя. Тук отново образът на турчина е изграден със символиката на придаденото му основно качество - безмилостната жестокост и кръвожадност. Посегнал на сакралното, той е врагът на вярата, "Антихристът". (Антон Митов. *Посичането на Патриарх Евтимий*. Фреска в катедралата *Св. Александър Невски*, 1913). Същевременно обаче това е и един обобщен образ на палача и неговата жертва, защото в другия образ на "турчина",

вероятно султанът-завоевател, наблюдаващ сцената от дълбочината на едно чисто канонично изградено пространство, липсват точно тези черти. Напротив, той е пресъздаден като образ с някаква библейска дълбочина и благородство, изразено в лицето, позата и облеклото. Това все пак е един видим "знак" за преодоляване на едноизмерността на възприятието и показва еволюция в творческата интерпретация, стремяща се дори и в едно канонично предопределено изображение да потърси по-дълбоките и психологически по-верни характеристики на човешката личност. В значително по-късно създадената по същия сюжет творба на Борис Ангелушев този стремеж определено липсва, и двата образа - на палача и властника, на изпълнителя и вдъхновителя на престъплението - са изградени в една и съща психологическа тоналност. (Б. Ангелушев. *Посичането на Патриарх Евтимий*. Рисунка. 1940).

Иван Мърквичка (1856-1938), изиграл ключова роля във формирането на модерното българско изобразително изкуство, чех по произход, но признат от българската общественост за "българин по мисъл, вдъхновение и идеали", също оставя немалко исторически платна. Сам той в доклад пред Художествената Академия през 1914 г. ги изрежда сред най-важните си произведения - *Бежанци, Лунна нощ (след идването на турците), Главата на бащата, Башъбозук, В Македония, Светци, Паисий Хилендарски* и др. *Кърджалийски времена* е сред особено въздействуващите му платна. В тях се смесват фолклорно и епично, религиозен пиетет и наситена психологичност с една-единствена цел - да се осъди невероятното безумие на човешката жестокост. Този общочовешки сюжет е разгърнат в контекста на историческото противопоставяне и конфликт. Турчинът е злодеят, насилникът, убиецът. Но художникът го поставя на заден план, винаги жертвите на престъплението срещу хуманността са в центъра на огромните му платна. Изграждането на образа на "турчина" почти във всички негови картини с тези сюжети е подчинено на едно твърдо правило - да не присъствува

физически или визуално, а чрез последствията на своите ужасни действия, т.е. чрез един "пост-ефект". По този начин той постига може би десетократно по-силно въздействие, защото всеки възприемащ добавя своето въображение, чиято културна, етническа или религиозна идентичност активно и емоционално доизгражда внушаваната представа. Стереотипното възприятие се засилва от психологическия и емоционален фактор, от шокираното съзнание за изживения ужас на жертвите. Макар изграден по-скоро по асоциативен път, образът на турчина в творбите на Мърквичка затвърждава с още по-голяма пластична сила старата представа за него като "безмилостен", "жесток" насилник, брутално разрушил живота на много хора, зъл "неверник" в християнските земи. (Иван Мърквичка. *Кърджалийско време,* ок. 1897; Ив. Мърквичка. *Под игото*; Ив. Мърквичка. *Ноктюрно на ужаса* - без дата; Ив. Мърквичка. *Под игото* - без дата).

*Баташкото клане* на Антони Пиотровски (1853-1924), донякъде напомня за творбите на Мърквичка, но стилът е по-близо до френския романтизъм и картината, изложена за пръв път през 1892 г., се възприема от българската художествена критика по-скоро като закъсняло ехо на "Валпургиевите нощи" на известните псевдоромантици, заменили реалистичния драматичен ефект на своите предшественици с един театрализиран, внушителен мизансцен, с много кръв и млечнобели женски тела. Появата на произведенията на Пиотровски обаче на българската художествена сцена може да се смята за позитивно явление, внесло нещо съвсем ново. Пламъците от пожарищата, извисяващи се в нощта на ужасното престъпление, осветяват посечените тела, изваждайки от мрака на нощта ръцете, краката, телата, и така истината излиза наяве и не може да бъде отречена. Отблясъците осветяват и лицата на палачите, застанали непосредствено до телата на своите невинни жертви. Тази група от башибозуци и черкези, която де факто може да не представлява турци в етнически смисъл, в публичното съзнание се асоциира по правило с представата за "турската жестокост". Лицата на

"турците" изразяват спокойствие и незаинтересованост, което би следвало да подчертае, че те не са само "убийци", но "хладнокръвни" убийци. Като че ли обаче тук е и слабото място в изграждането на тези образи, защото те имат едно по-скоро етнографско излъчване. Ако игнорираме ужасната сцена, те просто биха изглеждали като група селяни на пазара. Трябва да отбележим, че за пръв път при Пиотровски срещаме портретно изображение на "турчина" и дори на "туркинята", реалистично и детайлно, индивидуализирано, подчертано живописно, особено в контраста на очертаните от пламъците силуети, фесове и фереджета. (Антони Пиотровски. *Баташкото клане.* 1892). В този смисъл тези образи са по-близки до онези етнографски и битови платна, в които "турчинът" не е вече "исторически враг", а "съсед", с когото ежедневно общуваш. Така, може да се каже, че липсата на "турчина" в картините на Мърквичка всъщност създава много по-силна негативна представа, отколкото детайлното и етнографски точното изображение на Пиотровски. Все пак по времето, когато е създадено "Баташкото клане", то оказва силно въздействие и отзвук сред българската общественост. Иван Вазов пише, че картината е поразително жива и експресивна, съвършена като намерение и брилянтна като реализация. Той смята, че тя "отразява един от най-грозните моменти в нашата нова история".[7] Серията от репродукции, изладена и разпространена от списание *Светлина* през 1893-1896 г., се ползва с изключителен успех сред всички слоеве на българската общественост.

В началото на века много художници, българи и чужденци, дошли предимно от Централна Европа, изиграват важна роля при формиране на съвременното българско изкуство. В условията на бързо модернизиращата се млада държава някои от тях се увличат от запазилите все още своята традиционност и патриархалност живописни пазари, улички в малките градчета, пъстрите и разнородни тълпи, джамиите и всичко онова, което сякаш все още е запазило "ориенталското", така, както е съществувало в "турските времена". В тези почти етнографски

пейзажи и картини откриваме образа на "турчина", но това не е вече "врага", а "нашия","собствен", или "българския" турчин, с който българите са съжителствували и преди, и след Освобождението. Той е неотделим от българския бит и живот, и е негова органична част. (Цанко Лавренов. *Стария Пловдив.* 1938; Никола Танев. *Карлово*).

Сред тези интересните творци, които са запечатали атмосферата на българския град, е австриецът Йосиф Обербаеур. Богатата колекция от неговите платна са ценен извор за историята на София, особено като се има предвид, че немалко изобразени от него сгради и улици отдавна вече не съществуват. Живо и убедително той представя градското битие на българина през последните две десетилетия на XIX век. Част от все още полуселския урбанистичен пейзаж на София е джамията в нейния център. Съвсем индиферентно и освободено от всякакви верски или исторически наслагвания Обербауер изобразява този храм на исляма в самото сърце на столицата - джамията до банята, както и "иноверния" турчин, отправил се за молитва. (Йосиф Обербаеур. *Пазара до джамията Баня Баши.* Без дата). С много топлота е пресъздадена и атмосферата в механата, където редом до попа с калимявката е и турчинът с феса си, всичките увлечени в сладък и задушевен разговор, който друг ненадминат майстор на четката, Владимир Димитров, ще нарече с измислената, но точна комбинация от турски думички - "зияфетлафмоабет". Това е онзи "балкански тип", който е познат с умението си за общуване, за съпричастие и топлота към другия. Тази атмосфера асоциира по-скоро с поговорката, че "разликата между българина и турчина е колкото люспата на лука". Или там, където животът е по-силен от мита, образът на турчина е по-реалистичен, по-жив, лишен от деформациите на историческите алюзии и потвърждаващ доброжелателността на междуетническия диалог.

Историята обаче показва, че тази идилия е донякъде привидна. С избухването на Балканските войни много неща се променят. Какво обаче се случва в българската живопис? Тя

естествено дава тласък на историческия и баталния жанрове. Много художници са на фронта, за да запечатат сцените на битките за нереализирания национален идеал. Ярослав Вешин и Антон Митов създават цели цикли за Балканската война, от която са събрали богат материал и впечатления. Други създават творби като *Завладяването на турската крепост, На Папаз Тепе, Знамето на Болаир* и др. Образът на турчина тук е представен като образ на турския войник или офицер. Често обаче изображението е схематично, в стила на онези батални сцени, които Европа отдавна е запратила в прашните складове. Само някои от творците като Ярослав Вешин, Владимир Димитров-Майстора и донякъде Симеон Велков, успяват да постигнат значим художествен ефект и въздействие върху публиката. В една от най-добрите си картини, *Отстъплението на турците при Люле Бургаз*, Я. Вешин представя поражението и отстъплението на вражеската армия не като победен триумф на българското оръжие, а по-скоро като човешка трагедия. Вестниците от онова време описват събитието като безредно бягство на объркани, гладни и страдащи тълпи. Именно в този широк спектър Вешин изгражда своето платно, без опиянението на победителя и неговия коментар е по-скоро хуманистичен и философски, отколкото милитаристичен. (Я. Вешин. *Отстъплението на турците при Люле Бургаз.* 1914). Страшният път на войната е осеян със жертви. Хора и животни са покосени от смъртта. От изоставената каруца виси загинал турски войник, а на лицето му сякаш е застинало отправеното в последния му миг проклятие към войната, така и нечуто от никого. До него в калта е друг може би смъртно ранен негов другар, и ужасът и безнадеждното му отчаяние сякаш изпълват цялото пространство на картината - от калната земя до забуленото в облаци небе. В далечината са бягащите към мрачните хоризонти редици на турските войници. Неслучайно в картината няма да видим победителите. Защото в тази битка между живота и смъртта няма победени и победители, няма врагове, а хора, страдащи от безумната и разрушителна сти-

хия на войната. Така хуманизмът на твореца надделява историческите предразсъдъци, внушените омрази. Затова дори "врагът" в една война не е враг в същинския смисъл на хората. Турчинът, войникът по фронтовете и окопите, е изобразен със симпатия и съчувствие. Чрез неговия образ е пресъздаден грозният лик на войната, а творецът е произнесъл своята философско-етична оценка за стойностите на живота и смъртта.

Подобен е и подходът на Владимир Димитров-Майстора (1882-1960) в неговите рисунки от войната. Нейната история той прочита в очите на войниците и в безкрайните кървави пътища. И това разтърсва неговата вяра в Бога, формирана по това време и под влиянието на толстоизма. Творбите на Майстора от периода на войните, изпълнени в различни техники, са един вик на протест срещу войната. Чрез монолитността и внушителността на всяко изображение, но и чрез всеки детайл той успява да изгради цялостния облик на войната, не в някакъв абстрактен, а в чисто човешки план, по същия начин, по който тази невероятна трагедия е докоснала всеки и всички. За него също няма "победители" и "победени" в този всеобхващащ ужас. Хората са равни в тяхната болка. Християни и мюсюлмани, българи и турци са жертви на чумата, наречена война.

Затова той не отбягва да изобрази и трагедията на прокудените, на бежанците, на млади и стари, загубили дом и родина. Тази състрадателност и съчувствие към турските изселници, напускащи България, изпълва немалко негови рисунки. Понесени сякаш от безмилостния вихър на войната, с наведени глави, без последен поглед назад, те вървят към неизвестността. (Владимир Димитров-Майстора. *Ужасите на войната*. Рисунка, без дата). Но болката от загубата на близките, страхът от нови нещастия, молитвите към Бога са не само изобразени, но и по-човешки споделени от спонтанното и искрено съчувствие на Майстора. Турчинът за него не е "вековният враг", а е човек, подгонен от същото Зло - войната. Така българският творец със своя дълбок хумани-

зъм преодолява насложените исторически предразсъдъци и омрази. Може би защото винаги е търсил не само "видимостта" на нещата, а тяхното универсално, космическо значение. За него човекът е "вечният извор на живота", а човекът и природата са резултат от безкрайната пулсация на вечно обновяващата се вселена.

От тази негова философия е пропит забележителния *Истанбулски цикъл*[8], създаден след шестмесечна работа в Истанбул, където пристига през 1926 г., надявайки се да открие образа на "Ориента" в бъдещите си творби, онзи "Ориент", който има особено въздействие върху него. Защото той вярва, че по съдба, история, поведение, традиции, обичаи и манталитет българите в началото на XX век са все още по-близо до източната цивилизация, отколкото до Европейския Запад или Новия свят. И, вероятно, той е търсил в Ориента онова, което го различава от суетата и динамиката на модерния свят - древната екзотика, джамиите, ходжите, забулените във фереджета и тайнственост жени, живописните покрити пазари, шумните тълпи. И той изобразява в по-голяма степен не това, което "виждат очите", а онова, което е инспирирано от неговата представа за Ориента.

Художникът е завладян от силната вяра на хората, молещи се непрекъснато и през целия ден, от безбройните минарета, прорязващи хоризонта на Босфора, от мистичната магия на лунните нощи, от философското смирение и вечната тъга, излъчвани от мюсюлманските гробища, от "звуците на дивата ориенталска музика, ...земна и страстна, като цялата фуга на Ориента".[9] Истанбул събужда нови и неподозирани страни в неговата креативност, обяснението и оценката на която кара критиците да използват един изключително метафоричен език.[10] Така, "камъни, дървета, хълмове" хора и сгради в картините от *Истанбулския цикъл* на Майстора вибрират заедно в този странен, сякаш предвечен свят. В града на минаретата богомолецът израства като минаре, търсещо своя Аллах, а минаретата са като богомолци, отколе застинали с протегнати към небето ръце. Майсторът преде-

тавя не вярващия мюсюлманин, а екстаза на молитвата, не мюсюлманка във фередже, а застиналата от векове сред гробището човешка мъка. (Вл. Димитров-Майстора. *Баязид.* Графика. 1926; *Босфорът.* Акварел. 1926; *Ходжа.* Акварел. 1927; *Турско гробище.* Акварел. 1926). Той създава "един свят, който е бил или ще бъде или съществува някъде в този момент".[11]

Когато създава тези образи, Майсторът се е стремял да открие вечното и недостижимото, което е извън ефимерността на видимото. Пресъздавайки реалностите - корабите в пристанището, водите на Босфора, входовете на джамиите, той се опитва да излезе от условността на тази реалност и да почувствува вечността и единството на Вселената. Във всеки пейзаж се стреми да предаде космическия ритъм на недостижимите светове. Когато рисува "турчина", той го "портретира" както в неговата културна специфичност, така и в неговата човешка универсалност. Така *Истанбулският цикъл* заема особено място в творчеството му и далеч надхвърля измеренията на местното, на колоритното и екзотичното и ни принуждава да мислим в планетарни категории, да говорим за "предвечната субстанция" и "метафизичните тайни" на света. Вдъхновението от Ориента отваря особените пътища в изкуството на Майстора, приближаващи човешкия дух до вечните и съкровени тайни на мирозданието.

Образът на турчина в българското изобразително изкуство е функционално свързан поне с няколко нива на възприятието. Едното от тях е в сферата на относително идеологизираната и митологизирана историческа памет на българина, натоварена с множество негативни стереотипи, при което с особена сила се проявява "фолклорното мислене", по думите на Вера Мутафчиева, формиращо и балканските манталитети. Митът и фолклорът имат особено силно влияние върху българската историческа живопис, чиито корени могат да се проследят в традицията на литографията. Немалко творби, създадени и от живелите в България художници от славянски произход, изиграли важна роля при зараждането и съзряването на съвременната живопис, са разгърнати по

сюжетите на "турското робство", страданията на българите от "кръвния данък", разбойничествата на кърджалиите, религиозните унижения. Особено витален е митът за петвековните кланета, кулминиращ в трагедията на Батак. Тук закономерно образът на турчина е образ на "многовековния" враг, безмилостен и жесток.

Колкото неочаквано и може би абсурдно да изглежда, тази трайно съхранена представа започва да се размива в периода на Балканските войни, когато действително българинът и турчинът са бойни врагове, изправени един срещу друг по фронтовете на войната. Българските художници, мобилизирани в армията със задачата да я пресъздадат във величествени батални платна, прославящи българското оръжие, всъщност нанасят първия удар върху традиционния образ, пресъздавайки по-скоро облика на войната като най-жестокия враг и на едните, и на другите. В техните творби "турчинът" е другият, който страда не по-малко, и затова не е враг, а по-скоро "събрат" и жертва пред лицето на еднакво унищожителната и за двамата стихия на войната.

Другото ниво, на което функционира образът на турчина, е битово-екзистенциалното. Тук съжителството е основен фактор в изграждането на образите на турците като органична част от българския живот, като съседи и приятели. Това чисто "балканско" общуване издава все още патриархалната атмосфера и традиционния дух в българското общество. В бързо модернизиращата се и въздигаща се икономически млада България градът все още не се е превърнал в място на отчуждението, а е едно голямо село, с живописния ориентalски градски пейзаж, с пъстрите селски тълпи и пазарища, кръчмите и таверните, където общуването е задушевно, спонтанно и необходимо. Тук наистина турчинът е малко по-различния "свой", с когото можеш да завържеш сладък "зияфетлафмоабет".

Богатото художествено наследство на Владимир Димитров-Майстора разкрива един по-различен подход в интерпретирането на представата за турчина, която гради в съзву-

чие със своето философско-естетическо търсене на вечните стойности, на тайните на вселената и на човека в нея. В *Истанбулския цикъл* той се докосва до източната философия, мистичното начало и мъдростта на турчина, пресъздадени в момент на върховно емоционално напрежение, в екстаза на молитвата и вечния стремеж на човека към единението с Бога. В този смисъл, пресъздавайки образите на ходжите, на богомолците в джамиите, витаещата по мюсюлманските гробища една сякаш "мирова скръб", Майсторът отхвърля всякакви наслагвания, всякакви негативни нагласи, нови и стари, надмогва тесните рамки на "фолклорното" мислене и вижда турчина в моментите на най-чистото духовно извисяване, когато Човек, Бог и Природа "пулсират" в единния ритъм на Вселената.

Дали българинът днес съумява подобно на Майстора, с дълбок хуманизъм и уважение към мъдростта на "другия" да преодолее негативните си нагласи и да изгради положителна представа както за себе си, така и за света, е трудно да се каже, защото, както се вижда и в сферата на изобразителното изкуство, стереотипите се появяват и изчезват в историческото време, и, следователно, са обект на трансформации, колкото и да са трайни стереотипите, формиращи "матрицата" на образите, те все пак не са вечно присъщи на дадена общност. Динамиката на изграждането и функционирането на образите зависи и от историческия момент, и от въздействието на политическата ситуация и от последващото развитие на обществото ни, в което се надявам да надделеят диалогичността и толерантността към "другия" и различния, с когото и до когото живеем, и без когото не можем.

**Бележки**

1 Тук ще отбележа само някои по-основни изследвания: Relations of Compatibility and Incompatibility Between Christians and Mus-

lims in Bulgaria. Sofia (No date), 395 p.; Представата за "другия" на Балканите. София, 1995, 330 с.; Balkan Neighbors Newsletter, 1996-1998; **Yanovski, Roumen**. Balkan Peoples in the Bulgarian Press (October 1995-March 1997) - In: Balkan Neighbors Newsletter, 6, 1997; Identity and Community: Lessons From The Balkans and Beyond, Summer 1996, Sofia 1997, 75 p; The Image of the Other. Analysis of the high school textbooks in *History* from the Balkan countries. Sofia, Balkan Colleges Foundation, 1998, 111 p.

2 Вж. по-подробно: **J. Bibina**. Turkish Culture In Bulgarian Literature. - Etudes Balkaniques, 1995, № 1, pp. 19-34.

3 **Божков, Ат.** Българската историческа живопис. Втора част. София, 1977, с. 77.

4 По-подробно за него вж. **Т. Силяновска.** Нови данни върху творчеството на Хенрих Дембицки, художественият сътрудник на Христо Ботев. - Известия на българското историческо дружество, № XXII-XXIV, 1948, с. 112 и сл.; **Н. Мавродинов**. Изкуството на българското Възраждане. София, 1957; **А. Божков**. Българската революционна графика. София, 1958.

5 Вж. дискусията за това между Б. Лори и В. Мутафчиева: **Б. Лори**. Разсъждения върху историческия мит "Пет века ни клаха". - Историческо бъдеще, № 1, 1997, 92-99; **В. Мутафчиева**. Някои разсъждения относно разсъжденията на Бернар Лори върху историческия мит "Пет века ни клаха". - Историческо бъдеще, № 2, 1997, 75-81.

6 Тук няма да разглеждам илюстрациите в различните издания на едноименния роман "Под игото" на Иван Вазов поради краткостта на изложението.

7 **Вазов, Ив.** Избрани произведения в четири тома. София, 1950.

8 По-подробно за творбите в този цикъл вж.: **J. Bibina**. Istanbul in the Painting of Vladimir Dimitrov-The Master. - Arab Historical Review For Ottoman Studies, № 19-20, October 1999, 181-201.

9 **Вл. Димитров-Майстора**. Разговори, писма, спомени. София, 1972, 64-65.

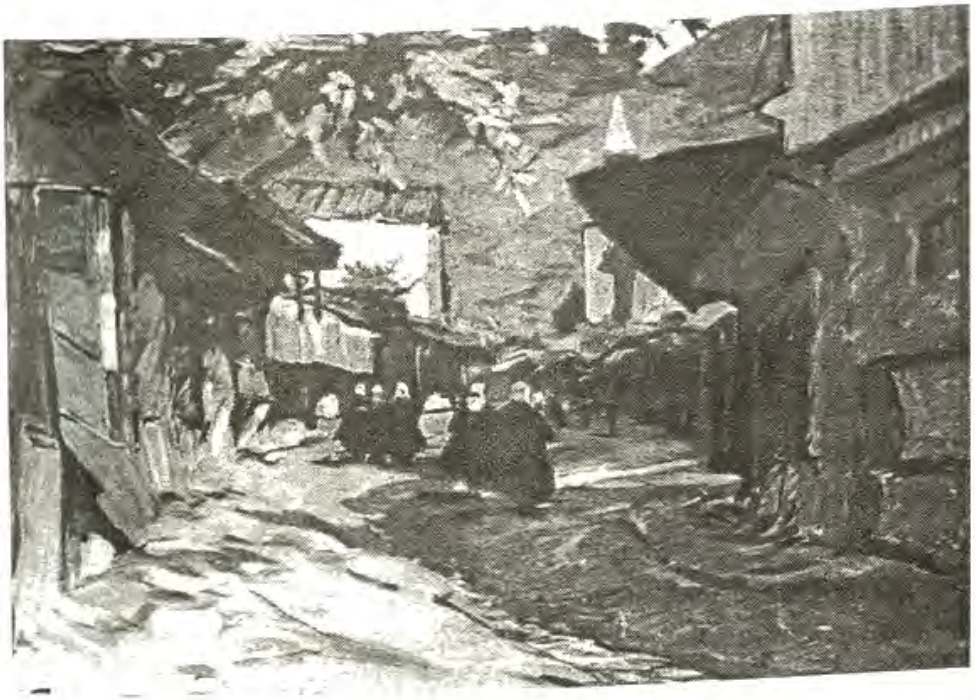
10 Вж. например **Сирак-Скитник**. Майстора. - Златорог, 1929, № 2-3, с. 77.

11 Пак там, с. 77.





1. Н. Павлович. *България, разделена от Берлинския конгрес*. 1881.
2. Й. Обербауер. *В кръчма*. 1901.





1. Н. Танев. *Карлово.*
2. А. Митов. *Посичането на Патриарх Евтимий*. Фреска в катедралата Св. Александър Невски. 1913.













1. Вл. Димитров-Мастора. *Ужасите на войната*.
2. Вл. Димитров-Мастора. *Баязид*. 1926.
3. Вл. Димитров-Мастора. *Пристанището в Цариград*. 1926.
4. Й. Обербауер. *Пазарът при джамията Баня баши*.

# "Чуждите" в Полесието.
## Етнолингвистичен портрет в общославянска перспектива

**Олга Белова**
Институт за славянознание РАН, Москва

Понятията "чужд народ" и "чужда религия", представени в славянските народни легенди и вярвания, както показват съвременните изследвания (виж: **Георгиева**, 1990; **Георгиева**, 1996; **Cała**, 1992; **Тодорова**, 1994; **Менил, Попова**, 1995; **Krekovièová**, 1995; **Krekovičová**, 1999), могат да бъдат описани с помощта на набор от семантични константи (стереотипи), отразяващи основните съставки на фолклорно-митологичния образ на "чуждия" (другоземеца или друговереца).

Тази статия, която се придържа към общата насока в етнолингвистичната проблематика и методология, е изградена върху автентични материали, записани по време на етнолингвистични експедиции в украинското и беларуското Полесие през периода 1974-1986 г. (материалите се съхраняват в Полеския архив на Института за славянознание в Москва), а също и върху материали, събрани по време на теренни проучвания в Полесието през 2000 година (работата беше проведена в рамките на независимия проект "Етнокултурни и етноконфесионални стереотипи в народната култура на славяните" (Ethnocultural and Ethnocofessional Stereotypes in the Folk Culture of the Slavs) с подкрепата на фонда Research Support Scheme на Фондацията "Отворено общество").

В традиционната народна култура образът на етнически или конфесионално "чуждия" може да бъде описан по стандартната схема. Изпъкват ред ключови позиции, по които

чуждият се "разпознава" сред своите: **външност, мирис, отсъствие на душа, свръхестествени качества** (общуване с нечисти сили, магьосничество и врачуване, най-често с вредни последствия); "неправилно" **поведение** от гледна точка на носителя на местната традиция (дължащо се на "чужди" и следователно, неправилни, греховни, демонични ритуали и обичаи), **език**.

По тези признаци може да бъде изграден един достатъчно изчерпателен фолклорно-митологичен портрет на "чуждия", например, за източнославянската култура - на немеца, поляка, циганина, евреина, турчина и т.н.

Материалите от Полесието съдържат същия набор от стереотипи. Преди да бъдат посочени някои примери, които най-ярко отразяват белезите на "чуждия" в очите на жителите от Полесието, е необходимо да се кажат няколко думи за спецификата на този регион.

Полесието е допирна точка на три източнославянски култури - руската, украинската и беларуската - и е един от най-архаичните в етнокултурно отношение райони, където до много голяма степен е запазена традиционната духовна и материална култура. Етноконфесионалната ситуация в Полесие преди Втората световна война се е отличавала с голяма пъстрота: тук в непосредствено съседство са живели полешуци, поляци, цигани и евреи, православни, католици и протестанти (баптисти).

Сега Полесието е в общи линии моноетничен регион, в който преобладава източнославянското население - полешуци (експедициите в Полесието са работили в много села на територията на Беларус, където живеят етнически поляци), но нашите по-възрастни информатори добре помнеха и помнят своите етнически съседи - евреи, цигани, поляци, с които са живели рамо до рамо преди Втората световна война. Именно благодарение на добрата им памет ние имахме възможността да сравним "етнографската действителност" (разказите за битовите, съседски отношения с другоземците и друговерците) с паралелно съществуващия в народното съзнание устойчив митологичен стереотип за "чуждия".

Във всяка локална традиция образът на "чуждия" преминава през различни трансформации, които са обусловени както от конкретните исторически условия на етническо съжителство, така и от състоянието и степента на запазеност на системата от традиционни народни представи, а точно те дават "митологичната" перспектива на фолклорния образ на "чуждия" (това се отнася в еднаква степен и за представата за нас самите и за онези, които са приети от съответната традиция като "свои").

Тук бихме искали да посочим, от една страна, народни легенди, в които образът на "чуждия" е пределно митологизиран (например, в легендата за великаните), и, от друга страна, разкази, в които освен фолклорно-суеверните представи е отразена и практиката на "битовото съседство" (например, разкази за магьосници).

Колоритен пример за трансформацията на общославянския сюжет, описващ първите хора великани и трите човешки раси (великаните, обикновените хора и джудетата), са полеските версии на тази много разпространена легенда. Краткият ѝ вариант е записан в брестkото Полесие: "Вэлики люди были. Мы им по колино. Шэ придёт тако врэмя, шо нам будут по колино - и в пэчи дыэнацать чэловэк будут молотити. А будут жыть, как мы жывём" (с. Спорово, Березовски р-н на Брестка обл., 1974).

Според славянските легенди Бог е изтребил расата на великаните заради високомерието, пакостната им сила и злобен нрав. Свидетелство за пребиваването на великаните на този свят са техните кости, които и сега са в земята. Намирането на големи кости и зъби в Полесието обясняват така: "Велика́ны - е́то були таки ко́лись большыйи зьве́ры. Людзи называ́ли йх ма́манты. Не магли яны згнисьци у зямли. Патаму́ находзяць йх ко́сьци" (с. Вербовичи, Наровлянски р-н на Гомелска обл., 1984); "[Казват, че преди хората са били по-големи от сегашните], люды до Катэрины Пэрвой" (с. Ковнятин, Пински р-н на Брестка обл., 1981). Костите се явяват като част, заместител на целия персонаж, по размерите им

днешните хора могат да съдят за ръста на своите предци (тези представи се отличават с крайната си устойчивост, да не кажем стереотипност). Така, по сведения от беларуското Полесие (материали на А. Сержпутовски, публикувани през периода 1920-1930 г.) великанът притежава "одна косточка в косую сажень, мизинец в косую сажень" ("една костица от голям аршин, кутре от голям аршин" - бел. прев.); според материалите от Полеския архив (80-те г.), великаните имали: пищял, голям колкото човек, глави "як чугунки большие" ("като големи чугунени печки" - бел. прев.), пищял като 10-годишно дете, глава като голямо ведро и т.н.

Според друга група от общославянски легенди този митичен великански народ и неговите тленни останки се отнасят към различни конкретни етноси.

При южните славяни (България, Сърбия) това са *латини, жидове, елини, турци*; при западните - *турци, татари* (Словакия), *хуни* (кашуби - потомци на древните поморийци, които живеят край Балтийско море и в североизточните райони на Полша, бел. прев.); при източните - *шведи, турци* (Украйна, Беларус, тази представа е широко разпространена включително и в Полесието), *татари* (Закарпатска област), *чудь* (общо название на финските племена в стара Русия - бел. прев.), *литва* (литовци - бел. прев), *паны* (поляци - бел. прев.), *шведи, немци* (Северозападна Русия), *мамаи* (южноруските области). Освен това, гигантските останки се приписват на някакви богатири казаци (Беларус) или на "своите" - "руски" хора, които в миналите времена са превъзхождали на ръст съвременните хора.

В региона на източно-западнославянската гранична зона, от който се интересуваме, намираните исполински кости се приписват най-често на шведите: "Здоровэ племя йих, от и сичас здоровэ. (По нататък се споменава за изравянето на огромни кости от една могила.) <...> И сталы копаты, и нашлы там скилета такого, шо, значыть, гэтак кость гэта, потиль була [показва, че костта е с размерите на човек]. Эта цивка, гэта о, бэрцова кость. О! И там, значыть, чоловик

лэжав. Вэликан закопаный" (с. Спорово, Березовски р-н на Брестка обл., 1974). Понякога обаче, разказвачите се стараят да се дистанцират от "историческите знания", да разграничат образите на шведите - военните неприятели в по-ново време от митичните "шведи" великани: "Чы булы тут выликы людэ? Можэ гэто швэды? Тут у нас швэды булы, воёвалы. А шо тут ко́лысь людэ булы выликы - то косты выликы находеть. Швэды и выликы людэ - гэто ны однэ ѝ тое, гэто разны" (с. Симоновичи, Дрогичински р-н на Брестка обл., 1981).

Същевременно за "шведите" като изцяло митологизирани персонажи, способни на магически превъплъщения, разказва следната легенда: "Було́ ето даўно. И була вайна. И много пабило ро́зных швэдоў да иншых не́хрысцяў. И варо́чалися нашыя людзи з пабе́доў дамо́ў. А ўсе тыя нехрысци, што пабиты були, ператварылися у варо́наў. Да лётаюць и каркаюць над палями. И усе людзи знаюць: як каркаюць варо́ны - ето к дажджу" (с. Вербовичи, Наровлянски р-н на Гомелска обл., 1984). Победените врагове се превръщат в нечисти птици - врани.

В местните легенди понякога се срещат и доста необикновени етнически характеристики на великаните; например, в разказа от житомирското Полесие фигурира някакъв "далечен румънец", който се появява в съня на човека, обезпокоил тленните му останки, и настоява да му върнат крака: "У нас недале́ко - городиште, го́род там буў, яка́сь царица войова́ла и його́ разбила. Один чолове́к на по́ли ораў, а там курга́ны, могилы раскопува́ли. Ко́сти в них - великие, тепе́р таких люде́й нема́е - выкинули, так он кость на коле́ни разруба́ў, и снится йому́ в ночь: тяне його́ за ногу́ и ка́же: "Заче́м мою но́гу порубаў? Я ж дале́ки румынец". Чолове́к стаў крича́ть: "Меня щось за но́гу тяне". Потом його́ отшоптува́ли" (с. Тхорин, Овручки р-н на Житомирска обл., 1981).

Да се обърнем сега и към разказите за "знаещите". Магическите способности на другоземците - това е една от най-важните съставки на стереотипа на "чуждия" в народната култура. Текстовете, записани в Полесието, разработват тра-

днешните хора могат да съдят за ръста на своите предци (тези представи се отличават с крайната си устойчивост, да не кажем стереотипност). Така, по сведения от беларуското Полесие (материали на А. Сержпутовски, публикувани през периода 1920-1930 г.) великанът притежава "одна косточка в косую сажень, мизинец в косую сажень" ("една костица от голям аршин, кутре от голям аршин" - бел. прев.); според материалите от Полеския архив (80-те г.), великаните имали: пищял, голям колкото човек, глави "як чугунки большие" ("като големи чугунени печки" - бел. прев.), пищял като 10-годишно дете, глава като голямо ведро и т.н.

Според друга група от общославянски легенди този митичен великански народ и неговите тленни останки се отнасят към различни конкретни етноси.

При южните славяни (България, Сърбия) това са *латини, жидове, елини, турци*; при западните - *турци, татари* (Словакия), *хуни* (кашуби - потомци на древните поморийци, които живеят край Балтийско море и в североизточните райони на Полша, бел. прев.); при източните - *шведи, турци* (Украйна, Беларус, тази представа е широко разпространена включително и в Полесието), *татари* (Закарпатска област), *чудь* (общо название на финските племена в стара Русия - бел. прев.), *литва* (литовци - бел. прев), *паны* (поляци - бел. прев.), *шведи, немци* (Северозападна Русия), *мамаи* (южноруските области). Освен това, гигантските останки се приписват на някакви богатири казаци (Беларус) или на "своите" - "руски" хора, които в миналите времена са превъзхождали на ръст съвременните хора.

В региона на източно-западнославянската гранична зона, от който се интересуваме, намираните исполински кости се приписват най-често на шведите: "Здоровэ племя йих, от и сичас здоровэ. (По нататък се споменава за изравянето на огромни кости от една могила.) <...> И сталы копаты, и нашлы там скилета такого, шо, значыть, гэтак кость гэта, потиль була [показва, че костта е с размерите на човек]. Эта цивка, гэта о, бэрцова кость. О! И там, значыть, чоловик

лэжав. Вэликан закопаный" (с. Спорово, Березовски р-н на Брестка обл., 1974). Понякога обаче, разказвачите се стараят да се дистанцират от "историческите знания", да разграничат образите на шведите - военните неприятели в по-ново време от митичните "шведи" великани: "Чы булы тут выликы людэ? Можэ гэто швэды? Тут у нас швэды булы, воёвалы. А шо тут ко́лысь людэ булы выликы - то косты выликы находеть. Швэды и выликы людэ - гэто ны однэ й тое, гэто разны" (с. Симоновичи, Дрогичински р-н на Брестка обл., 1981).

Същевременно за "шведите" като изцяло митологизирани персонажи, способни на магически превъплъщения, разказва следната легенда: "Було́ ето даўно. И була вайна. И много пабило ро́зных швэдоў да иншых не́хрысцяў. И варо́чалися нашыя людзи з пабе́доў дамо́ў. А ўсе тыя нехрысци, што пабиты були, ператварылися у варо́наў. Да лётаюць и каркаюць над палями. И усе людзи знаюць: як каркаюць варо́ны - ето к дажджу" (с. Вербовичи, Наровлянски р-н на Гомелска обл., 1984). Победените врагове се превръщат в нечисти птици - врани.

В местните легенди понякога се срещат и доста необикновени етнически характеристики на великаните; например, в разказа от житомирското Полесие фигурира някакъв "далечен румънец", който се появява в съня на човека, обезпокоил тленните му останки, и настоява да му върнат крака: "У нас недале́ко - городиште, го́род там буў, яка́сь царица войова́ла и його́ разбила. Один чолове́к на по́ли ораў, а там курга́ны, могилы раскопува́ли. Ко́сти в них - великие, тепе́р таких люде́й нема́е - выкинули, так он кость на коле́ни разруба́ў, и снится йому́ в ночь: тяне його́ за ногу́ и ка́же: "Заче́м мою но́гу поруба́ў? Я ж дале́ки румынец". Чолове́к стаў крича́ть: "Меня щось за но́гу тяне". Потом його́ отшоптува́ли" (с. Тхорин, Овручки р-н на Житомирска обл., 1981).

Да се обърнем сега и към разказите за "знаещите". Магическите способности на другоземците - това е една от най-важните съставки на стереотипа на "чуждия" в народната култура. Текстовете, записани в Полесието, разработват тра-

диционните фолклорни сюжети за "чуждите" - вещици, знахари и магьосници. При това някои от "чуждите" (например, евреите) използват изключително своя собствена магия; а други (например, поляците или циганите) се подчиняват изцяло на полеската традиция, като използват същите магически похвати както и местните магьосници.

В едно от селата в Ровненска област ни разказаха за поляк лесничей, който умеел да "отмества" градоносните облаци с помощта на пръчка, с която се разтърбават сплетени на кълбо змии (след това пръчката придобива магическа сила): "У нас раньше, при Польше, был лесник, поляк. Он хма́ры отворача́в. Зопыняе хмару або на две части рвёт. У него была палка. В юне месяце зьмийи–гадюки, вужы–играють и кто бы их палкой [от всякаква дървесина] роскинуў, то такой палкой можно отворочать хмару" (с. Озерск, Дубровицки р-н на Ровенска обл., 1979). Това е похват, разпространен повсеместно сред знахарите в Полесието.

Традиционният начин за гасене на пожар, използван от всички християни полешуци (обиколка на горящата къща с икона и молитва), бил приложен според разказ от киевското Полесие и от някакъв циганин: "Ходили цыгане. [Избухнал пожар и огънят преминал чак до деветата къща.] Один цыган взял икону Неопалимая купина да прошол под огнем. [А някаква молитва изрече ли? - Соб.] Дак хто ж зна́э, сам собэ думал. Ищэ моя мама була, [така разказваше,] шо цыган пришол и остановил огонь. [Докъдето стигна циганинът, зад него всичко изгоря, а по-нататък огънят не премина.] (с. Копачи, Чернобилски р-н на Киевска обл., 1985).

Според разказите на полешуците знахарите евреи използвали свои молитви и непонятни за околните манипулации. "Запалил гром будынок, телята погорэли; усё погорэло, та пришол еврэй и затушил, молитвою змолил, да я нэ знаю, каку молитву" (с. Боровое, Рокитновски р-н на Ровенска обл., 1984). В с. Мелники (Ратновски р-н на Волинска обл.), за да спре пожара, един евреин прочел молитва и после, разпервайки ръце, казал, обръщайки се към огъня: "Це мое, а це

твое...", като не му позволил да се прехвърли в къщата му (зап. на автора, 2000).

В с. Речица (Ратновски р-н на Волинска обл.), когато намирали на полето "залом" (вързани с пакостна цел класове), се обръщали към "знаещия" евреин от селището Ратно, който обезвреждал "залома", като прочитал еврейска молитва, и можел по известен само на него начин да посочи човека, който е създал този "залом" (зап. на автора, 2000).

Както показва материалът, в отношението към "чуждите" в народната култура съществува своеобразна йерархия: някои другоземци/друговерци се оказват на практика по-малко "чужди" от други.

Тук немаловажна роля играе конфесионалният момент. Представителите на "своята вяра" (независимо от етническата принадлежност) изглеждат по-близки в очите на носителите на традиционната култура от "сродниците", привърженици на друга вяра или конфесия. Така в Полесието покръстените цигани се възприемат от православните полешуци по-скоро като "други", "почти такива като нас", докато полешуците католици са смятани за "чужди".

На фона на градацията на категорията "чужд" е интересно да се сравни фолклорното отношение на славяните към техните етнически съседи - евреите и циганите.

Поверията, свързани с тях, демонстрират на пръв поглед като че ли очевидната прилика във фолклорните образи на тези народи. В народното съзнание и двата етноса са свързани с нечистата сила (черният цвят на косите и мургавият тен на лицето у циганите и традиционният черен цвят на облеклото у евреите се тълкуват като признаци на "родство" с дявола) и затова притежават способността, например, да докарат лошо време. Във витебска Беларус смятали, че "ако вечерта чифутите "ку́пютца" (скупчват се - бел. прев.) на големи тълпи и дълго си правят своите "прохáцки" (разходки - бел. прев.), на другия ден непременно ще завали дъжд" (**Никифоровски**, 1897, с. 212); в района на Волковиско (Западна Беларус) казвали: "Jak Zydý nadto zimoju pa sielé ciahájucsie, to

budzie mieciélica" (**Federowski**, 1897, s. 238); според украинско предзнаменование "буде дощ, бо жиди волочацця" (**Номис**, 1864, с. 6). Да сравним материалите от Полеския архив: според народното тълкуване на сънищата, "циган видиш ва снелéтам пажар, а зимой–сильный марóс" (с. Семци, Почепски р-н на Брянска обл., 1982); ако на Бъдни вечер най-напред ви посети циганин, това значи, че ще има снежна буря: "Цыган–плохо–завируха буде" (с. М. Автюки, Калинковички р-н на Гомелска обл., 1983).

В славянската народна култура тези два народа са дамгосани с клеймото на митарството. В етиологичните легенди за евреите и циганите има много сходни мотиви: двата народа са обречени да скитат, защото "в началото на света" евреинът (Беларус) или циганинът (Закарпатска област), подражавайки на Христос, се опитвал да съживява хора, но претърпял неуспех; защото спътникът на Христос (евреин или циганин) го лъгал, за което Христос го прогонил и лишил евреите и циганите от твърдата вяра (Галиция); защото евреите са разпънали Христос на кръста (общослав.), а циганин е изковал последния пирон за разпятието (Подолия) (СД 2, с. 414). Във волинското Полесие (с. Мелники) са смятали евреите за отхвърлени от обществото, парии, защото не намират убежище след бягството си от Египет, докато циганите ("ораби") нямат убежище, защото са преследвали израелския народ (зап. на автора, 2000).

Така в народното съзнание евреите и циганите се оказват "чужди". Но по-нататък фолклорните съдби на тези етноси се разделят. Защо се случва това обясняват легендите за разпъването на Христос на кръста. Във всички славянски легенди по този сюжет евреите се стараят със всички сили да удвоят мъченията на Христос. Докато циганите в доста легенди (полес., пол., укр.) са описани като състрадателни.

"Христа распяли, прибили ноги, руки, хатели в серце гвозь прибить. А цыганка гаварит: "Не трогайте, не забивайте, ужэ забили!" А там муха сидела - на груди Христа - и кроў была, как бутто забили гвозь. Паэтаму цыганкам па-

душáця - клясця душой [една от най-силните клетви, която не бива да се нарушава. - О. Б.] - можно, а другим нельзя" (с. Присно, Ветковски р-н на Гомелска обл., 1983). "Поймали Исуса Хрыста июды. Забили Ему гвозди в руки и в ноги и привели цыгана. Говорят ему: "В лоб забей гвоздя". Точно в този момент една муха кацнала на челото на Христос. Циганинът затиснал мухата и тя заприличала на главичка на гвоздей. "А гвоздя бросиў в рэчку, и зробився з етого вьюн". Тогава Божията Майка обещала на циганина, че оттук нататък от нищо няма да се страхува Ето защо сега циганите "не боятся сорому" (нямат срам - бел. прев.) - ничего не стыдятся и ничего не боятся" - крадат и лъжат (**Гура** 1997, с. 371-372). "Исуса Хрыста роспинають. Налóжыли ёмý тэрэнь. Цыгана застáвыли гвозди зробыты. [Когато разпъват Христос на кръста, това е четвъртият пирон] цыган в зэмлю втыкнув. Тут хрон [растението хрян. - *О.Б.*] вырос из гвóздя. То з гвóзьдя цыгáньского" (с. Уховецк, Ковелски р-н на Волинска обл., 1979).

От този момент (ако се опитаме да построим известна "фолклорна хронология") започва да се усеща принципната разлика в отношението на славяните към евреите в сравнение сдругите им етнически съседи (цигани, турци, татари). Последните безспорно са "чужди", но в доста случаи се възприемат по-скоро като "други", "онези". По отношение на циганите значителна роля играе конфесионалният момент: както вече беше отбелязано покръстените цигани се възприемат като част от "своята" група. Това се проявява и в отношението към целия циганский социум, дори когато конфесионалната му ориентация (от гледна точка на "местната" традиция) не подлежи на идентификация (ср. свидетелството от края на XIX в. от Западна Беларус - Соколски пов.: [циганите] скитат по света <...> вярата им е неизвестна: кръстят децата си там, където е най-близко - в костела (полска католическа черква - бел. прев.) или в църквата - нямат свещеници, сами си вдигат сватбите; **Federowski**, 1897, s. 231). Докато разказваха за евреите и циганите, живели тук преди войната,

нашите информатори от полеското село Мелники постоянно подчертаваха следния момент: според местните представи евреинът винаги се разпознава по характерната миризма. Казваха - *жидом чýти* - "мирише на евреин".Тази миризма като че ли се носи от дрехите на евреите. "Циганите - дето са понякога толкова мръсни, а не издават никаква миризма. А евреите - носеха се чисто, имаха много дрехи, а пък миризмата... Откъде идва? Защо така?" (зап. на автора, 2000). Това е "класически" пример за "миризмата на чуждия", познат и в много други традиции.

И така, евреите винаги са "чужди", дори когато става дума за положителната семантика на фолклорния образ на другоземеца като носител на блага, здраве, плодородие. Но тъкмо заради това "чуждите" се свързват повече с различни ритуални и магически действия тогава, когато да си просто "друг" не е достатъчно. Като се осланяме на източнославянския материал, можем да кажем, че при особено важни ситуации (обреди на прехода, кризисни моменти - мор, пожар) в обредната практика на славяните ще срещнем тъкмо евреин, а не циганин (естествено, трябва да се разглеждат онези локални традиции, в които реално присъстват двата етноса).

И така, традицията привлича и използва "чуждите", а към "другите" се отнася по-индиферентно.

Образът на "чуждия" в Полесието е един от локалните варианти на общославянския фолклорен образ. По-нататъшното изучаване и сравнителен анализ на материалите от други райони на славянството може да изясни набора от семантични инварианти, формиращи универсалния образ на "чуждия" във фолклора и народната култура. Би било интересно въз основа на общата схема да се обрисуват "локалните" портрети на "православния" или "католика", "поляка", "полешука", "евреина" или "немеца". Справедливо е да предположим, че даже в етнически "роднински" региони - такива като украинско-беларуското Полесие и полското Подлясие тези портрети ще се различават един от друг. Но точно от тези фрагменти на етнокултурната

мозайка ще е възможно в крайна сметка да изградим достатъчно монолитен образ и да се опитаме да разберем "чуждите", които всъщност отдавна са част от традиционната славянска култура.

Превод от руски **Искра Спасова**

## Литература


**Георгиева**, 1990 - Георгиева А. Етиологични легенди в българския фолклор. София, 1990.

**Георгиева**, 1996 - Георгиева А. "Чуждият" според българските етиологични легенди. - Етнология. 2. София, 1996. С. 64-97.

**Гура**, 1997 - Гура А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

**Менил, Попова**, 1995 - Менил М., Попова А. Идентификация на чужденеца през призмата на окосмеността. - Българска етнология. 1995, извънреден брой. с. 76-87.

Никифоровский, 1897 - Простонародные приметы и поверья, суеверные обряды и обычаи, легендарные рассказы о лицах и местах. Собрал в Витебской Белоруссии Н.Я. Никифоровский. Витебск, 1897.

**Номис**, 1864 - Номис М. Українськи приказки, присливъя и таке инше. СПб., 1864.

СД 2 - Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1999. Т. 2.

**Тодорова**, 1994 - Тодорова О. Образът на "нечестивия" евреин в българската книжнина от XVIII - началото XIX век и във фолклора. - Български фолклор. 1994. № 3, 10-22.

**Cała**, 1992 - Cała A. Wizerunek Żyda w polskiej kulturze ludowej. Warszawa, 1992.

**Federowski**, 1897 - Federowski M. Lud Białoruski na Rusi Litewskiej. Kraków, 1897. T. 1.

**Krekovičová**, 1995 - Krekovičová E. Židovstvo očami iných. Reflexia Žida v slovenskom folklóre. - Traditiones - 24. Ljubljana,1995. S. 221-236.

**Krekovičová**, 1999 - Krekovičová E. Medzi toleranciou a barierami. Obraz Rómov a Židov v Slovenskóm folklóre. Bratislava, 1999.

# Гагаузите за себе си и другите за тях

**Ваня Матеева**
Институт за фолклор, БАН

Докладът разглежда една човешка общност, известна днес с названието "гагаузи". Изследователските тези са: 1/ всяка общност съществува в контекста на другите общности - етнични, религиозни, професионални и пр., в контекста на държавни структури; културата се разглежда като феномен на човешката общност (**Живков**, 1994; **Живков**, 2000); 2/ етническият образ се формира в двойна перспектива и от две позиции - "отвън" (другите за общността) и "отвътре" (общността за самата себе си). (**Елчинова**, 1997; **Бокова**, 1998).

## Накратко за общността гагаузи

Днес гагаузите живеят в определени села и в градски конгломерации. Нещо повече - и в различни държави. В България те представляват малка общност със своя етнокултурна идентичност. В границите на Р. Молдова имат автономно териториално образувание (Гагаузия, Гагауз Ери) с особен правов статус; тяхната етнокултурна идентичност там е в контекста на определени етнополитически процеси, ориентирани и към съграждането на една нова национална идентичност. Различните ситуации, в които живеят гагаузите, предполагат различни процеси на формиране и обективации на етнокултурната им идентичност в и извън България. Според преброяването на населението в България от 1992 г. графата етническа група 1478 души са посочили "гагаузи". Гагаузите са разпръснати във всичките девет администра-

тивно-териториални области на България; мнозинството от тях живее в градовете. Сравнението със статистическите данни от предишни преброявания показва тенденция към намаляване не само на броя на определилите се към групата "гагаузи", но и на иновации по отношение на говорения от тях "майчин" език. Личните проучвания, както и на други изследователи, сочат, че сред гагаузите в България не са регистрирани политически организации или партии, които да играят ролята на "етнически предприемачи".

Изследователите установяват, че в миналото предишните родственици на гагаузите населяват трите области на българската етнокултурна територия - Мизия, Тракия и Македония. Съществува точна документация за разселването им заедно с други българи по време на руско-турските войни извън българските земи (предимно в днешна Молдова и Украйна). Вследствие миграциите разпространението на общността в миналото и днес е различно. До средата на XIX в. не само в официалната руска документация, но и в нито един източник (исторически извори, османотурски документи, чужди пътеписи, политико-етнографски карти, европейски статистически справочници и др.) не се споменава за отделна етнична общност или за название "гагаузи", т. е. гагаузите не са разграничавани от българите. В първото официално преброяване на населението от руската администрация през 1897 г. българи и гагаузи вече са регистрирани като отделни народности. Същевременно публикациите на различни чужди изследователи, свързани с етнокултурната ситуация в Североизточна България, Бесарабия и днешна Южна Украйна, отделят внимание на българите, но никъде не споменават за гагаузи.

### Гагаузите за себе си

По различни поводи гагаузите изричат за себе си почти аскиоматично фразата: "Езика си дали, вярата - не". В сво-

бодния разговор представители на общността от различни поколения обясняват туркоезичието си като резулта от "турското време", като своеобразна жертва, която прадедите ми са дали, за да съхранят вярата си. В типичния случай тези обяснения се вплитат в разказите за историята на отделните селища и родове: (Ти от кой род си от тука, от тукашните родове ли си?) *Българин, българин.* (Ама ти от кои си, от Зенгин Шопулар или други?) *Добриолар съм. Едно време ей-ей, не знам, чувам езика дал, чакай как беше то, вярата не дал. Затуй тука наште гагаузи турски говорил. Едно време петстотин години тука владяли турци и сетни доде казаци на връх Столетов, нали си ходила? Там го гонели турците и казаците, станали България, българи, аз не помня, старите ми разпраат тогава. Връх Столетов, на Шипка, смятам, че си ходила там.* (Да, да.) *Аз на екскурзия съм ходил. И петстотин години тука владяли турци и затова наште хора тука говорят турски.*[1]

Емблемата на самопредставяне: "Езика си дали - вярата не" регламентира своеобразното на пръв поглед съчетание между туркоезичието на гагаузите и религиозната им идентичност на православни християни. Теренните проучвания например сочат, че по отношение на турците "някак естествено" се възприема фактът, че говорят и турски език. Нещо повече, представата за турчин най-често се асоциира именно като единно цяло на мюсюлманска вяра и говоренето на турски език, а за българин - като православен християнин, по презумпция българоезичен. Туркоезичието на гагаузите влиза в противоречие с представата за християнин (българин), а религиозната им принадлежност се намира в коренна противопоставеност на представата за турчин. В този смисъл в характеристиката на гагаузите, на ниво всекидневно съзнание, се съчетават в едно цяло две противоположно асоциращи се стойности на маркерите език и вяра. Близостта по език с турците е и основателна причина гагаузите да изтъкват на преден план принадлежността си към християнската вяра. Едновременно с това тълкуват туркоезичието си

именно с вярата: *Едно време чувала съм, турците мачила християни да дава вярата, да стане турчин. Хубаво, ама тез гагаузи, дето казва, че инат гагауз, не дадаха вяра сънъ, дадаха езика сънъ...И страх хората дадаха езика едно време, не дадаха вярата, ний сме тъй. Да, ний ги дадахме езика, вяра не дадахме. Ето, преди идва някой на нас, пита, вий сте, какъв език говорите. Ний сме българе, викам, ето бе, иконата тука, кандило тука, секи празник кандило палим, иконата тука.*[2]

## Другите за тях

Публикувани източници и теренните проучвания регистрират факта, че не само гагаузите, но и другите, особено които ги познават отблизо, ги смятат за българи. Въпреки това обаче има ситуации във всекидневието, в които гагаузите са определяни от другите като възприели в миналото не само турския език, но и мюсюлманската вяра. Например млада жена, родена и живееща във Варна, чиито родители са дошли през 60-те години там, изтъква следната представа за гагаузите: *Във Варна има много гагаузи. Изобщо този край тука, около град Варна, това са помохамеданчени гърци. Значи това са гръцки, гръцки произход, които обаче изповядват мюсюлманска религия турска вяра и са сменили и езика. Значи те говорят на турски. Но всъщност казват се гагаузи. Може би някаква такава смесица между гръцко, турски, оттам нещо да се получи за името на града Варна.*[3] Маркерите, които набелязва интервюираната при идентифицирането на гагаузите непрекъснато се наслагват и прегрупират в една динамично променяща се обусловеност и подчиненост един спрямо друг. Показателно е, че началото и краят на цитираното интервю изтъкват на преден план локалната принадлежност. В случая местоживеенето на гагаузите във Варна се оказва доминиращ маркер при описването на общността от позицията на другите. Този из-

вод се потвърждава и от отговора на следващия въпрос: (За
що смятате, че гагаузите имат гръцки произход?) *Тука въ
Варна имаме един* ***гръцки квартал****... Той е скъп квартал
защото е на хубаво място, съвсем в центъра на града, по
там също предимно гагаузи живеят. Знам, че има и села
около Варна, които са гагаузки изцяло.* Информаторката от
рождението си живее във Варна, работи в Обредния дом,
където има близки впечатления от различни етнически, кон-
фесионални и други общности в града и въпреки това опре-
деля неправилно не само произхода, но и религиозната при-
надлежност на гагаузите към християнската вяра (*помохаме-
данчени гърци, изповядват мюсюлманска религия, турска
вяра*). Очевидно тези грешки не се явяват само резултат
от незнание. Именно според религиозната си идентичност
гагаузите не се различават от стандартната представа за бъл-
гарин (православен християнин). Въпросът е дали туркоези-
чието или пък местоживеенето на гагаузите (Варна) и пр. са
видимите знаци, според които интервюираната търси да рег-
ламентира оразличителни определения при представянето
на общността, независимо дали те отговарят на историчес-
ката, обективна истина. Мнението на информаторката за га-
гаузите, макар да е от позицията на една вътрешна гледна
точка (в случая на живеещата в град Варна), по отношение
на самата общност се явява резултативно на един външен
поглед. Прави впечатление, че цитираните разсъждения фик-
сират представата на интервюираната за произхода, рели-
гиозната принадлежност и езиковата компетенция на общ-
ността, през призмата на въображаемото минало. Оказва се,
че не толкова езикът и вярата, разбирани като обективни да-
дености за описването на общността, са определящи при
идентифицирането ѝ от една, ако може условно да се нарече,
вътрешно-външна позиция. Наблюдението, че гагаузите
живеят предимно в *гръцкия квартал*, съчетано със знание,
че те населяват именно град Варна и околни селища, се явя-
ва достатъчно за определянето им като *гърци*. Погледнато
реално обаче, по един или друг начин стойностите *гръцко и*

*турско*, съотнесени към идентифицирането на гагаузите, носят определена информация, която има връзка с известни исторически и етнокултурни данни. По отношение на *гръцкото* - според исторически проучвания и документи Варна и околните селища продължително време са били под диоцеза на гръцката патриаршия. В този район църковният въпрос се изявява силно и оказва влияние върху взаимоотношенията между гърчеещите се привърженици на гръцката църква и новодошлите от други краища българи, поддръжници на българската; историко-политически, стопанско-икономически и пр. предпоставки са довели до диференциацията и взаимното отграничаване между тези групи население. От друга страна, *турското*, макар и неточно асоциирано от информаторката само с *турската вяра*, непряко носи информация за езиковата характеристика на гагаузите - за говорения от тях турски език, който в случая се явява оразличителен маркер по отношение на другите българи. Всъщност *турското* и *гръцкото* не толкова като отделни стойности, а съчетанието между тях, и то фиксирано от локалната принадлежност на описваната общност (към варненския район), става израз на изтъкваната собствена представа на информаторката за гагаузите, за техния произход, религия, език. Последователно интервюираната стига в описанието си и до това как самите гагаузи се самоидентифицират: (А как общуват варненци с гагаузите?) *Нормално, на български. Те се смятат за българи.* Показателен е въпросът, който предизвиква тази констатация - става дума за общуването между другите варненци и гагаузите в настоящето.

Описанието на интервюираната за гагаузите е структурирано в две части:

1. Изтъкване на характеристики за общността, резултантни на **външна гледна точка** (*помохамеданчени гърци, турска вяра*). По един или друг начин се свързват с локалната принадлежност (местоживеенето на гагаузите открай време в град Варна и то в гръцката махала), но през призмата на миналото те биват фиксирани като произход, религия и език:

вод се потвърждава и от отговора на следващия въпрос: (Защо смятате, че гагаузите имат гръцки произход?) *Тука във Варна имаме един* ***гръцки квартал****... Той е скъп квартал, защото е на хубаво място, съвсем в центъра на града, но там също предимно гагаузи живеят. Знам, че има и села около Варна, които са гагаузки изцяло.* Информаторката от рождението си живее във Варна, работи в Обредния дом, където има близки впечатления от различни етнически, конфесионални и други общности в града и въпреки това определя неправилно не само произхода, но и религиозната принадлежност на гагаузите към християнската вяра (*помохамеданчени гърци, изповядват мюсюлманска религия, турска вяра)*. Очевидно тези грешки не се явяват само резултат от незнание. Именно според религиозната си идентичност гагаузите не се различават от стандартната представа за българин (православен християнин). Въпросът е дали туркоезичието или пък местоживеенето на гагаузите (Варна) и пр. са видимите знаци, според които интервюираната търси да регламентира оразличителни определения при представянето на общността, независимо дали те отговарят на историческата, обективна истина. Мнението на информаторката за гагаузите, макар да е от позицията на една вътрешна гледна точка (в случая на живеещата в град Варна), по отношение на самата общност се явява резултативно на един външен поглед. Прави впечатление, че цитираните разсъждения фиксират представата на интервюираната за произхода, религиозната принадлежност и езиковата компетенция на общността, през призмата на въображаемото минало. Оказва се, че не толкова езикът и вярата, разбирани като обективни дадености за описването на общността, са определящи при идентифицирането ѝ от една, ако може условно да се рече, вътрешно-външна позиция. Наблюдението, че гагаузите живеят предимно в *гръцкия квартал,* съчетано със знание, че те населяват именно град Варна и околни селища, се явява достатъчно за определянето им като *гърци.* Погледнато реално обаче, по един или друг начин стойностите *гръцко и*

*турско*, съотнесени към идентифицирането на гагаузите, носят определена информация, която има връзка с известни исторически и етнокултурни данни. По отношение на *гръцкото* - според исторически проучвания и документи Варна и околните селища продължително време са били под диоцеза на гръцката патриаршия. В този район църковният въпрос се изявява силно и оказва влияние върху взаимоотношенията между гърчеещите се привърженици на гръцката църква и новодошлите от други краища българи, поддръжници на българската; историко-политически, стопанско-икономически и пр. предпоставки са довели до диференциацията и взаимното отграничаване между тези групи население. От друга страна, *турското*, макар и неточно асоциирано от информаторката само с *турската вяра*, непряко носи информация за езиковата характеристика на гагаузите - за говорения от тях турски език, който в случая се явява оразличителен маркер по отношение на другите българи. Всъщност *турското* и *гръцкото* не толкова като отделни стойности, а съчетанието между тях, и то фиксирано от локалната принадлежност на описваната общност (към варненския район), става израз на изтъкваната собствена представа на информаторката за гагаузите, за техния произход, религия, език. Последователно интервюираната стига в описанието си и до това как самите гагаузи се самоидентифицират: (А как общуват варненци с гагаузите?) *Нормално, на български. Те се смятат за българи.* Показателен е въпросът, който предизвиква тази констатация - става дума за общуването между другите варненци и гагаузите в настоящето.

Описанието на интервюираната за гагаузите е структурирано в две части:

1. Изтъкване на характеристики за общността, резултантни на **външна гледна точка** (*помохамеданчени гърци, турска вяра*). По един или друг начин се свързват с локалната принадлежност (местоживеенето на гагаузите открай време в град Варна и то в гръцката махала), но през призмата на миналото те биват фиксирани като произход, религия и език:

тези идентификатори са схващани от информаторката като изконно присъщи за общността.

2. Характеристики, резултантни на **вътрешна гледна точка** - самопредставянето на общността като етнична принадлежност и самосъзнание. Показателно е, че те биват изтъквани като реалност в **настоящето**, а не през призмата на миналото. Именно тук интервюираната подчертава, че днес общуването с гагаузите се осъществява *нормално на български,* констатация, изтъкваща на преден план езиковия маркер и то вече не турския, а българския език. Днес той се явява водещ и аргументиращ етническата самоидентификация на гагаузите (*те се смятат за българи).* Втората част от интервюто е свързана изцяло с настоящето и описва достоверно факта, регистриран и от личните теренни проучвания сред гагаузите в България, а именно - че те се считат за българи. От друга страна, прави впечатление, че за езиковата компетенция на общността е изтъкната само едната страна - българският език, докато туркоезичието остава скрито. Очевидно не толкова поради това, че не съществува като социокултурна реалност, колкото защото вероятно именно в настоящето то влиза в противоречие със самоидентификацията на гагаузите като българи.

Представеното интервю дава възможности и за по-нататъшни интерпретации и анализи, но може да се направят следните обобщения. Определенията на интервюираната за гагаузите изтъкват от една страна - маркерите произход, религия, език в техните стойности на етноразграничители по отношение на другите общности, и от друга - етническата принадлежност на гагаузите като интегриращ и отъждествяващ (само)идентификатор спрямо своята (на интервюираната) общност на българоезичните, в случая доминиращата група в българското общество и държава.

Даже и погрешно от гледна точка на историческото минало и отчасти на съвременната реалност, представеното от интервюираната носи съществена информация за общността. Важно е по какъв начин тази информация ще бъде

разчетена, анализирана и интерпретирана от изследователя. Ако на нивото на всекидневното съзнание е напълно допустимо и естествено едни повърхностни наблюдения да се окажат водещи при идентифициране на определена общност, то едва ли би следвало същото да се отнася до научните анализи и изводи. Необходимо е изследователят внимателно да описва образа на проучваната общност от различни гледни точки. И все пак значими са интерпретациите и емблемите на самата общност при самопредставянето ѝ "тук и сега". Вътрешният и външният поглед, сегашното и миналото, са в непрестанно взаимодействие, така както общуват помежду си хората и всеки миг се стремят да открият по този начин себе си.

## Литература


**Боев**, 1982 - Боев, Е. За потеклото на гагаузите. Названия и самоназвания на гагаузите. - В: Чиракман- Карвуна-Каварна. С., 1982, 113-117.

**Боев**, 1995 - Боев, Е. Не заблудата, а лъжата за гагаузите. Добрич, 1995.

**Бокова**, 1998 - Бокова, И. Културна идентичност - образи на отъждествяване и оразличаване. - Български фолклор, 1988, N 1-2, 4-21.

Градешлиев, 1994 - Градешлиев, Ив. Гагаузите. Добрич, 1994.

**Державин**, 1937 - Державин, Н. С. О наименовании и этнической принадлежности гагаузов. - Советская этнография, 1937, N 1.

**Димитров**, 1995 - Димитров, Ст. Гагаузкият проблем. - В: Българите в Северното причерноморие. Т. 4, В. Търново, 1995, 147-168.

**Елчинова**, 1997 - Елчинова, М. Моделиране на етничния образ в ситуация на преход. В: Преходът през погледа на социалните науки, С., 1997.

**Живков**, 1994 - Живков, Т. Ив. Етничният синдром. С., 1994.

**Живков**, 2000 - Живков, Т. Ив. Увод в етнологията. Пловдив.

**Иванова**, 1996 - Иванова, М. "Феноменът" гагаузи: защо изглежда необичайно да си едновременно тюркоезичен и правосла-

вен? Доклад на Годишна конференция на ААЕФ "Онгъл" - София, 1995. Резюме. - В: Фолклор и конфесия, С., 1997.

**Манов**, 1938 - Манов, А. Потеклото на гагаузите. Техните обичаи и нрави в две части. Варна, 1938.

**Маринов**, 1964 - Маринов, В. По въпроса за произхода на гагаузите в България. - В: Сборник в чест на Йордан Захариев. С., 1964.

**Матеева**, 1998 - Матеева, В. За билингвизма на гагаузите във всекидневната култура. - Български фолклор, 1998, N 3, 43-52.

**Матеева**, 1999 - Матеева, В. Поглед върху етноложките изследвания за фолклора на гагаузите. - Български фолклор, 1999, N 1-2, 103-104.

**Матеева**, 2000 - Матеева, В. Образи и представи за гагаузите. - Българска етнология, 2000, N 1.

**Ников**, 1934 - Ников, П. Българското Възраждане във Варна и Варненско. С., 1934.

Резултати от преброяването на населението. Т.1. Демографски характеристики. С., 1994.

Резултати от преброяването на населението. Демографски и социално-икономически характеристики. Т. 1-9. С., 1994.

**Стаменова**, 1998 - Стаменова, Ж. Гагаузи. - В: Общности и идентичности в България. С., 1998, 190-206.

**Стаменова**, 2000 - Стаменова, Ж. Гагаузи. Проучвания и обща характеристика. - Българска етнология, 2000, N 1.

## Бележки

1 Интервю на Ж. Стаменова, 1998 г., с. Генерал Кантарджиево, с мъж, роден 1925 г.

2 Интервю на В. Матеева, юли 1996 г., с Горичане, Варненска област, с жена, родена 1915 г. в с. Горичане.

3 Интервю на М. Борисова, 1997 г., с жена, родена 1967 г. във Варна, длъжностно лице в ЕООД "Обреди" - Варна.

# Българинът през погледа на поляците - стереотипи и среща на култури

**Катя Михайлова**
Институт за фолклор, БАН

Етническият стереотип за българина в настоящата разработка е представен чрез анкетирането на поляци, постоянно живеещи у нас. Полската общност в България наброява около 2000 души, населяващи предимно големите градове - София, Варна, Бургас, Пловдив, по-малко техни представители има в Русе, Велико Търново, Добрич, Стара Загора и др. Поляците в България имат ясно изразено етническо самосъзнание, интегрирани са към своята етническа общност и изявяват културната си и религиозна идентичност. Българските поляци имат свои културно-просветни организации, издават културно-информационни бюлетини за общността, провеждат различни културни мероприятия, имат младежки театрални състави в София и Пловдив, организират курсове по полски език за полските деца в различни градове, а в София и Варна имат и полско средно училище, за тях се отслужват служби на полски език в католическите църкви в София и Варна, редовно отбелязват полските национални празници, спазват религиозните ритуали и полските традиции по време на календарните празници, поддържат родния език в семейната си среда на смесени полско-български бракове и др. Сред членовете на тази общност има потомци на по-стари заселници от времето на Втората световна война, от началото на века и дори от втората половина на XIX в. след потушаването на национално-освободителните въстания за независимостта на Полша през 1848 и

1864 г. В съвременната българска "Полония"[1] доминират обаче представителите на т.нар. емиграция от любов (*emigracja sercowa, emigracja z miłości* - **Dohnke**, 1989; **Kaczmarek**, 1993:87). В нея влизат предимно жени, запознали се със съпрузите си българи на българското Черноморие и сключили т.нар. плажни бракове (*małżeństwa plażowe* - **Wolak**, 1989), както и запознатите се по време на следването си в България или Полша и заселили се в България главно от 60-те до 80-те години на XX в.

За настоящото изследване са анкетирани 40 представители на тази най-характерна част от съвременната полска колония в България. Те почти всички са с висше образование и имат представителни професии: учител, редактор, хидроинженер, музеен работник, фармацевт, екскурзовод, бизнесмен, икономист, педагог. Анкетите са направени през периода 1996-1998 г. Анкетираните са от Варна и София, където в момента живеят най-много поляци. Те са избрани по критерия за постоянно пребиваване в България повече от 10 години.

За съставянето на стереотипа за българина сред поляците в България са послужили главно три типа текстове. Първият тип са езикови формули, близки до клишетата, получени по "метода на свободните асоциации" и "метода на генериране на отличителните черти", използвани в психологията (**Maciątek**, **Kurcz**, 1992:209). По метода на свободните асоциации анкетираният трябва да каже първата дума, която му дойде наум, след като чуе етническото название "българин". По метода на генериране на отличителните черти анкетираният трябва да изброи всички черти, които той смята за типични за българина. Независимо че при използването на тези методи в психологията 20-процентната повторяемост при анкетираните се смята за достатъчна за приемане на дадена черта за съставна част на етническия стереотип на изследваната народност (вж. **Maciątek, Kurcz**, 1992:209), в настоящата разработка е приета 60% граница на повторяемост. За някои черти, характеризиращи българина според поля-

ците, на практика се е получила 90% и дори 100% повторяемост.

Вторият тип текстове, използвани в изложението, са автобиографичните разкази на анкетираните, особено ценни както при културно-антропологичния, така и при социално-психологичния подход към темата. В тези текстове е акцентирано на срещата, а в някои случаи и на сблъсъка на двете култури - полската и българската - във всекидневието. Те подкрепят тезата, застъпена от някои социолози и социални психолози напоследък, за отражението в известна степен на действителността от стереотипите и за промяната им от личния опит (**Kapiszewski**, 1977:52-54; **Kępiński**, 1990:9; **Bokszański**, 1994). Отчитането на автобиографичните разкази е необходимо, тъй като някои от анкетираните поляци не назовават директно стереотипа за българина в кратка езикова формула, а предпочитат да отговарят опосредствено, иносказателно, като разказват конкретна житейска случка. Това може да се дължи на различни причини. Една от тях е най-вероятно желанието да се направи по-убедително едно наблюдение, като се подкрепи с факти и се оцвети експресивно, вместо да се определя само с няколко думи. За анкетирания конкретното назоваване на определено наблюдение може да се окаже понякога неточно, бедно или недостатъчно за охарактеризиране на етническия образ на "другия" в сравнение с далеч по-богатата преживяна от него житейска ситуация. Някои социолози отдават неназоваването на етническите стереотипи директно в тяхната "основна форма" на "специфична комуникационна стратегия", основаваща се на въздържане в разговора от неприети широко в обществото категорични обобщения и силно обагрени предразсъдъци (вж. **Weiland**, 1991:115; **Bokszański**, 1994:61). Това се отнася предимно за негативните стереотипи. В случая то може да се дължи не на последно място и на българската етническа принадлежност на анкетиращия.

Третият тип текстове са някои пословици, поговорки, приказки и други български фолклорни форми, които спо-

ред анкетирания най-добре охарактеризират българската душевност. Тези български културни кодове, погледнати отвън и пречупени през полското съзнание, опосредствено също определят стереотипа за българина сред поляците.

Съдържанието на етническия стереотип за българина се изгражда от отделните определения за всекидневната, за празничната му култура и за обществените му отношения. Стереотипните представи за всекидневната и празничната култура на българина сред поляците в България бяха разгледани в друга публикация (**Михайлова**, 1999). Тук ще се спра на стереотипа за обществените му отношения.

За анкетираните от мен поляци основната стереотипна представа, с която са свързвали България преди идването си тук за първи път, е Ориент и Изток. Този стереотип се запазва и след идването им в България и той се основава на автопредставата за Полша като за Европа и Запад. Поначало особеност на всеки етнически стереотип е, че се изгражда въз основа на опозицията свой - чужд, като оценката за "чуждия" етнос винаги включва и оценка за своята етническа общност. При формирането на етническия стереотип за "другия" въз основа на автостереотипа, последният винаги е идеализиран и митологизиран, за да може да се противопостави на стереотипа на "чуждия" етнос, който по-често е негативен. За потвърждаване на стереотипа за България като за ориенталска страна се привежда и наблюдението за по-бавното и мудно темпо, с което тече времето тук, за спокойствието и протакането на българина, за тъй често чуваното навсякъде във всекидневните отношения "чакай малко": "При българина всичко е по-бавно, но това е неговият характер, иначе няма да е българин." (Д. Ф.) "Българите все закъсняват. Я пет, я петнайсет минути." (Е. А.) Тази черта се оценява като негативна, тя се свързва с неточност, неакуратност, некоректност.

Стереотипът за българите като ориенталци се е вкоренил в съзнанието на поляка, живеещ в Полша, не на последно място и от полската публицистична и научно-популярна

литература за България и българите от края на XIX и началото на XX в. След Освобождението на България до Първата световна война в страната се установяват за постоянно поляци, които вземат дейно участие в изграждането на различни сфери от живота на независима България. Тяхната дейност у нас е много по-слабо проучена в сравнение с приноса на чешката или руската интелигенция през този период (Kaczmarek, 1989; **Kaczmarek**, 1993). По това време се появяват и първите по-цялостни полски публикации за народопсихологията на българина (**Grzegorzewski**, 1883, 1886, 1900; Holubowicz, 1885; **Grabowski**, 1889; **Kozicki**, 1910). Като се има предвид, че преди тези публикации полският читател знае твърде малко или почти нищо за българите като народ, може да се предполага, че изграденият от тях стереотип е доста траен и продължава да функционира в периода между двете войни и по-късно. Българинът е показан като носител в голяма степен на ориенталски черти в характера си, като на него отново е погледнато през призмата на автостереотипа за поляка като западноевропеец, носител на по-висока, по-"елегантна" и по-"аристократична" култура (**Kozicki**, 1910:30-31; **Grzegorzewski**, 1900:87).

В стереотипните представи за обществените отношения на българите сред анкетираните от мен поляци през 90-те години на XX в. на първо място се поставя отношението към властта. Оценката на това отношение на българите се изразява с думите "подчинение", "безропотност", "послушание": "Тази природа на българина е била оформена толкова векове насам в пълно подчинение и това е такъв залог, който вероятно дълго ще остане. Българинът много лесно се примирява, стои си и чака, търпеливо чака." (Я. М.) "При българите турското робство влияе - потиснатост, съгласяват се с всичко сякаш нямат собствено мнение." (А. И.)

От друга страна, отношението на българина към властта се определя с думите: "недоверие", "отрицание", "критикарство". На това недоверие към всяка власт, на този "дух на отрицание у българина" (**Шейтанов**, 1933) като особеност

на българския манталитет, формиран от историческото минало, обръщат внимание и поляци, писали за България и българите през 30-те години на XX в. (**Gołąbek**, 1937:12). Анкетираните от мен през 90-те години определят тази черта на българския характер по следния начин: "Основна разлика между българина и поляка е, че българинът поначало от една страна критикува властта, каквато и да е политическа, все маскари и все критикува. Обаче от друга страна, очаква именно тази власт всичко да му оправи, чака така наготово да дойде някой от властта да му оправи положението. Докато поляци[те] в това отношение са по принцип винаги в опозиция, но в опозиция такава, дейна, нали, че наистина си искат своето. Полякът просто поставя властта [на място - бел. К.М.], принуждава я да му свърши това, което иска, защото смята, че му се полага и смее да си го поиска. Докато българинът всеки се оплаква, оплаква, ама в крайна сметка никой нищо не прави... Хората в България не знаят да си искат, те знаят само да се оплакват и да чакат, като че ли някой Господ ще им чуе оплакванията и с едно кимване на ръка ще оправи нещата. Е, туй е, което ме дразни още тук и не знам, това не е вече свързано с поколенията, щото и при младите е същото. Това е вече национална черта, която действително е различна от други народи." (Б. Д.) Стереотипът за пасивността и примиренческия дух на българина е изграден най-вече от наблюдения върху поведението му по време на комунистическия режим. Като единствен пример за неподчинение на властта и отстояване на правата си от всички анкетирани поляци се посочват гражданските протести през зимата на 1996/1997 г. Той обаче не променя стереотипа за примиряващия се българин. Примери в подкрепа на този стереотип се дават и от всекидневието: безропотно чакане по спирките при нередовен график на превозни средства, примирение от лошото обслужване в държавните учреждения, магазините, ресторантите и др. На примиренческия дух на българина се противопоставя автостереотипът за поляка, охарактеризиран най-често с думите: "борбен", "свободолюбив",

"не се подчинява", "горд". Този автостереотип се основава на националния мит за поляка рицар, въстаник, член на "Солидарност", борец срещу комунистическия режим. Етническият автообраз се идеализира въз основа на полската история, литература и изкуство най-вече от последните две столетия, в което се проявява една от най-съществените особености на стереотипа изобщо - неговата историческа обусловеност, връзката му с националните митове и с традицията.

Опростеният, генерализиран и най-често повтарящ се образ на българина в полската публицистична литература от XIX-XX в. е на рационалист, предимно със селски произход, интересуващ се най-вече от материалното си благосъстояние, за разлика от поляка романтик, благородник, шляхтич, борещ се за духовни ценности (**Wierzbicka**, 1980:46). Този стереотип е доста траен и днес. Той е формулиран по следния красноречив начин от една от анкетираните: "Аз съм възпитана в подвизите на Пан Володиовски[2], който за дадената дума е умирал, а не в хитрините на Хитър Петър." (Г. В.)

Рядко някой от анкетираните поляци в България посочва, обаче, стереотипа на поляка псевдотурист, занимаващ се с търговия на дребно по черноморските ни плажове, който стереотип се е утвърдил сред една голяма част от българското общество, независимо от вече отшумялото явление и явните промени, настъпили в полската действителност. Този стереотип за поляка хитър търговец с негативен оттенък е силно вкоренен и в унгарското, чешкото и източногерманското общество от близкото минало и до днес - дори в момента откритите пазари в Унгария, на които се продават дрехи и домакински уреди от търговци от различни националности и вече далеч не само от поляци и даже много по-малко от поляци, се наричат "полски пазари" (**Reiman**, 1995:67-68). От друга страна, както анкетираните поляци в България през 90-те години на XX в., така и полските публицисти, писали за народопсихологията на българина в края на XIX и първите десетилетия на XX в., с много малки изключения не отчитат героизма и патриотизма на българските хайдути, въс-

таници, революционери и други борци за национална свобода, особено през Възраждането. Този феномен произтича от необходимостта на поляка да идеализира собствения образ и тук се проявява най-характерната особеност при формирането на стереотипа - примитивизирането на действителността и понякога дори разминаване с фактите.

С изтъкнатата по-горе специфика на стереотипа се обяснява донякъде и утвърдената представа сред поляците в България за българите като за "неголеми патриоти", за "локални патриоти", "патриоти само за себе си, за своето семейство, за своята къщичка, своята градинка, дори не може да се каже за един и същи град, а само за своето малко парче." (И. В., Б. С.) На този по-особен вид патриотизъм у българина са обръщали внимание и поляци, живели у нас и писали за България и българите през 20-те и 30-те години на XX в.: "Не е изключено българите да се отличават с голям патриотизъм. Това не е обаче колективен патриотизъм, официален патриотизъм, а е някакъв инстинктивен патриотизъм, разбиран като гореща любов към своето семейство и имущество, като ненарушимо обичайно морално право" (**Gołąbek**, 1929:62). "Любов към родината, но разбирана не абстрактно... Тя произтича от любовта към земята, към своя имот и семейство, т.е. има практически характер" (**Gołąbek**, 1937:24). На утвърдената стереотипна представа "българите виждат първо личния интерес, а не интереса на страната" (Б. С.), поляците в България през 90-те години на XX в. противопоставят автостереотипа на поляка голям патриот, привързан силно към своята държава и народ: "Ние поляците сме по-сплотени, особено когато става нещо, всеки си знае, че е поляк, където и да се намира по света." (И. В.) Към този автостереотип се включват и черти като способност за обединение на нацията в трудни за родината моменти, жертвоготовност в името на свободата на отечеството, взаимопомощта и др. Примерите в подкрепа на тези твърдения в анкетите са от обединените усилия на полската емиграция по времето на разделението на Полша между Австро-Унгария, Прусия и Русия; от

съпротивата на Армия Крайова по време и след Втората световна война; от дейността на полските десиденти и "Солидарност" по време на комунистическия режим; от обединението на нацията за благотворителни акции по време на големите наводнения в Югозападна Полша през лятото на 1997 г. и др.

Чертите, характеризиращи от тази гледна точка българина според анкетираните от мен поляци в България са: липса на доверие един към друг (наличие на доверие се отчита само между роднини); разединение в трудни за страната моменти; неспособност да се мисли за общото добро и стремеж за осигуряване първо на личното благополучие; затвореност в себе си и в собственото семейство; индивидуализъм: "Ето сега не е мирно в съседната държава, може да се случи нещо лошо. Как би реагирал обикновен българин? Какво би правил? Да спасява себе си? Или да спасява общото? Българинът първо би помислил за себе си." (И. В.) В това отношение етническият стереотип за българина сред поляците е доста устойчив. През 1937 г. Юзеф Голомбек пише в изследването си "Душата на българския народ": "Ако става въпрос за обществения живот, българинът, който е практичен по природа, не обича общите дейности, обратно, той е индивидуалист, не го привлича общото дело, не се пали от колективизма, от което произлиза, че съвсем не се вслушва в радикални лозунги, предвещаващи щастие след смяната на досегашния строй с друг. Благодарение на този начин на мислене българинът не обича да се меси в обществените дела, желае да се занимава само със себе си и... не е склонен да помага без нужда на другите... Всякакъв вид лозунги за общото щастие са за него по-скоро фикция, в която не съзира щастие за себе си и своето семейство" (**Gołąbek**, 1937:20).

Липсата на солидарност между хората и недоверието един към друг извън семейството или рода се обяснява от поляците и с едно от най-характерните според тях отрицателни качества на българина - завистта: "Вече толкова години не можах да разбера тази българска поговорка: "Не е важ-

но на мен да ми е добре, важно на Вуте да му е зле." (Г. В.
"При поляци и други нации има завист, всеки гледа даже
както се казва, през трупове да стигне до неговото, но прос-
то, защото иска своята полза, но така "безкористно" да иска
лошото на другия, хем той да няма никаква полза от това, ей
това го няма." (Б. Д.) "Когато някой има голяма инициатива
и прави нещо хубаво и успява да го направи и то, не дай си
Боже, да печели от тази работа, веднага ще му направят смет-
ка колко печели, защо го прави, защо печели толкова, сигур-
но не е честно, не е редно... И вместо да вземат пример от
този човек и те да правят като него, ще направят всичко въз-
можно, той да се провали. Щом аз не мога, защо той ще го
прави!" (А. И.)

В нежеланието на българина да действа за общото добро поляците виждат причината за някои неуредици не само в българския обществено-политически живот, но и на по-ниско битово равнище: "Важно е, че аз съм добре и моето семейство е добре, другите там да се оправят. Тези неща се проявяват дори на такива места като в един вход, защото българите не могат да мислят общо, а само до вратата, за себе си. Българинът е чист само в собствения си апартамент, до вратата... Един сантиметър зад прага, там е вече мръсотия. Всеки е собственик на своето жилище и вече не го интересува какво става с това стълбище, че някой трябва да се погрижи и за тези общи части. Няма го това общо мислене, че това е наше, общо, че можем да направим нещо полезно заедно." (А. И.) С тази особеност на мисленето на българина "всеки за себе си" се обяснява от поляците в България и мръсотията по улиците на уж "нашия" град, и преждането по опашките, и неуслужливостта на чиновниците в държавните учреждения, и масовото използване на "връзки" във всички области на обществения живот: "А тез опашки направо ме вбесяват. Ами то не е опашка, а четириглава змия. На четири места наредени, всички се тъпчат. И туй неуважение спрямо другите - един човек да изпревари, но да бъде пред него или да се набута, щото има връзки. Понякога мо-

же и аз да имам връзки, но не ги използвам, стоя си, чакам си... Еми, не можеш ли да стоиш един зад друг?! Не знам, ходили ли сте в Полша? Нарежда ли се опашка за нещо, ама е един зад друг, няма двойна, няма тройна. Може да бъде километър, но е един зад друг. Няма такива опашки като тук. И по спирки чакат на автобус, но чакат всеки един зад друг, никой не се изпреварва. На таксита също. А тука аз едно време никога не можех да хвана такси. Едно време като имаше колонки, е, туй беше жив тормоз! Как може тъй, аз стоя и чакам, тъкмо ми пристига таксито, буф някой пред мене. Ама нито е стоял, нито нищо, ама а отиди, разправяй се с такъв, веднага ще те напсува и толкоз. Въпреки че сега много се променя, в Полша е нямало и няма такива неща! (А. Н.) "И друго - в България сякаш клиентът е в услуга на администрацията, а не обратно. Винаги ме дразни тук, като отивам да уреждам нещо и наближавам едно гише - госпожата си стои, чете, нещо там прави или преструва се, че прави, но не ти обръща абсолютно никакво внимание. Аз идвам 10 минути преди 10 часа, на мене не ми се обръща внимание и изведнъж в 10 часа - сопва се, че тя почива. И то е на много места, навсякъде. Може дотогава и да е почивала, но в 10 часа, понеже ѝ се полага, тя трябва да си почива. В Полша аз работих в пенсионно, като информирах, ако някой се интересува от законите, от измененията, да му изчисля пенсията, да му кажа какви документи трябва да внесе, един вид информация. Аз не можех да си разреша да седя, когато пред мен стои един седемдесетгодишен. Аз винаги бях на крак, така ни учеше нашият директор, че ние сме за тези хора и беше абсолютно невъзможно аз за някого да не бъда там, и винаги той за мене беше прав. Той може да не е бил прав в момента, но така е, че клиентът, този, който идва да си урежда нещо, той винаги е прав. В Полша някъде даже стои написано: "Клиентът винаги има право" (*Klient ma zawsze racje*). Така е и в магазини, и в учреждения, и на много места. Това е нещо, което винаги е подчертавано. Това е сложено до самата каса и като каже клиентът, че нещо е купил, но е разва-

лено, трябва да му се върнат парите. А в България ще го напсуват най-напред, ще го наругаят и естествено нищо няма да му върнат. И затова казвам: "Не искам нищо да уреждам в никакво учреждение. Трябва ли да ходя, аз се разболявам, изприщвам се, предпочитам да се разболея, но да не отида. Обикновено мъжа ми карам: "Виж сега, ти си българин, търпелив си, отивай да се разправяш, да се редиш на опашки..." (А. Н.)

Стереотипната представа за малокултурието на българина, непрекъснато обогатявана и доразвивана от личния опит на анкетираните през 90-те години, се обяснява и в полската публицистична литература от 20-те и 30-те години на XX в. с по-примитивната селска култура на българското общество. Отново тази представа за българина е изградена върху автопредставата за по-висшата шляхтишка култура на полското общество (вж. **Wierzbicka**, 1980:46, 51).

Стереотипът за българите, действащи на принципа "всеки само за себе си и до вратата" се обяснява пак с историческото им минало: "Може би това е пак от турското робство, когато българите се затваряли зад дуварите. Тогава по-добре било да си живееш в собствената къща, турчин да не вижда какво правиш." (Д. Ф.) Тези впечатления се пренасят по асоциативен път и върху съвременното българско общество най-вече от периода на комунистическия режим. То се определя като затворено за модерния западен свят, за разлика от доста по-отвореното полско общество.

Освен етническият стереотип за българина ориенталец, който обикновено е с негативен оттенък, сред поляците в България е разпространен, макар и в по-малка степен, и стереотипът за българина славянин. Той е изцяло положителен. Обобщената представа за българите от тази гледна точка е като за много гостоприемни, сърдечни, топли, открити. В някои отношения на тях дори се дава предимство в сравнение с поляците: "Българите са по-отворени, поляците са по-затворени. Поляк няма веднага да си отвори душата, трябва да мине доста време, за да каже за себе си." (И. В.)

За една от най-положителните черти на българина се посочва неговата доброжелателност и толерантност към чужденците, която в някои моменти се определя дори като даване на предпочитание на чуждата култура пред своята: "В България това е интересно, че чужденците се приемаха с отворени обятия. Даже повече, отколкото трябваше. Някак си по-сърдечно даже и от своите."(Г. В.) Полските снахи в България споделят, че като се изключат свекървите (и то не във всички случаи), те са приемани обикновено много добре - и от приятелите на съпрузите им, и от съседите, и от колегите. Доброто отношение към чужденците е посочено като положително качество на българина и от полските автори, писали за България през 30-те години на XX в.: "Ако става въпрос за отношението на българите към чужденците, то то е необикновено любезно и сърдечно... Разговорът с чужденеца се води главно за българското отечество, при което никога не се забелязва някаква сянка от шовинизъм или национална гордост, обратно - прекалена скромност заедно с голяма простота и откритост... Българите, смятайки се за неголям народ, по-скоро проявяват склонност към омаловажаване на своите родни ценности за сметка на ценностите, срещащи се у другите народи." (**Gołąbek**, 1937:39-40.) Обратно на тази стереотипна представа за българина някои полски автори обръщат внимание на проявите на "силна враждебност" на поляка спрямо чужденците и дори на ксенофобия в различни периоди от полската история.[3] Други автори изтъкват, че ако полякът дарява с уважение чужденеца, то е тогава, когато го възприема като "по-висш цивилизационно" и при това "духовно свързан" със Запада (**Wierzbicka**, 1980:47).

Съзнанието за собственото етническо превъзходство отсъства у българина и тази скромност е оценявана от поляците в някои случаи като признак за липса на национално самочувствие: "... българите предпочитат някой чужденец да забележи техните качества, отколкото те да се натрапват с тях на чужденеца, както това се случва у някои народи, също славянски" (**Gołąbek**, 1937:41). Прекалената скромност,

схващана като неувереност в собствените сили, е черта, проявяваща се сред българите и в отношенията им със своите: "...виждам колеги приятели много умни, много способни, но те нямат никакво самочувствие и вместо тях най-простите с нахалството си се издигат и стъпват на местата, където изобщо не им е мястото. В Полша трудно вирее един некадърник, докато в България това е просто правило, особено напоследък..." (Г. В.) Повечето от анкетираните от мен поляци оценяват българите като ученолюбиви, любознателни и образовани. Същевременно някои от тях посочват съчетанието на тези качества често пъти с липса на самочувствие и воля за самодоказване, със своего рода примирение ("ние това си заслужаваме"), със силна доза скептицизъм и дори песимизъм. В това отношение автостереотипът за поляка е съставен от точно противоположните качества: самочувствие, увереност, оптимизъм (*optymista, czyli Polak*, вж. **Kolbuszewska**, 1997).

В заключение може да се каже, че етническият стереотип за българина сред поляците в България, независимо от съдържащите се в него отрицателни определения, по-рядко се характеризира с негативна емоционална оценка. Това се дължи на факта, че негативната оценка за българите не е обусловена от конфликти с поляците нито по време на общо историческо минало, нито при междусъседски отношения, както е при изцяло негативния стереотип за руснака например. Макар че някои от поляците преживяват по-скоро "сблъсък", а не "среща" с българския бит и всекидневна култура, все пак този "сблъсък" не прераства в "конфликт", тъй като в случая етнически "чуждият" българин не може да се идентифицира с врага. При изграждане на стереотипа за българина не се набляга толкова на отрицателните му качества, които дори не винаги отговарят на действителността. Много по-важно в случая е, че се изтъква и идеализира собственият стереотип на поляка, видян през призмата на българската идентичност. Вглеждането в "чуждия" етнос често помага за дооценяването на собствения етнос, особено когато той е зад граница в чуждоетнична среда.

## Литература


**Михайлова, 1999** - Михайлова, К. Етническият стереотип за българина сред поляците, живеещи в България. - Български фолклор, № 1-2, 58-70.

**Шейтанов, 1933** - Шейтанов, Н. Духът на отрицание у българина. - Философски преглед, № 2, 128-141.

**Bokszański, 1994** - Bokszański, Z. Stereotypy a potoczne wyobrażenia narodów i grup etnicznych. - Kultura i Społeczeństwo, ą 2, 53-64.

**Dohnke, B. 1989** - Dohnke, B. Sercowa Polonia. - Gazeta Poznańska, ą 297, 22.XII.1989.

**Gołąbek, 1929** - Gołąbek, J. Bułgaria i Bułgarzy. - Ruch Słowiański, r. 2, 56-64.

**Gołąbek, 1937** - Gołąbek, J. Dusza narodu bułgarskiego. Warszawa (Biblioteka Słowiańska, seria 1, ą 4).

**Grabowski, 1889** - Grabowski, B. Bułgaria i Bułgarowie. Warszawa.

**Grzegorzewski, 1883** - Grzegorzewski, J. Spółczesna Bułgaria. Kraków.

**Grzegorzewski, 1886** - Grzegorzewski, J. Kontrasty bułgarskie. Lwów.

**Grzegorzewski, 1900** - Grzegorzewski, J. Rok przewrotów (Bułgaria 1885/86). Lwów.

**Holubowicz, 1885** - Holubowicz, J. Bułgaria. Jej przeszłość dziejowa i jej obecne narodowe i religijne odrodzenie. Kraków.

**Kaczmarek, 1989** - Kaczmarek, U. Wkład Polonii w rozwój ziem bułgarskich. - Przegłťd Polonijny, z. 2 (52), 79-91.

**Kaczmarek, 1993** - Kaczmarek, U. Dzieje Polaków na ziemiach bułgarskich. Poznań.

**Kapiszewski, 1977** - Kapiszewski, A. Stereotyp Amerykanów polskiego pochodzenia. Wrocław.

**Kępiński, 1990** - Kępiński, A. Lach i Moskal. Z dziejów stereotypu. Warszawa - Kraków.

**Kolbuszewska, 1997** - Kolbuszewska, D. Optymista, czyli Polak. - Gazeta Wyborcza, 7.II.1997, dodatek "Gazeta Wielkopolska".

**Kozicki, 1910** - Kozicki, S. Bułgaria współczesna. Warszawa.

**Maciątek, J., I. Kurcz, 1992** - Maciątek, J., I. Kurcz. Stereotypy różnych narodowości występujĭce u dorosłych Polaków. Doniesienie z badań pilotażowych. - In: Stereotypy i uprzedzenia. Pod red. Z. Chlewińskiego i I. Kurcz. Warszawa, Instytut Psychologii PAN (Kolokwia Psychologiczne, t. 1), 199-215.

**Reiman**, 1995 - Reiman, J. Węgierskie postrzeganie Polaków w latach osiemdziesiątych. - In: Narody i stereotypy. Pod red. T. Walas. Kraków, 63-69.

**Weiland**, 1991 - Weiland, A. P. Obrazy grup społecznych. Studium metodologiczne. Warszawa, Instytut Filozofii i Socjologii PAN.

**Wierzbicka**, 1980 - Wierzbicka, K. Stereotyp Bułgara w Polsce w końcu XIX i w pierwszych dziesięcioleciach XX wieku. - Studia z dziejów ZSRR i Europy Środkowej. T. 16. Wrocław - Warszawa - Kraków - Gdańsk, 27-53.

**Wolak**, 1989 - Wolak, R. Pod egidą polskiego króla (Od naszego korespondenta z Sofii). - Sztandar Ludu, ą 21, 21.V.1989.

## Цитирани информатори

А. И. - Алиция Червенец Иванова, род. 1964 г. в Познан, от 1989 г. във Варна, висше образование - руска филология, преводач в Полското консулство във Варна.

А. Н. - Анита Качмарек Николова, род. 1945 г. в Лодз, от 1967 г. във Варна, средно образование, екскурзовод.

Б. Д. - Барбара Межейевска Димитрова, род. 1955 г. във Вроцлав, висше образование - икономика и организация на туризма във ВИНС - Варна, от 1982 г. постоянно във Варна, счетоводител.

Б. С. - Барбара-Елжбета Банка Стоянова, род. 1941 г. във Варшава, от 1969 г. във Варна, средно образование, екскурзовод, търговски представител.

Г. В. - Гражина Конечна Вълканова, род. 1947 г. в Олщин, от 1971 г. във Варна, висше образование, хидроинженер.

Д. Ф. - Данута Лучак Филчева, род. 1944 г. в Пабианице, от 1967 г. във Варна, висше образование - българска филология, завеждала Полската редакция на Радио Варна, преподавател по полски език.

Е. А. - Елжбета Буковска Алексиева, род. 1915 г. в Чешин, от 1938 г. във Варна, висше образование - външна търговия, домакиня.

И. В. - Илона-Марта Беднарска Вълканова, род. 1936 г. в Лодз, от 1979 г. във Варна, висше образование, фармацевт.

Я. М. - Ядвига Волска Манолова, род. 1940 г. в Лвов, от 1947 г. във Вроцлав, от 1979 г. във Варна, висше образование - полска филология, редактор в Полската редакция в Радио Варна, преподавател по полски език.

## Бележки

1 С термина *Полония* се означават събирателно всички поляци, живеещи в чужбина.

2 Пан Володиовски - герой от трилогията на Хенрих Сенкевич "С огън и меч" "Потоп" и "Пан Володиовски", станал символ на борбата на полската шляхта срещу чуждия нашественик през XVII в.

3 Вж. различни примери от статиите в сборника Swojskość i cudzoziemszczyzna w dziejach kultury polskiej. Warszawa, 1973.

# Образи на миграционната другост

**Владимир Пенчев**
Институт за фолклор, БАН

"Всяка втора майка гони децата си в чужбина" - огласи тези дни на първата си страница един български вестник направеното социологическо проучване. Думата ни тук обаче няма да е за условията, в които живеем и които предизвикват подобни обществени нагласи. Няма да е и за миграцията като явление. Всъщност, във времето на все по-разгръщаща се глобализация, на все по-отчетлив преход (поне в Европа) към асоциационни структури, вещаещи може би дори залеза на държавата, миграцията вероятно все повече ще губи от досегашната си семантика. Та затова тук думата ще бъде по-скоро за онези процеси на самоосъзнаване на другостта[1], които вече са налице сред миграционни общности, битуващи в чуждоетнична среда; за формулирането на тази другост и за нейните словесни образи.

Спрял се бях на друго място[2] по-подробно на въпроса за типовете етнични общности в чуждоетнична среда, затова тук ще си спестя разсъжденията в тази посока. Не мога да не отбележа обаче, че механизмите на формиране на някои от тези общности са тъкмо миграционни. И този факт по специфичен начин се подписва върху тяхното по-нататъшно битие. Така например етничната диаспора (етнодиаспората) има задължително миграционен произход, независимо дали причините, породили миграцията, са от социален, икономически, политически или някакъв друг характер. Този тип общност се изгражда и развива съвсем целенасочено за живот в другоетнично обкръжение. Затова и много по-еластични (и дори лабилни) са структурните му темели, много по-чув-

ствителни са идентификационните му маркери, много поразгърнати са възможностите му за интеретнични взаимодействия. Също както етноанклава обаче (т.е. онзи тип общност, който е продукт на изорани социетарни синори върху етничното землище на един етнос, който представлява откъсната чрез държавна граница част от цялото, прекъснала естествения си развой и започнала да изгражда нова структура - като общност в чуждоетнична среда с всичките ѝ присъщи идентификационни маркери), етнодиаспората е компактна, тя е продукт на масова миграция. Именно това позволява много скоро на новоусвоеното пространство (защото тя притежава територия, която осмисля като "своя") да се възстановят присъщите на всяка етнична общност селищна и институционална организация и да започнат те пълнокръвно да функционират.

Обикновено етнодиаспората се отъждествява с един друг тип етнична общност в чуждоетнична среда - етничната дисперсия (етнодисперсията), именно заради миграционния ѝ характер, но в случая не се отчитат редица типологични по своята същност характеристики, които задвижват съвсем различни механизми за нейното формиране и битие. Генезисът на етнодисперсията (от лат. *dispersio* - разпръсване, разсейване) несъмнено е свързан с миграционни движения от (най-вече) икономически и политически (ала и матримониални и др. подобни) подбуди, като миграцията може да бъде и групова, и единична. Тя (общността) обаче не е продукт на компактно заселничество и не формира селищни структури. Тя не притежава "своя" територия, а е разсеяна върху цялата територия на държавата. Въпреки че задължително изгражда свои общностни институции, които при това обикновено са доста действени, етнодисперсията рядко присъства в общественото съзнание в държавата-приемник като етничен субект, още повече че тя априорно възприема и се подчинява на съществуващите там обществени и административни структури. Общностните връзки в една такава общност са лабилни (най-вече заради акомпактността), но осигуряват

онова достатъчно равнище, което е потребно за нейното самовъзпроизводство. Може би затова усилията ѝ са насочени единствено към афиширане на етнокултурна самоличност, а претенциите ѝ могат да стигнат максимално до някакви форми на културна и конфесионална автономия.

Съществените в случая е, че и при двата типа (а несъмнено битуват и смесени, и подтипове) се разгръщат наглед странни, противоречащи си и дори взаимоизключващи се процеси на формулиране на идентичността и респ. другостта. От една страна е налице усилие за приобщаване към етнокултурните и етносоциалните параметри на приемащата общност. Характерното тук е, че става дума за усилия, които са индивидуални; те се упражняват съвсем целенасочено от отделните членове на общността и затова на практика изключват афиширането на общо съзнание за групова идентичност. Казано с други думи, всеки се "спасява" поединично. Подобно мотивирано поведение си има своите оправдания и обяснения. Вероятно на моменти те звучат конформистки дори на самите индивиди, но несъмнено улесняват "разтварянето" им (а още повече - на следващите генерации) в чуждоетничната среда. Следователно тук другостта съзнателно се потиска от собствените си носители, деформулира се като такава и се извайват жалоните на една изкуствена не-другост, на принадлежност към общността-приемник. Това се извършва чрез индивидуални намеси в областта и на фундаменталното, и на социетарното[3] - смяна на имена и фамилии, възприемане на чужда обредност, придобиване на чуждо поданство и т.н.

Може да изглежда парадоксално, но същите тези членове на миграционни общности продължават същевременно да носят съзнанието за общностна идентичност, за другостта на "своята" общност спрямо основната в съответната държава. Те участват във всевъзможни прояви, афиширащи тази другост - от родни къгове в собствените къщи, през сбирки в землячески клубове до публикуването на издания на роден език. Нещо повече, изявата на идентичността върви по

различни линии и се реализира на различни равнища - в семеен и родствен кръг, сред по-широки общностни и социални групи от всякакъв порядък, в самото общество. Специфичен щрих в тази посока е и най-често непрекъснатата пъпна връв с родината, осъществяваща се по различни начини, но почти задължително функционираща.

Характерно е обаче, че и самата общност-мащеха проявява двояко отношение към миграционната общност. От една страна (и това е имплицитно присъщо на всяка етнична общност) тя се стреми да асимилира мигрантите, да унищожи тяхната другост, да ги втъче в канавата на собствената си идентичност. Затова и радушно приема техните усилия за "разтваряне" в средата, за "размиване" на етнокултурните различия, за социетарната им стратификация като граждани на съответната държава. Нещо повече, създава редица улеснения в тази посока и ги подпомага, най-вече чрез прерогативите на държавата. Същевременно, от друга страна, особено днес (заради изведената в европейски принцип етнична толерантност) общността-мащеха целенасочено (и донякъде против собствената си природа) създава всякакви законови възможности, които реализира отново чрез държавата, за изява на етничната идентичност на миграционната общност, за подчертаване на нейната другост. Пътищата за това са специфични в отделните държави, но най-често се концентрират във финансиране дейността на съответните представителни общностни сдружения, в извеждане до официално признат език на съответния общностен етнолект, във фиксиране в етногеографското пространство на локални общностни центрове и т.н.

В крайна сметка от всичко казано става ясно, че въпреки парадоксалните си характеристики, в битуващите в чуждоетнична среда миграционни общности съществува обективно съзнанието за другост спрямо доминор-общността. И това съзнание, естествено, формулира образи на тази другост. Просто защото съзнанието само по себе си борави с редица абстракции, сред които се открояват и визиите. Образите на собст-

вената и на чуждата другост могат да бъдат извеждани по много и разнообразни начини, могат да бъдат експлицирани чрез силата на словото, картината, звука, слуха, дори обонянието ("циганите миришат"), могат да бъдат разпространявани в общественото пространство чрез всевъзможни технологии - от най-елементарните и първобитните до информационните и мултимедийните, могат накрая да бъдат формулирани като етностереотипи[6]. В конкретния случай особено показателни са словесните етнични образи, защото те не само присъстват в литературата, публицистиката, журналистиката, цитират се в многобройни авторски произведения, а оттам стават явни и четими за общественото съзнание, но и придобиват фолклорен характер, стават факт на фолклорната култура, т.е. вплитат се в етнокултурните параметри на всеки етнос. Това едва ли се нуждае от специални доказателства, първо, защото словесните фолклорни образи репродуцират опита и на собствения етнос, и на конкретната етнична общност в чуждоетнична среда, и на чуждия етнос; второ, защото се възпроизвеждат в поколенията; трето, защото се реализират във фолклорни ситуации и т.н. Поважното е, че различните словесни формули (независимо от вида им - паремии, анекдоти, кратки разкази, песни и др.) задължително отграничават собственото Аз от Аз-а на другия, задължително фиксират другостта.

Този извод успешно може да се илюстрира с примери от теренни записи сред българските общности в чешките и словашките земи и респ. сред чешката и словашката общност в българските.[7] Ще си позволя да цитирам няколко: *Чехите са също хора, но не са като нас. Има чехи, има българи. Чехите са добри хора, не са лоши. И българите са добри хора. Колкото има българи лоши, толкова има и чехи лоши. Чехите са студени към хората, не са гостоприемни като българите. Словаците са по-наши хора от чехите. Словакът е като българина - трудолюбив и работлив. Ама са си словаци, не са българи. Българите са работливи хора. И ние сме работливи, ама те са повече. Българин не ти отказва, винаги помага. От българин добро не чакай.* и т.н.

Както се вижда, словесните формули, визиращи образа на другия, са доста разнообразни и като форма, и като оценъчност, но при всички положения те се отличават с едно - фиксират другостта.

И за финал ще цитирам откъс от песен на горномитрополийските словаци:

*Hej, Bulhari, Bulhari,*
*vy ste velkí klamári -*
*oklámali ste dievča*
*za štyri cibule,*
*hoj, bôže môj!*

Ей, българи, българи,
вие сте големи лъжци -
излъгахте момичето
за четири глави лук,
ой, боже мой!

## Бележки

1 По проблема вж. още **Вл. Пенчев**, Между своечуждото и чуждосвоето. За някои проблеми на етнокултурната идентичност на "българските" чехи и "чешките" българи. В: Славянска филология. Т. 22. С., 1998, 299-310.

2 Вж. **Вл. Пенчев**, Парадоксът на (би)идентичността, или още веднъж за "българските" словаци. - Български фолклор, 1999, № 4, 17-19.

3 Позовавам се тук на вижданията на Т. Ив. Живков. Вж. подробно **Т. Ив. Живков**, Етничният синдром. С., 1994, 55-58. Вж. също **Т. Ив. Живков**, Увод в етнологията. Пловдив, 2000; До следващата запетая... С., 1999.

4 Вж. за термина отново **Вл. Пенчев**, Парадоксът..., 19-20.

5 Вж. напр. Философски речник. С., 1977, 581-582.

6 За автостереотипите вж. **Вл. Пенчев**, Аз и той (Образът на "другия" у чешките българи и българските чехи). - Práce z dějini slavistiky. Т. 18, Praha, 1997, 43-49; **Михайлова, К.** Етническият стереотип за българина сред поляците, живеещи в България. - Български фолклор, 1999, № 1-2, 58-70, и др.

7 Материалите от теренните ми изследвания се съхраняват в Архива на Института за фолклор - БАН, сигн. АИФ № 195 (с. Войводово, Врачанско), АИФ I № 203 (Прага, Бърно, Оломоуц и др.), АИФ I № 195 (с. Г. Митрополия, Подем и Бръшляница, Плевенс-

ко), АИФ I № 212 (Братислава), както и в личен архив. Част от тях са публикувани в **Побратим** (М. Моравцова, Зд. Урбан, К. Михайлова, Вл. Пенчев, В. Тодоров). Българи по чешките земи. С., 1994; Пенчев, Вл. Меморати на чешките българи.- Български фолклор, 1994, № 1, 102-110; Tempus edax rerum, или за миналото и настоящето на войводовските чехи.- В: Чехи в България. Т. 2. С., 1996, 53-76; Парадоксът на (не)битието, или за "българските" словаци.- Български фолклор, 1999, № 1-2, 71-78 и др.

# Резюмета

## Typology of the Self-images and the Images of the Other in Early Bulgarian National Mythology

**Nikolay Aretov**
Institute for Literature, Bulgarian Academy of Sciences

Every identity is build on the basis of some kind of identifying core that includes some marks of distinguishment, of continuity, codified in some kind of mythology, which could be primary and secondary. In both cases it is a complex of narratives that carries crucial knowledge and for this reason is often repeated in some conditions that are strictly regulated in space time and in ritual practice. These narratives arrange the relations of the subject of the identity with the world both in vertical and horizontal plane. This is taking place by building a structure of representations, feelings and strategies, coded in meaningful functional figures that have their precise estimation. The subject of the identity identifies and correlates with them. The analogy between the main mythical figures and the archetypes described by C. G. Jung proposes additional resources for penetration in every mythical system.

National mythology is a secondary mythology that emerges not earlier than the late 18th century. Based on the fundamental oppositions and not denying already existing Christian construct the new mythology redefines self-images and images of the other, the main figures and the narratives about them. It builds new variation of the time of the ancestors - the glory past that has its historical coordinates but is still sacral. The pantheon changes - new figures emerge, old ones gain new meaning. The figures of the Baptist and the Saint (the Heavenly Defender) remain but they obtain clear national feature. Gradually the main figure of the Founder is reshaped and is associate with the state. The group of the Heroes and Warriors increases, so do the narratives about their grate deeds and glorious victories.

Side by side with the own Heroes appear the figures of the Other and communicate in some way with one another and form a system with the figures of the own. The Other appears in several main types that have their variations: The Abductor, The Barbarian, The Religious Other, The Plotter - weak, civilized but perfidious, The Envious, The Insidious Beauty. In some cases these types and their variations represent qualities that can combine in one figure. In their essence the main figures are archetypes and they have their analogies not only in some abstract mythology but in the Bible too. The paper tries to propose one possible point of departure towards the typology of the Self-images and the images of the Other, based on some text mainly from nineteenth century.

## Alternative Symbolic Universes in Early Modern Bulgarian Society

**Dantcho Gospodinov**
Institute for Literature, Bulgarian Academy of Sciences

This paper discusses some aspects of the creating of symbolic universes as well as the conceptual devices to be held in common. It traces the relationships between alternative universes and subuniverses in early modern Bulgarian society; the relation between the process of shaping national identity and some applications of conceptual device such as therapy and negation. Overarching definitions of reality, the symbolic universes by which members of a social group interpret the world and navigate the uncertainties and agonies of life, are more plausible in one set of institutional circumstances than in others. Symbolic universes are always socially constructed in the framework of specific historical circumstances. That is why more profound understanding of their meaning is possible only by elucidation of the history of their making and the circumstances of their working.

The first circle of problems dealt with is related to the confrontation between alternative symbolic universes of whole societies such as it is represented in Istoriya slavyanobolgarskaya by Paisius of Hilendar (1762). Coming into collision with the symbolic universes of another societies that have completely different history and values create a threat to the members of Bulgarian society because it is possible some of them to be tempted to "emigrate" whether in religious aspect or in cultural one. Indeed, the

work of Paisius had been an attempt to be constructed a power counteracting Bulgarian symbolic universe as well as to be developed conceptual devices for its holding up that are in use even today. The collecting and arrangement of events in a short history of Bulgarian people localize all events in a coherent complex that include past, present and future. In such a way it creates a "memory" shared by all members of Bulgarian society. It set up, too, a framework in relation of the future in which they project their individual actions. Thus the symbolic universe bind together Bulgarian people lived in the time of Paisius with their predecessors and with their successors in a meaningful totality that transcended the limitations of their individual existence.

Exploring Istoriya slavyanobolgarskaya we can see in what manner was used the device of mythology and how were realized two principal application of conceptual device for holding up a symbolic universe: therapy and negation. Paisius's efforts to be kept inhabitants of Bulgarian symbolic universe within its borders were supported by Sofronius, bishop of Vratza. He applied in his writings, especially in Book of the three religions (1805), the conceptual device of theology to be able to neutralize the threat for the orthodox definitions of reality by ascribing lower status to religions such as Islam and Judaism. He put them at the same time to detailed theological analysis. Thus their deviant conceptions were translated in terms of Bulgarian orthodox universe, incorporated in it and annihilated at all.

The relationships (conflicts, tolerance, and cooperation) between various subuniverses (ethnic, religious, professional, regional, etc.) under the common symbolic arch are examined as well.

## Disparity in Paisi

**Todor Hristov**
Sofia University

This paper must give an answer to the question whether Paisi's history is monologist, and thereby help in answering whether the National Revival Period had been monologist.

Monologue implies something else, besides the absence of a voice of another one: it implies the presence of a "soliloquising" voice. Is

there such a voice in Paisi's history? It has been assumed that there is: the voice of history.

But Paisi's history is disputable. It runs counter to contemporary history (indisputable for us, indisputably Bulgarian). What is disputable has two roots: disputable data and their disputable interpretations.

An example of disputability of interpretation is Paisi's interpretation of the names of peoples. Among them of key importance for the scientific challenging of his history is the interpretation of the Goths as Bulgarians. This has been the result of the attitude of Byzantine historiography to the names of peoples. And Byzantine historiography had served as a source of Paisi's historical sources (more specifically its "ethnonymic metonyms"). Byzantine historiographers often transferred the name "Goths" onto the Bulgarians. Paisi had the following options: to assume that what was meant were Goths or to interpret the Goths as Bulgarians.

Both interpretations would have been disputable. It would have been in the scientific spirit if Paisi to put off both, if he delayed the settlement of the issue and searched for new data. For Paisi, however, this would have practically meant to give up the history. At the same time that history was needed because of the dispute that he had been conducting (with Greeks, Serbs, etc.), and more precisely because of the dispute going on, in which he had been involved. (In the paper this dispute could be interpreted as traumatic). The interpretation of the names of peoples (wherever their meaning had been arguable) has been subordinated to that same "disputable" necessity . Cf. the interpretation as Turks of the various Muslim peoples from the Arabs onwards. Paisi presented arguable interpretations because he had been arguing.

## The Revival Period Strangenesses: the Voice and the Letter

**Nikolai Chernokozhev**
Sofia University

In the applied binarity of existence of speech, the voice and the letter hold possibilities for the description of different types of correla-

tion and communication between different cultures, between different stages in the evolution of a certain culture, between the different strategies of rendering the cultural achievements through the media of the language.

Within the Bulgarian National Revival *the voice* and *the letter* may be situated both symbolically and terminologically. I.e. along with the problem of oral literature, their interaction may also explain the set of problems related to the transition from old to new literature, insofar as the old literature has been codified and classified, and insofar as the voice (of the preacher, of the clergyman) pronounces and renders written texts through the medium of sound: the problem of the language (as a supraliterary concept) preceding literature , construed in the modern sense of the word; the problem of high culture and folk culture and the functioning of the language in each one of them, etc.

The voice and the letter can work as identification marks of the varied existence of the language. In the specific environment of the National Revival each one of them undoubtedly continued in existence also owing to the memory of the Christian tradition.

Literary usages *per se* of the voice and the letter are also important, but in a sense they are the object of functioning of the second order, i.e. they get into systematic usage within the frameworks of literary texts.

## The Foreigner - Our Own or a Stranger

**Lidya Mihova**
Institute for Literature, Bulgarian Academy of Sciences

Some aspects of the attitude to the foreigner have been studied on the basis of material from the Bulgarian National Revival Period literature. The foreigner's dual reception has been studied: as sufficiently familiar and close in order to give rise to a search for similarities, measuring up and comparison, on the one hand, and as sufficiently different and "other", in order to bring about references to him either in the superior degree, or utterly denigrating, on the other. The appraisal of the image of the foreigner is accomplished depending on the degree of knowledge and comprehension of his culture and his attitudes. Getting familiar with the Other develops into starting to think about him as about someone "close". The more unfamiliar, distant and exotic the

image of the Foreigner, the more categorically positive or negative the conception about of him. While the Other is coming closer to us that unambiguousness of the attitude to him gradually begins to wash away. The foreigner ceases to be a completely negative or positive image.

The attitude to the foreigner is determined by the current cultural attitudes, by the religious, ethnic, tribal, geographical etc. closeness or remoteness. There is likewise a powerful impulse towards an active imitation, identification with, affiliation to the Other (acknowledged to be a bearer of a higher culture). In this case what is observed are "aggressive" superimpositions of one's own characteristics onto the image of the Other. The objective is to present him as someone "close".

Of interest is the image of someone close as foreign. What is implied is the attitude to someone who had been brought up somewhere else (abroad), to the newcomer, *"priodaneca"*, the neighbour, etc. The acceptance or non-acceptance of the foreigner as someone close depends on the degree of openness or closeness of the accepting cultural environment., on the preconceived inclination to aggressive or tolerant attitude

The presence of the image of the foreigner in the Bulgarian Revival Period literature is associated with the idea of the building up of us - (our own) image. The models of one's own identification are built via the conceptions about the foreigner. This takes place on the basis of comparison and opposition, which could be aggressive or tolerant. Looking for similarities or differences between what is Bulgarian and what is foreign, between our own, and of the other can have different signs and justifications (political, religious, cultural). Open to what was different and to the others, Bulgarian Revival Period culture took a good look at itself in order to give itself a name and to acquire self-identification.

## Byron's Images in Bulgaria

**Vitana Kostadinova**
Plovdiv University

The reception of an imported literary figure depends on the idiosyncrasies of the literature-recipient and the culture surrounding it. Thus, different literatures (respectively, cultures) create different images of

Byron. Analyzing the phenomenon, we find out that those differences are determined not only nationally but also ideologically, aesthetically, morally. So, even within the frame of Bulgarian culture we do not have an invariable image of Byron. Byron is known through a number of images, created in different periods of the development of Bulgarian literature, given rise to by different factors and different strata of our intelligentsia.

In this paper I have outlined the images of Byron existing in what may be termed Bulgarian cultural continuum:

Byron – **the great poet**. This was the image popular in 1870's rather than that of the freedom fighter.

Byron – **the freedom fighter** was imported as well.

Byron – **the authority**. Bulgarian writers made use of his name and opinions to reinforce their own statements.

Byron – **the person**. World-wide people were definitely interested in those facts from his biography like his divorce, for example.

Byron as identified with **the Byronic hero**. For quite some time literary criticism did not make any difference between the poet and his characters.

Byron – **the revolutionary romantic**. The term was coined by socialist literary criticism.

Byron – **the poet of Weltschmerz**. Based on *Manfred*. Popular in the 20's and 30's of the 20-th century. Imported mainly from Germany.

Byron – **'the defiant blasphemer'**, the poet who opposed God and religion. Based on *Cain* as well as on *Don Juan*.

Byron – **the realist** (instead of the satirist), another markedly socialist interpretation of his method, based on *Don Juan*.

## Rhapsody in Blue: The Bulgarian Literary Projection of America

**Yuliya Yordanova**
Sofia University

This paper presents the subject of the image of America in Bulgarian works of literature: from the traditional folklore on the subject of emigration, through the Bulgarian travelogue prose and poetry up to

the present-day pop song. This broad framework, in terms of genres and time period, is offset by the emphasis laid on the period around the 1930s, when the most sweeping emigration wave began from Bulgaria to America, and when a number of works of art were produced in this connection. A *sui generis* centre of the comparative textological analysis is Atanas Dalchev's poem "Novelette", dated 1925. It build the image of America as the radical Strangeness with respect to the modern Bulgarian of the post-Liberation period, who was becoming already Europeanised. Gravitating around this were all the other pieces of writing on the subject of that time: the labour songs of the Banat Bulgarians of the 1930s, the travelogues by Boris Shivachev and Svetoslav Minkov, and the short stories by Matvei Vulev dated to that period. In a broader perspective, works preceding and appearing in the wake of Dalchev's poem have been considered like Aleko Konstantinov's travelogue "To Chicago and Back" of the 1890s, and pieces of contemporary Bulgarian poetry, mostly of the 1990s, including also a popular song of Todor Kolev from the last decade of the 20th century.

The phrase "Rhapsody in Blue" featuring in the title of this paper points to the extraliterary criticism of the study which, alongside the Bulgarian literature in prose and in verse covers the songs from traditional folklore, to present-day pop music. It also presents the general idea of America persisting in Bulgarian arts and culture and converging around the semantics of the English word "blue". The paper takes advantage of the homonymy of this word in the title of Gershwin's Rhapsody, in order to consider the ambivalent image of America: as an image "in blue colour", symbolising freedom, and as an image "in sadness and melancholy", implying the Bulgarian disappointment of the American dream that had failed to come true.

## Other and Foreign

**Albena Hranova**
Plovdiv University

The paper dwells on the relations between the categories "the close" and "the foreign", "the other" and "the same" amidst a circle of representative Bulgarian historical novels of the past few decades ("Time of Parting" by Anton Donchev, "Chronicles of the Troubled Time" by

Vera Mutafchieva, etc.). The researcher's interest has been focused above all on the lack of coincidence, lack of symmetry and asymmetries that have set in between "other" and "foreign", as well as in the projection of these asymmetries on specific plots and literary ideograms.

## The Adoption of Christianity by the Bulgarians and the Image of Bulgaria in Ignaz Lindl's play "Victory of the Religion"

Nadezhda Andreeva

"Victory of the Religion" by Ignaz Lindl (1774-1834) was published together with two other plays in the collection "Religious Morality Theatre for Instruction and Entertainment by Ignaz Lindl, Priest, Munich 1812". In the historical and philosophical material it treats, the play intertwines the most common motifs and stylistic methods of the so-called folk literature: the theme about virtue innocently suffering, about the child lost, about the crucial role of chance, of the well-designed cheating exposed at the critical moment. The special interest in the family shown by secular literature of the Enlightenment is reflected there along with the powerful presence of the sentimental element running parallel to the didactic one. "Victory of Religion" is a late enlightenment folkloric and popular offspring of the secular drama, which was trying to preserve some of the brilliance of the classical tragegy.

The action of the play takes place in Bulgaria during the second half of the 9th century. Particularly interesting for us are the geographical details, the toponymy, the ethnic configuration of the Balkans, the names of the dramatis personae and, naturally, the specific historical plot. The landscape painted by Lindl confirms the ideas of the Bulgarian land registered by chroniclers and historians of all times: Bulgaria is a high mountain country, inhabited by mountain folk. The toponymy presents four mainstays: the Danube River, Saraevo in the distance, Varna as the centre of the Varnati tribe living among whom was the old Tsar Taramund-Bulgarino that had abandoned by his own free will "the vanity of the world", and Sofia, the capital of the Bulgarian state. The character of the Bulgarians is descriped as multifaceted and

multicoloured. There were ignorant and naive people among them; there were traitors, as well; but the people as a whole was embodied above all in the characters of the Tsar converting the people to Christianity and his valiant military commander, of the young Taramund-Mulai and Sophia the sister of the Tsar. The Bulgarians were brave, kind and charitable, honest and capable of repenting for their mistakes. Very little could be learnt about their economic life: they were good shepherds and master builders. There is no information about their pre-Christian religion.

The plot of "Victory of the Religion" was built around the historical developments converging around the conversion of the Bulgarian people to Christianity under Knyas Boris I. There was no physical encounter with the overthrown Tsar. Relationships are treated of: Tsar Murazind - khan Malamir - Rasate-Vladimir; Gotsirand - Kavkhan Isbul; Hyacinth - Enravota - Warrior; Policarp - Kinamon - Archbishop Yosif; Sophia - Boris' legendary Christian sister.

Brought together in Lindl's play are names of most varied origin: Greek (Sophia, Hyacinth, Eudoxia); Russian (Nina); Tartar-Asian (Mulai); with Italian inflections (Bulgarino, Varnaldo). But there are others, too, which are unfamiliar. Three of them arouse associations with our scanty knowledge about the language of the Proto-Bulgarians: Fingar, Murazind and Taramund. The play ends with an apotheosis of the Bulgarians and of Christianity.

## The Image of Bulgarian Art and Literature in a Turkish Periodical "Şehbal"

**Ömer Turan**
Middle East Technical University, Ankara

In this paper the image of Bulgarian art and literature as it was reflected in a Turkish periodical "Şehbal" will be presented. "Şehbal" was published in Istanbul by a Turkish musicologist, lawyer and intellectual Saadettin Arel. He was the owner, editor and writer of the magazine. The magazine was issued between 1909 and 1914. According to Yilmaz Öztuna, "Şehbal" was the most luxurious and the most qualified cultural periodical in the history of Turkish press.

There were five articles about Bulgarian art and literature in

"Şehbal", all written by Hüseyin Arif and printed in 1914. In that year the climate between the Bulgarian Kingdom and the Ottoman Empire was amiable. All these articles were written in this atmosphere; a positive-respectful style can be seen in the language of the articles.

These five articles can be classified into two main groups. The first three are about fine arts in Bulgaria. The subject of the first is Mitov, the pioneer of fine art in Bulgaria. The second is about The School of Fine Arts. The third one is about The Department of Embroidery and Tie in the School of Fine Arts. In the second group there are two articles. They are both about Paisii, the pioneer of Bulgarian nationalism, and his followers.

## The Stereotipe of Bulgarian in the Russian Culture of the Nineteenth Century

**Dechka Tchavdarova**
Shumen University

A rich empirical information has been collected about the Bulgarian-Russian cultural dialogue but its interpretation was subjected to ideologization and mythologization. A new meaning has been given nowadays to this information from the point of view of the problem for the otherness tracing back the development of the stereotipe of the Bulgarian and the knowledge/and the lack of knowledge about Bulgaria and the Bulgarians in the Russian culture.

The knowledge about the ancient Bulgarian culture and its popularization is connected with the Russian slavephils. However, it stays shut in the circle of the specialists and is not given to the public. A romantic literary image of this knowledge is present in Veltman who creates the myth for the Bulgarian-Russian military alliance and depicts "the Bulgarian-Russian friendship" as a love dialogue between a Russian man and a Bulgarian woman. This myth is being kept alive until the present days.

More different is the image of the Bulgarian in the romantic works of Pushkin, Teplyakov, etc.: the Bulgarian is a romantic highwayman, a child of nature, In the romantic code he is exotic, his image is deprived of the meaning "our own Slav people" and does not comprise the knowledge about the Bulgarian culture.

In the 60-70-ies of the 19 century a stereotype of the Bulgarians had gained ground as "fellows-slavs", "victims of violence", while Russia was taken as Messiah. The Bulgarian-Russian dialogue has been again depicted as "love-dialogue".

During the Russian-Turkish war some voices were heard in Russia for the Russian blood shed in vain and the ungratefulness of the Bulgarians - voices with whom Dostoevsky enters into polemics. But though the idea of the writer about the Bulgarians was as close people, the stereotype of the Bulgarian in texte does not contain the knowledge of the ancient Bulgarian culture.

During the 70-ies of the 19 century the stereotype of the Bulgarian is present in K. Leontiev. This is a stereotype that shows the foreigness of the Bulgarian character in the Russian thinking.

## Bulgarians: In/visible for the Russian Émigré in Sofia

**Galina Petkova, Christo Manolakev**
Sofia University; Institute for Literature, Bulgarian Academy of Sciences

The presence of Russian Émigré in Bulgaria in 1920-1923 is a specific problem in the history of Bulgarian-Russian Cultural contacts. Exile is not only a traveling, but a meeting as well and from that point of view, a continuous dialogue with the other, forced by the circumstances. The everyday aspect of emigration-as-meeting is declared in gestures of unselfish help of the ordinary Bulgarians. At the same time quite early is declared another, intellectual, aspect of the meeting, fixed in different literary texts: its space is constituted by the crossing points of view between "outcommers" and "recipients".

Our purpose is to compare different reflections of 'Bulgarian" in three Russian macro-texts.

Speaking of the Bulgarian literature in the authoritative journal *Русская мысль* (in its Sofia-period 1920-1921) is funcionalized by the informational enriching of "his" (Russian) horizon for the "other" (Bulgarian) culture. The strategy of the collection *Русские в Болгарии* (1923) is an opposite one - here the "Slavic idea" is both a theme and a language of the meeting - it reads the Bulgarian literature through the references of "his" self-exile fate. Finally, quite near to it, but not tauto-

logically, stands the idea of the "Bulgarian" in such journals as *Балканский журнал, Изгнанник*, where the other is constituted as writing between "we" and "they".

## The image of Bulgaria and the Bulgarians presented in German guidebooks in the 1980s and 1990s

**Janet Illina**
Bourgas Free University

This paper looks into the image of Bulgaria and the Bulgarians created in the last two decades in a number of German guidebooks. One of them dates back to 1984 and was published in the former German Democratic Republic. The information presented in it is completely influenced by the then ruling ideology while the rest of the guidebooks are based on facts and a totally impartial attitude on the then existing reality.

From the point of view of its communicative intentions, the informative, cognitive and advertising character of this type of literature is directly related to the style of the language of the guidebooks. It is neutral and does not demonstrate any expressive nuances. In fact, there are elements of expressiveness in those chapters which comment on the similarities and differences in the behaviour of people, their way of life, customs and traditions. In some of the guidebooks the elements of expressiveness are also present in the chapters that are concerned with the history of Bulgaria and the Balkans as a whole. The idea of otherness is evident in the perception of the author's attitude towards the 'others'. A heteroimage is created, i.e., the notion that the Germans have about the Bulgarians. This new image of Bulgaria and its citizens is definitely a positive one and the current positive attitudes are connected with the negative perceptions of the past. Therefore, there is an outstanding contrast between the new image of the country and the slowly dying stereotypes.

This approach of presenting Bulgaria and the Bulgarians in the above-mentioned type of literature, based on imagology, is not concerned with ideologies and is free from stereotypes and cliches.

## The Image of "the Turk": Between the Renaissance and the Enlightenment

**Raya Zaimova**
Institute of Balkan Studies, Bulgarian Academy of Sciences

The author adduces examples from French travelogue books, as well as from novels and poetry, which reflect different contacts between Christians and Muslims in the Balkans. The presentation of the evil "Turk" is deduced against the background of the Christian virtues (16th-17th century) and the Western (Catholic in particular) interpretation of specific images. The evolution of France's conceptions is followed about the Ottoman Empire and the image of "the Turk" related to it, which had acquired an enlightening colouring.

## The Otherness as an Aftereffect of the Identity Lost by Force. "Zapiski na enichara" by Konstantin Mihsilovic from Ostrovice

**Veselina Dimova**
Institute of Balkan Studies, Bulgarian Academy of Sciences

"Zapiski na enichara" [Notes of the Janissary] or "Spomeni na enichara ili Turska hronika" [Memoirs of the Janissary or Turkish Chronicles] by Konstantin Mihailovic from Ostrovice is the oldest and most detailed historical composition in Slavic literatures, tentatively dated circa 1490. It reflects the conquering and gaining control of the Balkan lands during the second half of the 15th century. The personality and origin of its author, the original language and form of his composition, known in 12 manuscript variants before its printed publication as early as in 1565, have to this day been the object of unabating interest and disputes in Slavic studies. "The Memoirs of the Janissary" has, however, proved to be an extremely valuable work also from the viewpoint of revealing the methodological horizons of the otherness, more precisely of the foreignness, when it is not imposed upon the personality by the objective historical circumstances. The author was a man who was forced to live for almost two decades of his young years in

foreign uniforms, in foreign environment and faith and yet succeeded in preserving deep in himself his own "self". In every line of his composition which is at one and the same time a historical chronicle, memoirs and a confession, he was striving to convey to his readers that throughout all the years of his being a janissary, he had remained a Christian in his soul. In fact he had been contantly looking for evidence of his self identity, of the fact that in himself he had not given it up by assuming a foreign name and occupation in his fateful choice between life and death. In his book he is constantly comparing with morbid perseverence "us" to "them", what is one's own and what is foreign: in terms of lifestyle and mores, religion and militant art. At the same time, however, he remains objective to the maximum. The reader is bound to perceive the hidden tragedy of an unusually intelligent man aware of his evil fate, who had been keeping for decades the hope that one day he would return to his own people. The otherness, however, left an indelible imprint on his life, never allowing him to feel as one of them among the foreigners and forcing him to fight till his death not to be considered a foreigner among his own.

## Ion Codru Drăguşanu's Path from Enlightenment to Nationalism

**Andrei Pippidi**
Institute for South-east European studies, Bucharest

Ion Codru-Drăguşanu (1818? - 1884) is considered as one of the representatives of the Rumanian literature of Transylvania in an era of hope and action. His profoundly original personality, however deserves more attention than a minor regional writer. He participated to the 1848 revolution in Bucharest and spend many years abroad. His main work, *The Letters of the Transylvanian Piligrim*, is a retrospective diary which storve to express his views on contemporary political and social situation as impressions collected during his travels in Austria, France, England, Switzerland, Italy and Russia. The result was inevitably an achievement of journalism rather than literary prose. Current prejudices, even caricatures of various national characters, are to be

found in this curious book, which is nevertheless written with humor (there are pages of fine satire, when he is describing his experiences in Wallachia). The influence of the Enlightenment is still obvious, though many aspects of author's message and aesthetics are already romantic.

## Europe between the Admiration and the Disappointment in the Balkans

**Ilia Konev**

The paper substantiates the following basic theses:

1. The image of each people and every state (the image of the other) is neither invariably only positive and constructive in all its features, nor only negative and always completely repulsive, opposing. This holds good both for the image that the peoples in general and those in the Balkans, in particular, have been cultivating of their own selves from the age of the Enlightenment to date. In different periods of the Enlightenment and of the Revival, however, truths were learnt, which became determining for the image built of one's own self and of the others, during the respective periods, and often beyond their temporal boundaries, as well.

2. The image of any people, built in a specific historical time, is not exhaustively comprehensive, because it is derivative of the knowledge about the world and of the reinforced personal and national self-confidence. But that image is the more active and just, the more significant truths are embedded in its underlying principle invariably changing in one or another direction. In closest relation to that specificity are the kinds of images established (idealised, emotional, enforced, conjunctural, transitional and enduring) with their impact matching their substance.

3. What determined in fact the Balkan peoples' conception of Europe during the 18th and 19th centuries: the name of the continent in its geographical completeness, the all-European culture or the strategically preordained attitude of the Great Powers to the Balkans. Or was it that Europe was one of the components of the national identity of the Balkan peoples, alongside with the feeling of kin and homeland, of Christian and Slavic community, inherited from the forefathers?

4. "Free and enlightened Europe" - the original source of adminration and a sanctified cult for independence, mutuality and equal

rights for all peoples (primarily the Balkan peoples) in the 18th century - the age of intellectual tolerance. What that definition covered in literature and its reflection on the integral perception of Europe until the beginning of the 19th century.

5. Getting to know the strategically oriented policy of the great states with respect to the Balkans - a prerequisite for the emergence of general and nationally-motivated disappointments. The disintegration of the uniform cult for Europe: "The Balkans - a province of Europe" and Europe - "shall I sing glory to you - you the tyrant!" are two extreme definitions of a new perception. The role of literature. Return to what is European and the possibility of idealisation of the Enlightenment.

Conclusion: Both admiration and disappointment characterised public thinking in the Balkans during an extremely significant period. Therefore it would be very good if a project could make possible the publication of all literaruy works about Europe, composed and published in the different Balkan countries during the 18th and 19th centuries.

## Ourselves and the "Other Europe"

**Lilia Kirova**
Institute of Balkan Studies, Bulgarian Academy of Sciences

The problem of the perception of "the otherness" in Southeastern Europe has a topical meaning in view of the wealth of approaches to defining the European specificity and the European spirit today. It makes us reconsider the aesthetic ways - in the midst of the changes accumulating in our time - and pick up the characteristics of the crossroads within the context of the European cultural differentiation.

The paper will interpret the question of "the otherness" inseparable from the cultural self-awareness and those intrinsic substances of the Peninsula, which have secured its specific development in the atmosphere of the typical Balkan conglomeration of diverse mentalities and civilisational traditions. When "the otherness" of the Balkan cultural community is analysed, emphasis will be also laid on the cultures which, by way of Catholicism, have for centuries running been carriers of intensive West European influences (Roman, German, etc.) and which are bridges to "the foreign".

It will be elucidated that though external influences have been the

destiny of our region, the specific intertwining between "the native" and "the other", the trends towards integration into the West European spiritual sphere, and towards closing up within the Balkan valleys have always been at hand. That knot of spiritual reactions of the peninsula, as if associated with deeply rooted distrust of foreigners, will also be taken into account.

The "otherness" has been perceived in a radically different manner since the end of the 19th century onwards, when the forms of life and art, made legitimate by tradition, have been ignored, when art and literature have no longer been a *sui generis* phenomenon of spiritual survival, while a great number of the creative workers (writers and artists), carried away by the European "fin de siecle", began making efforts for the overall Europeanisation of spiritual life.

On the basis of multifaceted facts the difficult adaptation will be revealed of the reading public from the beginning of the century, the most varied reactions to "the otherness" in unconventional painting and in the new poetic forms. At the same time the inevitability of the foreign influences will crystallise along with the spiritual, psychological and aesthetic closeness of Balkan and foreign authors.

The paper will also outline how "the strangeness" of the ideas was received of philosophers like Nietzsche and Schopenhauer, who had cast away the phoney values and had built a new and more just ethics.

## Ideas of Identity and Strangeness in the Romanticism of the Slavic South

**Antoaneta Balcheva**
Institute of Balkan Studies, Bulgarian Academy of Sciences

The multidirectional processes of identification and differentiation cover a wide scope of the realm of acts of identification during the Slavic Revival Period. Taking shape within the frameworks of that intensified dynamics of the socio-cultural consciousness were also "the two tiers" of Slavic romanticism: on the one hand, as a platform of national upbuilding, and on the other, as a trend in art, bringing out the problems of the personality and its identification. While discussing the

destiny of our region, the specific intertwining between "the native" and "the other", the trends towards integration into the West European spiritual sphere, and towards closing up within the Balkan valleys have always been at hand. That knot of spiritual reactions of the peninsula, as if associated with deeply rooted distrust of foreigners, will also be taken into account.

The "otherness" has been perceived in a radically different manner since the end of the 19th century onwards, when the forms of life and art, made legitimate by tradition, have been ignored, when art and literature have no longer been a *sui generis* phenomenon of spiritual survival, while a great number of the creative workers (writers and artists), carried away by the European "fin de siecle", began making efforts for the overall Europeanisation of spiritual life.

On the basis of multifaceted facts the difficult adaptation will be revealed of the reading public from the beginning of the century, the most varied reactions to "the otherness" in unconventional painting and in the new poetic forms. At the same time the inevitability of the foreign influences will crystallise along with the spiritual, psychological and aesthetic closeness of Balkan and foreign authors.

The paper will also outline how "the strangeness" of the ideas was received of philosophers like Nietzsche and Schopenhauer, who had cast away the phoney values and had built a new and more just ethics.

## Ideas of Identity and Strangeness in the Romanticism of the Slavic South

**Antoaneta Balcheva**
Institute of Balkan Studies, Bulgarian Academy of Sciences

The multidirectional processes of identification and differentiation cover a wide scope of the realm of acts of identification during the Slavic Revival Period. Taking shape within the frameworks of that intensified dynamics of the socio-cultural consciousness were also "the two tiers" of Slavic romanticism: on the one hand, as a platform of national upbuilding, and on the other, as a trend in art, bringing out the problems of the personality and its identification. While discussing the

South Slavic romantic model as part of the European cultural space, we come across peculiar changes emerging in the ontological substance of literature. An essential feature of romanticism among the young nations, determined by their peculiar historical fate, is the assignment whereby the artistic expression has to serve for the upbuilding of the national consciousness. When the mythological way of thinking - a common phenomenon for romanticism on a universal scale - is analysed in this aspect, for us it acquires new characteristics and possible outlets.

First. Unlike the Central European type moving towards disintegration, integration was attained in the South Slavic variant of a culture, whose roots were amidst the people, in their oral and written lore on a national basis. The spirit of the modern nation found its genesis in the proto-culture at home, whereby the path of the universally human passed through the self-knowledge of the nation.

Second. Synchronously, the question regarding the aesthetic continuity in the two different variants was resolved by leaning on the new in the West European model, which in that case was a reconstruction of folklore, and as leaning on tradition in the South Slavic model.

If the German "Sturm und dranger" looksedmostly for the power of impact and nature of folk poetry, among the Southern Slavs this requirement was supplemented by the wish for a transition to a new stage along the vertical axis of artistic time - towards the essentials of contemporary poetic idiom. The aesthetic continuity of romanticism, mostly built on the opposition folklore-literature, was further enriched by the mechanism of functioning of the one's own-foreign antinomy in the national literary discourse.

Construed as a degree, a way and a form of artistic "servicing" and adequate meeting of the aesthetic demands of society, the South Slavic romanticism tied up the communicative model with the general status of the human personality. This paper outlines the change in the socio-psychological parameters of the individual, too. That change also entailed changes in the basic functions of the literary movement. The study of the social and ontological status of public and personal consciousness during that period pushes to the forefront the clash between the individual and reality, advancing towards the establishment of multiplied egocentrism. The individual utterly renounced himself, his own "alter ego", his own freedom, gaining confidence in his unification with a higher power, finding in it protection from "the tortuous doubt". The

metaphysical yearning (after death) acquired specific national and historical dimensions, whereby what was rational went hand in hand with the irrational and mystically fantastic; what was ideal went hand in hand with what was real. What is more, the idea of militant metaphysics, functioning as a reflection of militant ethics turned out to be a consolidating nucleus in the way towards the philosophical and thematic universalism of most of the creative workers.

Unlike Kant's idea about the primordial and ultimately irresistible opposition between nature and spirit, inclination and duty, necessity and freedom, the philosophical conceptions of the South Slavic romanticists gravitated towards unity of the ethical and aesthetic principle, of truth, beauty and morality, a repercussion of the romantic school of Jena. On their way to the universal, they improved their knowledge of their own selves, discovering the theory, so much needed by them, about the action of the subject which, unfettered from all and every prejudice and dogma, ultimately transformed that subject into the sole creator of the object, and made the subjective creative activity the creator of reality as a whole.

## Homo Viator in the Literature of the Slovak Revival

**Gergana Georgieva**
Sofia University

On the basis of the motif of the traveller, representative of the enlightened classicism and romanticism, the exposition of this paper brings to the fore the fundamental problems of the Slovak national community taking shape. The traveller's interrelations with the non-Christian, non-Slavic and Slavic world have been shown in texts of varying degrees of fictionality. The beginning had been laid by the discovery and comparison of the great world, including the exoticism of the Orient, with the problems of the Slovak reality through the eyes of a young Venetian (Baiza's novel "Rene"). Then it passes through the spiritual journey in the memory and present time of *terra slavica* (Kolar's poem "The Daughter of Slavia") and the inclusion of the thinking Slovak *zeman* into the European, and particularly Slavic socio-cultural space

("Ladislaw" the prose writing by K.Kuzmani). The motif of *homo viator* continues along "the trajectory" of the national identification to come to differentiation from the closest "other one" (J.M.Hurban's travelogue "The Slovak's Path in the Lands of the Brothers Czechs and Moravians") and to the parodic exposure of trying to pass for Magyars (Jan Chalupka's novel "Bendeguz"). The different variations of the motif in the literary context of the Slovak Revival are emphasised by the multiple languages, indicative of the "philological revolution", and part of the specificity of the national constituion of the Slovaks.

## The other Face of the Enlightenment: The Literary Character of Peter I and the Problems of Neopaganism

**Radoslava Ilcheva**
Institute for Literature, Bulgarian Academy of Sciences

Even etymologically, the Enlightenment is associated with what is bright and hence, with what is positive and progressive. And this is already a prerequisite for its reception by the average person. It is frequently forgotten that it, as well as the remaining historical periods, is asynchronous, heterogeneous and has many faces. And that not all of its faces are agreeable.

One of them is the pagan face. The Enlightenment discredited the traditional Christian cultural models by vigorously drawing plots from ancient mythologies, which in their turn got into the stream of the educative ambitions of the period. But was Greek and Roman paganism just a literary mask (a cultural code) or matters were much more complicated?

As far as the Russian 18th century goes, it is curious to note that the introduction of the ancient pantheon into the mass consciousness went parallel with the moulding of the literary character of Peter the Great in Russian literature. While I do not dwell on the pagan elements in the socio-cultural behaviour of that monarch, in my paper I follow the landmarks in his mythologisation. It began with the innocent, at first completely artistic, comparisons with ancient heroes and deities (G .Buzhinski, A. Kantemir, V. Trediakovski); it passed through

paying divine homage to a real historical personality and its glorification as a Russian god (M. Lomonosov, A. Sumarokov, V. Petrov, G. Derzhavin and others), to wind up with the creation of a new deity whose morphology was much more archaic than that of the original Greek and Roman models (S. Shihmatov, R. Sladkovski, A. Gruzintsov, S. Bobrov). The result, therefore, was **an oxymoronic situation**: the poetry of Russian rationalism became gradually susceptible to the hypnosis of the irrational created, by the way, by that very poetry of Russian rationalism.

Literary neopaganism is not an end in itself. It is a response to a social order: the creation of the image of the enlightened ruler as an important part of Catherine II's large-scale plan for the reaffirmation of a monarchy of a new, European type. Literature proved to be that mechanism, whereby the intentions of the Empress were lastingly implanted in the mass consciusness. What is paradoxical in this case is that while looking for the characteristic features of "the philosopher on the throne", literature actually transformed a real personality into an idol, and history into mythology.

Revived in Russia during the 18th century mostly for political purposes, paganism very soon proved to go beyond any control. It entailed the activation of archaic mythological cliches and archetypes in the collective unconsciousness, and even the resumption of a number of essentially pagan ritual practices in the everyday life of the state and of society. In this way from a literary method neopaganism turned into a phenomenon of significant aftereffects for Russian culture, which have relapses in our time, as well.

## Rome to Poland

**Margreta Grigorova**
Veliko Tarnovo University

From the canonisation of Saint Stanislaw, which encoded the decision of the question regarding the dependence of Poland on the Papal State, through the Renaissance and Baroque visions of Rome, the prophesies of Juliusz Słowatzki about the rise of the future Polish Pope ("Ro-

man Diary" by Tadeusz Breza) to the Roman poems of Nobel Prize winner Milosz and the missionary work of the present Polish Pope, it seems as if the Polish circle around Rome has been closing. In the article carried by the Znak journal (1999,9) in connection with the Pope's seventh pilgrimage to his homeland, he has been presented as a Polish king. Czestochowa seems to be a European sacral centre, and Poland a retrospection from the present to the myth. The circle whose line consists of the multiple points of a continuous dialogue between Poland and Rome, raises the question: What is Rome as a European mirror of the Polish identity? This is a question with two subsidiary parts: Rome as a European cultural myth and the Polish Rome as a Polish cultural myth.

Poland's activities in the direction of Rome could be expressed in this manner: the elitarianism of the Polish national spirit (reaffirmed on a religious and cultural plane, encouraged by history, cultivated by Samaritanism; and the Polish self-criticism spearheaded at it) looks for world centres to conquer in order to find self-reaffirmation and self-knowledge. Among the centres at which that curious Polish vanity is directed are Rome and Paris, the New World, Switzerland, Poland, Egypt. Pagan and Christian Rome contains the paradoxes of the European civilisation, and being the Apostolic See it becomes a touchstone of the religious centrism of the Poles, of their attempt to master Civilisation as measuring up to the Genesis by the Spirit. Evidence of that ambition are both the periods of synchronisation, and (mostly) the periods of dispute, disagreement, and resistance.

This paper makes an attempt to sketch a chronicle of the Poland-Rome dialogue, following its basic ideological axis. It tries to arrange and interpret key moments in order to search in them for the national symptomatology and for its philosophy.

## Casanova, carnival and social upheaval

**Guy Toubiana**
The Citadel university, Charleston, South Carolina

This paper investigates the influence of carnival on Casanova's personality and consequently on his relation with society. During a car-

nival in Venice, Casanova decides to dress as a Pierrot to visit his mistress in a convent. But, once inside, he can't keep himself from becoming the main attraction of the party. In the light of Bakhtin's theories, the convent represents the antithesis of carnival life, and Casanova's enthusiasm and energy increase greatly in this place of order, hierarchy and subordination. However, the atmosphere of freedom and equality that characterizes the carnival can still be observed within Casanova's behavior after the spectacle has ceased. He seems to transport with him and be unable to rid himself of these festive sensations in his relation with others. He acts as if he is on an equal footing with prime ministers, high aristocrats and even a future emperor. Finally, the famous memorialist proposes a principle of life based on laughter and parties. When successful, this principle can also reach his public, and Casanova puts himself on equal terms with most of the protagonists of his memoirs as well as with most of his readers.

## Des Grecs aux Hurons, ou l'Occident au miroir des sauvages: figures du paganisme chez Fontenelle, Lafitau et Charles de Brosses

**Julie Boch**
Université de Reims Champagne-Ardenne

Partir de l'étude d'un autre apparemment aussi lointain que différent pour définir le système de pensée qui régit universellement l'esprit humain; décrir le paganisme des peuples contemporains pour comprendre celui des nations anciennes; par la connaissance des religions de l'Amérique et de l'Afrique modernes, atteindre à celle des religions de la Grèce antique, et, par opposition ou par prolongement, à celle du christianisme: tel est le projet que formèrent, chacun selon la singularité de sa pensée mais dans un esprit similaire, le jésuite Joseph-François Lafitau, le philosophe Bernard de Fontenelle et le magistrat Charles de Brosses au début des Lumières.

En 1724 paraissent deux ouvrages aux visées différentes mais à la méthode identique et foncièrement nouvelle: les *Mœurs des sauvages américains, comparées aux mœurs des premiers temps*, du père Lafitau,

et le traité *De l'origine des fables* de Fontenelle. Le premier, jésuite qui avait longtemps séjourné dans le Nouveau monde, cherchait à prouver la rémanence universelle de la révélation faite par Dieu aux premiers hommes, déformée mais jamais perdue au fil des avatars des croyances humaines. Le second, rationaliste sceptique soucieux de remettre en cause les dogmes établis, cherchait au contraire à discréditer la croyance religieuse en montrant que son fondement est intrinsèquement lié au mythe. Malgré ces divergences de perspective, les deux auteurs avaient recours à la même stratégie: leur méditation sur le christianisme contemporain empruntait le détour d'une réflexion sur ce qui représentait l'altérité absolue au XVIIIe siècle, les sauvages d'Amérique du Nord, pour les comparer avec le peuple qui fondait la civilisation occidentale, les Grecs de l'Antiquité. En 1760, un disciple de Fontenelle, Charles de Brosses, reprend à son compte, dans le *Culte des dieux fétiches*, la théorie du polythéisme originel énoncée par son maître, en y apportant une idée nouvelle, celle d'un fétichisme primordial à la racine de tous les paganismes. Lui aussi a recours à une mise en parallèle de deux primitivismes, celui des civilisations antiques, et celui dont l'Afrique de son époque offrait l'exemple.

Ainsi, à la faveur des dogmes de la philosophie, les paganismes contemporains semblaient pouvoir éclairer, tantôt la formation rudimentaire d'un culte naturel, tantôt l'absurdité de toute construction religieuse.

## La notion de l'altérité dans la littérature romantique du XIXe siècle

**Dimitri Roboly**
Lecteur à l'Université Jean Moulin Lyon III

La quête de l'autre est souvent associée, dans la littérature romantique, au mythe du barbare. L'homme du XIXe siècle est un passionné du voyage et, par conséquent, l'activité littéraire ne peut se concevoir que sous l'influence des pays que l'on visite. Las du monde dans lequel il vit, avide de sensations nouvelles et désireux d'entrer en contact avec les hommes d'*ailleurs*, l'écrivain romantique part à la découverte de l'Autre et le rencontre sur la terre de l'Orient.

Etre naturel par excellence, débarrassé du social, vivant pleinement chaque instant de son existence, il constitue la figure essentielle de l'altérité et s'oppose à l'univers clos et prisonnier de ses règles que représente l'Occident. Le XIXe siècle permet, grâce au développement des échanges maritimes et à la modernisation des transports de côtoyer ces étrangers qui, jusque là ne nous étaient connus qu'au travers les livres.

Ma conférence s'inscrit dans la perspective de ces nouvelles données et a pour ambition d'étudier la réaction des écrivains qui ne se contentent pas d'identifier l'Autre mais ambitionnent de le cerner et de le superposer à l'image de leurs semblables. Je propose donc de voir comment se forme, dans l'œuvre romantique, l'image de l'Autre, quels sont ses aspects fondamentaux, et d'appréhender l'approche que tentent les écrivains et qui les fait passer du stade de l'*alter* à celui de l'*alter ego*. Car la quête de l'autre n'est finalement qu'une autre façon de se découvrir.

## Prospero's Books and Peter Greenaway's presentation of the Shakespearean stage of The Tempest as an inner textual space: the de-sacralisation of a Utopian island.

**Christel Stalpaert**
University of Ghent

In my paper, I would like to present the basic principles of Peter Greenaway's Prospero's Books to express the Shakespearean stage of The Tempest, its themes and conventions. Feminist readings of The Tempest often criticized Shakespeare's treatment of gender and reproached the play for being a "male-authored canonical text which ems to exclude women" and for reducing the only feminine character, Miranda, into very stereotype principles of modesty, grace, and tenderness. Miranda's small and comparatively passive role and the male obsession with her chastity and fertility has been criticized by several feminist scholars. It is generally acknowledged that in Prospero's Books, Greenaway recasts central questions of Shakespeare's play in contemporary terms. But what about these gender issues? I will elaborate on

the fact that Greenaway re-constructed the supposed sexist discourse within which Shakespeare's text is embedded in order to subject this re-construction to interrogation and possible subversion, in order to call its apparent naturalness into question.

Greenaway's Prospero's Books shows the writing and the enactment of the plot of Shakespeare's The Tempest as Prospero writes and conjures the images of the scenario. From the beginning of the film, the audience experiences the process of writing and staging The Tempest. In his tragedy of revenge, Prospero creates his own double, Prspero-the-actor. Prospero-the-writer builds up the scene before us and simultaneously takes part in his own creation. In the film, Prospero is as much the action's creator, its author, as its protagonist in the performance. In this way, Greenaway creates two different and separate fields of space in which two different Prospero's act: the space of the word (the playwright) belonging to Prospero-the-writer and the space of the image (the scene) belonging to Prospero-the-actor. His twofold approach offers Greenaway the possibility to comment on the supposed sexist elements of the original text by presenting Shakespeare's The Tempest as what Kaja Silverman called an "inner textual space", controlled and imagined by Prospero/Shak peare, representative of (white) patriarchy. It is in the tension presented by the two different fields of space that Greenaway de-constructs and remodels Shakespeare's supposed sexist discourse in which Shakespeare's text is embedded. In this paper, I will mainly focus on three aspects : the construction of social ecologies, the use of mirrors, minions and tableaux vivants, and the aspect of sound/voice. The different approach of these aspects inside and outside Prospero's constructed inner textual space will entail a tension between text and ideology and will result in what Claire Johnston labeled as "ideological cracks" . Greenaway in the end aims at a de-construction by calling attention to "the figurative gestures of the text", by exposing "the extent to which all that was consciously excluded from the text, all at was pushed to the margins, was in fact necessary to its organization." Greenaway displays the cracks in the sutured coherence, displays "the entire fabric", the workings of ideology in the construction of the Other. He does not directly challenge the entire notion of woman as a passive object or mythologized figure, but exposes the workings of sexist ideologies. In his process of de-naturalization, Greenaway presents the audience with a contradictory interplay of different codes.

## Bulgarian Textbooks During the Period of Affirmation of the National Identity and the Image of "the Others"

**Nadya Danova**
Institute of Balkan Studies, Bulgarian Academy of Sciences

The observations on the evolution of the images of "the others" in 19th century Bulgarian textbooks begin with an analysis of the Slav-Bulgarian History by Paisi Hilendarski [of Hilendar] which was used as a textbook in the Bulgarian schools during the 19th century. Subject to analysis have also been other books, used during that period for the formation of the rising generations. What has been found is that infiltrating the history texbooks were the fundamental theses of romantic historiography which left a deep imprint on the historical output in the Balkans during the 19th century and was marked by ethno-centrism. Standing out clearly are the views regarding one's own nation as an everlasting and invariable category, moving across the centuries from deep Antiquity to our time. One's own nation is assumed to be monolithic, homogeneous ethnically, and its fusion with other peoples is precluded. Notwithstanding its long centuries of existence it keeps on its purity and without accepting any foreign influences, it itself is playing a positive role in the history of other peoples. One's own nation is assumed to be a people chosen by the Lord, who have to carry out a mission entrusted to them by divine providence. Regardless of all trials and tribulations, it is following its assignment.. Exceptional selectivity is shown with respect to the past, and precisely those personalities and events are selected and entered into the collective memory, which could serve the tasks of that particular moment or of future projects. The image of "the others" is shaped in very close interaction with the process of formation of one's own identity and with the building up of the collective identity. It plays an essential role in the intricate process of creation of the collective memory, which has to rally the collective. The virtues of one's own nation are being continuously proved in comparison with "the others", to whom we are superior in any respect. The image of the our neighbouring peoples is being most often used as the basis for comparison, whereas the image of the more distant "other" - Frenchmen, Germans and Englishmen - is positive and seems to serve in most of the cases for the formation and cultivation of some desirable qualities in the Bulgarians. Numerous arguments are adduced as evi-

dence of our supremacy over "the other" in the Balkans, and in a number of cases a way of achieving this is the usage or creation of myths, featuring the negative image of the neighbour. An incomplete genealogy of monarchs or saints could be made up using those myths or some not sufficiently brilliant pages of the national history could be excused, by transferring the guilt for them to the neighbour. The thesis is upheld of the unity of the nation on a synchronous and diachronic plane, and stress is laid on the institutions of the monarchy and the church as factors and bearers of that unity. It is insisted that there has beencontinuity in the national history, whereby special emphasis is laid on the Middle Ages, presenting an ample source of arguments of past territorial, political and cultural greatness, used to justify "the historical entitlement" to lands included within the frontiers of the territories claimed. That selective attitude towards different periods of the national history is likewise associated with the preference shown to the political history, which is primamily filled with wars and indirectly suggests mostly hostility to the neighbours, with whom we had had encounters mostly on the battlefield. Outstanding figures in the history are rules and most of all those, who had distinguished themselves on the battlefield. Getting into the national pantheon are first of all personalities enjoying the fame of conquerors, while those who had contributed towards the cultural development have been assigned subsidiary places. No interest has been shown in the everyday life, the material lifestyle, the constructive labour process, the working people. Absent are the markets, fairs, city centres with their economic and cultural institutions. In these "the different ones" communicate and mutually influence each other.

## "The Balkan Neighbour" from the Begining and from the End of the 20th century. Parallels in Bulgarian and Greek Letters

**Sanya Velkovska**
Institute of Balkan Studies, Bulgarian Academy of Sciences

This paper compares the characteristics of Bulgarians and Greeks at the beginning and at the end of this century presented in Greek sources. An attempt is being made at comparing the elements of these national

images with the analogous images of Serbs and Greeks in Bulgarian letters. In this way two interesting trends are taking shape against a chronological and spatial background: attitudes and positions dated back 70-100 years and associated with the peculiar tensions among the Balkan countries in the period of the wars (1912-1922) appear in scholarly (popular science) publications of 1999-2000. The latter are addressed to a relatively broad audience while, parallel to that, successful efforts are being made in Bulgaria and in Greece to "cleanse" school and university books from any and all negative references to the neighbour and in this way to overcome the negative stereotypes in the collective consciousness, associated with placing "the neighbour" in the "enemy" field.

## Das Bild des Anderen in den Schulbüchern als Forschungsgegenstand im Zentrum für Schulbuchforschung und Interkulturelle Erziehung von Thessaloniki /Griechenland

**Panagyotis Xochellis**
University of Thessaloniki

Es steht allgemein fest, daß durch das Schulbuch den Schülern Kenntnisse sowie Wertvorstellungen vermittelt und bei jungen Generation Einstellungen erzeugt und gefördert werden, die inbesondere die Gefuhlsdisposition und Entscheidungsfähigkeit des jungen Menschen beeinflussen. Aus diesem Grunde ist die Forschung in diesem Bereich weitgehend entwickelt.

Im "Zentrum für Schulbuchforschung und Interkulturelle Erziehung" der Universität Thessaloniki bemühen wir uns seit etwa zehn Jahren vor allem um Inhaltsanalysen von Schulbüchern. die in den Balkanländern im Gebrauch sind, d. h. in einem geographischen Raum, der sich einerseits oft als besonreres Konfliktfeld in Europa erwiesen hat und immer noch weist, und andererseits von Ländern bewohnt wird, die vor der Tür der Europäischen Union stehen und zum Teil bereirs daran anklopfen.

Vor einem Jahr von uns ist in diesem Rahmen ein grösseres Projekt abgeschlossen worden dessen Ziel es war, Schulbücher für den Geschichts - und Sprachunterricht der Pflichtschule, die gegenwärtig

in fünf balkanischen Ländern (Albanien, Bulgarien, FYROM, Griechenland und Türkei) im Unterricht eimgesetzt werden, nach dem Bild des Anderen/ Nachbarn zu untersuchen. Die Projektergebnisse wurden zum Teil auf einer vom 16. bis 18. 10. 1998 stattgefundenen internationalen Konferenz vorgetragen. Ich greife in diesem Zusammenhang nur folgende geraus: a) Das Bild des Anderen in den Schulbüchern wird weitgehend durch die Geschichte der Völker bestimmt (Beispiele gibt es genug: Deutschland - Frankreich, Griechenland - Türkei usw.) b) Viele Darstellungen in den Schulbüchern sprechen die mehr den Gefühlsbereich als den Intellekt an. c) Est fehlt allgemein in den Schulbüchern der andere Mensch, der Nachbar und das tägliche Leben der Mensche. d) Es überwiegen jedoch die neutralen Aussagen über andere Völker in den neueren Schulbüchern, was als ein positives Zeichen herauszustellen ist.

Unsere Forschungstätigkeit wird zur Zeit durch Erweiterung der zu analysierenden Bücher chronologisch, geografisch und nach Sachgebieten fortgesetzt. Wir sind allgemein der Auffassung, daß die Schulbuchforschung einen gültigen Beitrag zur Kooperation und Verständigung zwischen den Völkern leisten kann und wollen versuchen, diese Bemühung fortzusetzen und zu erweitern. Wir glauben, daß dadurch gleichzeitig ein gültiger Beitrag zur interkulturellen Erziehung geleistet werden kann, vor allem im Balkan, d. h. in einer geographischen Region, in der es traditionell viel Konflikte gegeben hat und gibt und unterschiedliche Nationalitäten und Völker auf engem Raum miteinander leben müssen.

## The Image of the "Other" as Projected and Shaped by the History Textbooks in Balkan Schools: Some Proposals

**Fotini T. Toloudi**
University of Thessaloniki

I intend to make some proposals arising out of a research project titled 'The Image of the 'Other'/the Neighbour in School Textbooks of the Balkan Countries', which was carried out by the Research Center for Textbooks and Intercultural Studies in Aristotle University of Thessaloniki.

The purpose of the project was to investigate the image of the Neighbour or the 'Other' as a projected and shaped by the history textbooks which were used in period 1996-1998 in schools of certain Balkan Countries. The Image of the 'Other' is considered important both because, through a process of comparison with the national self-image, it helps to shape a child's national identity, and because it may go some way towards determining the quality of the future relations and general cooperation between nations. The choice of school textbooks as the focus for our study of the image of the 'Other' was based on the theory that they reflect the social, economic, and cultural situation in each country, as also the changing diplomatic relations between nations.

History textbooks in particular are the pre-eminent location in which the national self-image and the national image of the 'Other', particularly neighbouring peoples, are constructed and reproduced, recounting as they do the events of the past that relate to 'enemies' and 'friends'. It is no coincidence that all nations use the school history lessons as a means of shaping national consciousness and national identity. And it is a fact that, in all countries, history as taught in schools and the textbooks with which it is taught reflect varying degrees of ethnocentrism.

To a certain extend, the fact that national stereotypes are promoted through negative references to members of other races, nations, or religions in the Balkans helps to explain the political tensions of the past ten years in South-Eastern Europe. The latent antipathy between nations which is cultivated and sustained by negative descriptions in school textbooks, together with an overemphasis on, and whitewashing of, the events of war, sustains and reinforces children's nationalistic feelings, which means that a desire to seek revenge and, political circumstances permitting, to redress injustice is passed on from generation to generation through the socialisation process in school.

Now, more than ever before, there is an imperative need for substantial interventions in school textbooks in the Balkan countries in an effort to mitigate prejudices and hostile images and gradually to lay the foundation for mutual understanding, peaceful co-existence, and cooperation between nations. It is quite clear that this cannot be achieved merely by transnational agreements, however useful and necessary these may be. The main objective is to supplement the content of the school books with information about the cultural history of each nation in such a way as both to strengthen its national and cultural identity and to reveal those factors which unite nations, not just those which divide them.

Other solutions proposed by the research project have to do with making the school textbooks more neutral in tone and possibly even rewriting them. All this can be achieved by setting up interdisciplinary teams, whose mission, while respecting historical facts, will be to locate prejudices, stereotypes, and hostile images of other nations and propose ways of improving the school books.

Another solution is to link history as taught in schools with historical science as cultivated in universities and research centers. Certainly school history cannot and should not consist in the mere transmission of university-level historical knowledge. The facts of historical science have to be reformulated before they are introduced into schools, in accordance with precepts of psychology and pedagogy. For the same reason, the connection of prospective writers of school history books with historical research and the teaching of history in education must be made clear.

Lastly, we must consider the role of the teacher. The proposed solution is for teachers to receive special training, which would be a very useful way of changing the way the subject is taught in the classroom.

## The Food Norm during the Bulgarian Renaissance

**Ivan Pavlov**
Sofia University

Establishing the food norm is perhaps the most important study in the Renaissance world. Its fluctuations are connected with the most significant change in reglament reaching the highest possible social context.

The base change in the manner of feeding was connected with the fasting periods after the Bulgarians were converted into Christianity when the transition from one culture to another was realised. As a specific model of fasting in the Christian Orthodox community the behavior of the Greeks whose Patriarchy was also the leading one for the Bulgarian Christians during the Renaissance.

The fasting norm was observed and recovered by foreign

travellers across the Bulgarian lands during this period. Fasting periods are the most stable religious ritual, which has remained essential in the Bulgarian mentality.

During the period of the Turkish dependence the external signs of the Christian Orthodox church were strongly decreased. Some protection measures for preserving the fast were taken. A religious discourse was formed, nevertheless and it included some influences of ancient studies of Esculapus and Galaenus. By the respective food a given body status was achieved: prognosis and warnings to rule and regulate the body through following certain food and religious regime. This regime was based on a wide scope of hygiene, profilaxis, feeding and labour habits. The food control grew into everyday control. Thus gradually a church and monastery discourse was formed based on the requirements of the Christian Orthodox church in order to keep the fast in the first place.

The fast dogmas were gradually slackened in the 10th century due to the penetration of the ideas of the European Enlightenment from Serbia, Greece, etc.

It is worth noting the food norms of the Bulgarian craftsmen's guilds as well as the introduction of Turkish administrative food portions and forms of Islamic charity, connected with the feeding of the population irrespective of their faith.

## Alafranga

**Yulia Nikolova**
Plovdiv University

In the Bulgarian cultural space in the 18th and 19th century the concept of "alafranga" [French fashion] had two basic lexical meanings, building up the idea of a certain product or style of influence in the sphere of the arts, architecture, clothing, people's behaviour, etc. Having come to this country moving from Italian via Greek and Turkish, the word changed not only its nominal structure of substance, but its semantic characteristics, as well.

The leap across several languages (and cultures) resulted in a contamination of the cultural cliche "a la francais" by way of new Balkan and general European reflections.

In its specific Bulgarian realisation, though containing the specific features pointed out (or precisely because of them), the "alafranga" looks for and manifests its specific pro-Bulgarian dimensions. At the same time it extends its meaning and significance by setting apart paradigmatic relations between one's own and the other's, which are different in type and rating.

## The Musical Other in the Culture of the Bulgarian National Revival

**Rumjana Damjanova**
Institute for Literature, Bulgarian Academy of Sciences

The anonymity of the sound folk art does not exclude but, on the contrary, presupposes the individual participation of the Bulgarian renaissance personality in the creation of the new musical culture. The separation of the musical art from the other art forms in the 19th century, as well as the genre differentiation of various composer's epics (songs, marches, etc.) prove the individual activity in the open imposing of this type of creative work. "The other one" is thought of not only and not so much as "foreign", as an opponent or a contractor in the process of confirmation of the contemporary musical practices, but as a projection of the "one's own". The problem of the opposition, which has recognized the communicativity of the musical culture - familiar/ unfamiliar, inevitably arises. This leads to the necessity to follow the evolution of the musical genre forms, as well as to distance from the them by rationalizing the first solfeggio appliances. The ideas of the musicality of the Bulgarian renaissance personality have been formed from Neofit Rilski to Petar Zlatev Gruev, by imposing the musical culture of the19th century as a spiritual institution, dominated by the sense of creativity.

## The Image of the Turks in Bulgarian Painting

**Iordanka Bibina**
Institute of Balkan Studies, Bulgarian Academy of Sciences

Bulgarian studies on the images and imakology started at the beginning of the 90's. In somewhat natural way the images of Bulgaria's Balkan neighbors and Turks among them, became the focus of the scholars' interest. From the very beginning the image of the Turks have been studied from two different aspects – as "own" Turks and "other" Turks. The "own" Turks are part of the Bulgarian nation, a different group of the population of Bulgarian state, while the "other" are the Turks themselves, i.e. the majority of the population of the Republic of Turkey. Obviously, this is a "heritage" of the Ottoman Empire and centuries of common Balkan history. So, it is impossible to study the nature of the notion of "other" as a specific national stereotype in isolation from the dynamic processes on the Balkans during the last six or even more hundred years. That is why the problem of the images needs a serious historical insight and can not be treated seriously without considering the complexity of the historical remnants. The memory of the Ottoman domination is still alive as far as it was just century and a half back from now. It is still "fresh" in the national memory of the other Balkan nations. We could add to that the impact of folklore that to great extend "shaped" the image of the Turks as "enemy" or "Evil". The mentality had been formed n the Balkans could be defined as *"folkloric thinking"*(on the words of V. Mutafchieva). Thus, folkloric stereotypes survived the Bulgarian National revival and post-Liberation period up to our days. The images of "three chain of slaves" or "Balkandji Yovo" or "kidnapped Bulgarian child's turned into *janissary* are so deeply rooted in the mentality of Bulgarians, and appears "visualized" in Bulgarian art, as well. As Prof. V. Mutafchieva stressed, they hardly could be attacked even by positive scientifically proven facts. Often, such attempts produced a simplified counter reaction that precludes any further dialog and proved the vitality of "the folkloric thinking".

It is important to present not only the literary or "wordily"

sources of shaping the image of the Turks, but the other media such as the painting. The paper aims to look for the painterly or artistic, idioms of expression of the notions and stereotypes of the Turks in Bulgarian society. The study of a great number of artists and their works allow me to conclude that there are at least few levels on which the "concepts and images" of the Turks in Bulgaria are functioning. First of them is a strongly ideologized and mythologized historical memory. It influenced the artistic works that have been created mainly in the genre of historical painting. Their roots could be traced immediately after the Liberation of Bulgaria in 1878 and lays on previous traditions of lithography. The first Bulgarian artists, some of them of Slavic origins, developed it at the initial stages of Modern art at the "threshold" between XIXth and XXth centuries. As one may expect, the "Turkish slavery" is in focus of those paintings. Their subjects have been built on some key historical moments that were deeply rooted in Bulgarian "autostereotype". The drama of the defeat of Bulgarian state by the Turks in XIVth century, the tragedy of lost independence, the suffer of "blood tax" and other restrictions imposed during the Ottoman dominance, Bulgarian Awakening, April Uprising in 1876 and following crush, the peak moments in Ottoman-Russian War as Šipka Battle, the hanging of national hero Vassil Levski, and the death of other revolutionaries have been among the main themes of that works. The image of the Turks built on the mythological basis also posses negative expression in the means of art. It has been painted as a cruel and merciless conqueror, with sword in the hand. The "folklorism" in creating of the image of the Turks proves to be very strong. Some subjects of the paintings are drawn directly from folklore, as it is in case of *Three chains of slave, Devshirme (Blood Tax)*, etc. The myth "they have butchered us for five centuries" remains still alive in the consciousness of Bulgarians and it is very difficult to overcome it.

Only the great disasters like wars created a new, broader outlook to the Turks. Only few decades after the liberation Bulgarian artists demonstrated their humanistic attitude to the problems of "war" and "peace". For them there are no "enemy Turks", no "Bulgarian heroes", no "defeated", no "winner". The war is a

great tragedy that ruins everybody's lives. The peoples are just suffering victims of the war.

The other level on which the image of the Turks is functioning is that of everyday life, every day communications and links. In some works at the beginning of the century one could find the images of "own", "Bulgarian Turks". They are organic elements of the towns that still preserved their patriarchal atmosphere, traditionalism and pre-modernity, the picturesqueness of "oriental" mixture of peoples and habits.

The reach artistic heritage of Vladimir Dimitrov-The Master, revealed another attitude of Bulgarian, though still more latent, to the "other". Believing in "goodness" and love among the peoples, searching the more universal links between micro and macrocosms could be an important potential for the better understanding and tolerance between the peoples. *Istanbul cycle* of the Master is an inspiring source of that philosophy. It is one that could overcome the negative impact of the historically stereotyped images of the Turks in the Bulgarian consciousness. In the same way, as it was done by great thinkers and creators like Vladimir Dimitrov – The Master with his broad humanistic views on the relations between the Human, Nature and God.

## The "Aliens" in Polesje: the Ethnolinguistic: Portrait on the Pan-Slavic Background

**Olga Belova**
Institute for Slavic Studies, Moscow

The ideas of "alien nation" and "alien religion" as they are presented in Slavic folk legends and beliefs can be described with the help of several semantic constants (see the works by A. Georgieva, O. Todorova, A. Cała, E. Krekovičová, etc.). The paper presents the authentic materials collected in 1974-1986 by the members of expeditions to the Ukranian and Belorussian Polesje under the guidance of acad. N. I. Tolstoy and during my field research in Polesje in 2000. The material shows that the key

positions of a standard scheme for the description of the folklore image of the "alien" are the following: the appearance, the specific smell, the absence of soul, supernatural features, "abnormal" behaviour (because of the demonic and sinful customs), "abnormal" language. Using these main signs we can compile the sufficiently exhaustive folklore-mythological "portrait" of any "alien" as seen by the "the own ones" The data from Polesje reflect the same set of stereotypes.

At the same time there are some local peculiarities in the described region. The narratives about the "mythical alien (prehistoric, giant) nation" mention not only the traditional "Tartars" and "Swedes" but also "Rumanians" and "Czechs". Most of all the Poles and the Jews are considered to be connected with witchcraft. The Gypsies are very often they are mentioned as the "own ones" (because the greater part of them were Orthodox Christians) and even if they are said to be magicians, they use traditional Slavic methods of magic in contrast to the Poles and the Jews who have their specific "non Christian" magic methodology.

There exists a kind of hierarchy in the attitude to the "aliens"-heterodoxes. In Polesje the Orthodox Gypsies, for example, can be defined as the "others", while the Catholic local inhabitants are interpreted as the "aliens". It should also be stressed that the "aliens" are always more "interesting" for the traditional consciousness, than the "others" (this point can be demonstrated by the comparative analysis of folk beliefs about the Jews and the Gypsies - the Jews as the "aliens" are more frequently drawn in the magic rituals and asked for help in critical situations).

The image of the "alien" in Polesje represent just one of the local variants of the Slavic folklore "alien". The examination of the facts from different Slavic traditions can clarify the set of semantic invariants forming the "universal" image of the "alien" and will give interesting results in the analysis of ethnic stereotypes.

## The Gagauzes about Themselves and the Others about Them

**Vanya Mateeva**
Institute of Folklore, Bulgarian Academy of Sciences

This paper is based on published sources and personal field research observations and interviews taken from Gagauzes in the Republic of Bulgaria and the Republic of Moldova, who were representatives of different age, social and trade and professional groups. The purpose has been to outline the typical expressions used in the self-defining of the community and in its identification from the standpoint of the other communities in the realm of everyday life and of the holiday and ritual culture. The interviews taken and their analysis show the community's adaptive strategies in the process of interaction with the other communities depending on the specific ethno-political and socio-cultural context at different levels of meaning and different forms of its ethno-cultural identity: linguistic competency, rituals, songs, clothing, etc.

## The Bulgarians through the Eyes of the Poles: Stereotypes and Meeting of Cultures

**Katya Mihailova**
Institute of Folklore, Bulgarian Academy of Sciences

This paper discusses the ethnical stereotype of the Bulgarian among Poles, whose permanent residence is in Bulgaria. In making up that stereotype the author polled representatives of the modern Polish community in Bulgaria in the 1996-1998 period - what has been referred to as *emigration for love,* including mostly women who had met their future Bulgarian husbands at the Bulgarian Black Sea coast and had contracted the so-called *beach marriages* in Bulgaria from the 1960s to the 1980s.

Outlining the characteristic features of the concept of *ethnic stereotype,* the author notes that the contents of that stereotype

for the Bulgarian is built up of separate definitions of his everyday and of his holiday culture and of his relations in society. In her paper the author dwells mostly on the Poles' idea of the Bulgarian's public relations. What is discussed is the Bulgarian's attitude to the authorities, to his homeland, his characteristic features as lack of solidarity, individualism; his behaviour in everyday life, his attitude to foreigners, etc.

In conclusion the author notes that regardless of the negative definitions contained in it, the ethnic stereotype of the Bulgarian among the Poles is more seldom characterised by negative emotional appraisal. Though becoming rather *a clash* of cultures for some Polish women, *the encounter* with the Bulgarian lifestyle and everyday culture does not, however, develop into *a conflict*. The author emphasises that what is much more important in this case is that the Pole's own stereotype is brought to the fore and idealised, when perceived through the prism of the Bulgarian identity.

## Images of the Migrational Otherness

**Vladimir Penchev**
Institute of Folklore, Bulgarian Academy of Sciences

The text focuses on the problem of the self-acknowledged otherness of ethnic communities, living in a foreign ethnic environment. The processes of self-formulation of one's own strangeness as well as the efforts aimed at its suppression or its display have been revealed on the basis of ethnological and folkloric field research material, collected among Bulgarians living in the Czech Republic and Slovakia, and among Czechs and Slovaks living in Bulgaria and making up migration communities on the respective ethnic territory. In this work these processes have been illustrated by bringing out the verbal images of strangeness, registered in the enquiries made.

# Съдържание

Да мислим Другото днес ..... 5

**Николай Аретов**. Типология на Своя и Другия в ранната българска национална митология ..... 9
**Данчо Господинов.** Алтернативни символни вселени в българското възрожденско общество ..... 25
**Тодор Христов.** Разногласието у Паисий ..... 35
**Николай Чернокожев.** Възрожденските другости - гласът и писмото ..... 50
**Лидия Михова**. Чужденецът - свой и друг ..... 57
**Витана Костадинова**. Български образи на Байрон ..... 67
**Юлия Йорданова.** Rhapsody in Blue: българският литературен проект на Америка ..... 76
**Албена Хранова.** "Друго" и "Чуждо" в разделното време . 87
**Надежда Андреева.** Покръстването на българите и образът на България в "Победа на религията" (1812) от Игнац Линдл ..... 98
**Йомер Туран.** Образът на българското изкуство и литература в турското списание "Шехбал" ..... 113
**Дечка Чавдарова.** Стереотипът на българина в руската култура на XIX век ..... 130
**Галина Петкова, Христо Манолакев.** Да (не) откриеш българина ..... 143
**Жанет Илина.** Образът на България и българите в немски пътеводители. От 1980 до наши дни ..... 155
**Рая Заимова.** Образът на "турчина" - между Ренесанса и Просвещението ..... 163
**Веселина Димова.** Другостта като следствие от изгубената насила идентичност. "Записки на еничаря" на Константин Михайлович от Островице ..... 171

**Андрей Пипиди.** Пътят на Кодру-Дръгошану от Просвещението към национализма ..... 182
**Илия Конев.** Европа между очарованието и разочарованието на Балканите през XVIII-XIX в. ..... 192
**Лилия Кирова**. Ние и "Другата Европа" ..... 204
**Антоанета Балчева.** Идеи за идентичност и другост в романтизма на славянския юг ..... 217
**Гергана Георгиева.** Homo viator в литературата на Словашкото възраждане ..... 228
**Радослава Илчева.** Другото лице на Просвещението. Литературният образ на Петър Първи и проблемите на неоезичеството ..... 242
**Маргрета Григорова**. Полският Рим ..... 262
**Ги Тубиана**. Казанова, карнавалът и социалното преобразяване ..... 273
**Жюли Бош.** От гърците до хуроните или Западът в огледалото на примитивните племена. Образи на езичеството в произведенията на Фонтенел, Лафито и Шарл де Брос ... 282
**Димитри Роболи**. Понятието за другостта в литературата на Романтизма от XIX в. ..... 302
**Кристъл Сталперт.** Филмът *Книгите на Просперо* и как Питър Грийнъуей представя Бурята на Шекспир като вътрешно текстово пространство: десакрализация на утопичния остров ..... 312
**Надя Данова.** Българските учебници през епохата на утвърждаването на националната идентичност и образите на "другите" ..... 326
**Саня Велкова.** "Балканският съсед" в гръцката книжнина. Успоредици от началото и края на XX в. ..... 342
**Панайотис Ксохелис**. Образът на "другия" в училищните учебници на балканските страни като обект на изследване в Центъра за проучване на училищните учебници и интеркултурното образование в Гърция ..... 353
**Фотини Толуди**. Образът на Другия, проектиран и оформен от учебниците по история в балканските училища. Някои предложения ..... 361

**Иван Павлов.** Хранителната норма през Възраждането . 365
**Юлия Николова**. Алафрангата ..... 390
**Румяна Дамянова**. Музикалният "друг" във възрожденската култура ..... 399
**Йорданка Бибина**. Образът на турчина в българското изобразително изкуство ..... 407
**Олга Белова.** "Чуждите" в Полесието. Етнолингвистичен портрет в общославянска перспектива ..... 425
**Ваня Матеева**. Гагаузите за себе си и другите за тях ..... 436
**Катя Михайлова**. Българинът през погледа на поляците - стереотипи и среща на култури ..... 445
**Владимир Пенчев**. Образи на миграционната другост .... 462

Резюмета ..... 469

# Да мислим Другото– образи, стереотипи, кризи

Два важни проблемни възела се открояват в съвременния хуманитарен дебат: идентичността и нейните измерения и **националното**, неговата същност и начините за осмислянето му. Присъствието им в политическите дискусии и в публицистиката е неизменно. Споровете преминават и в ежедневието на хората, които са заставяни да взимат страна по проблеми, формулирани, а и натрапени им от елитите и "по-високите" дискурси. Пълноценното осмисляне на идентичността е възможно само ако се държи сметка за разнообразните отношения между **Аза** и **Другия**, за **образите**, които субектите на идентичността си създават за света около себе си и основните фигури в него.

Тази проблематика представлява интерес за различни научни дисциплини и реално присъства в изследвания на литератори, историци, етнолози и фолклористи, социолози, психолози и т.н. Настоящият сборник се опитва да предложи територия за разгръщането на дискусиите. Той е резултат от международна интердисциплинарна научна конференция, организирана от Българското общество за проучване на XVIII век, Института за балканистика, Института за литература и Софийския университет. Тя се превърна в място за плодотворен диалог между учени от България, Гърция, Албания, Румъния, Франция, Белгия, САЩ, Русия. Сборникът събира разгърнати варианти на изнесените доклади, които изграждат един палимпсест от несъвпадащи образи, в които могат да се разчете не само възела от пристрастия и предразсъдъци, но и волята за обективно познание.