П
Д8УВ

ЦВЕТАН ТОДОРОВ – ТЕОРЕТИК *и* ХУМАНИСТ

БОЯН ПЕНЕВ
ИЗДАТЕЛСКА КЪЩА

ЦВЕТАН ТОДОРОВ – ТЕОРЕТИК И ХУМАНИСТ

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА
СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
НОВ БЪЛГАРСКИ УНИВЕРСИТЕТ

Съставители: *Стоян Атанасов, Рая Кунчева, Мирослав Дачев*

© Стоян Атанасов, Рая Кунчева, Мирослав Дачев, съставители, 2009
© Бойко Петров Марков, художник на корицата, 2009
© Институт за литература, 2009
© Издателски център „Боян Пенев“, 2009

ISBN 978-954-8712-42-2

ЦВЕТАН ТОДОРОВ – ТЕОРЕТИК И ХУМАНИСТ

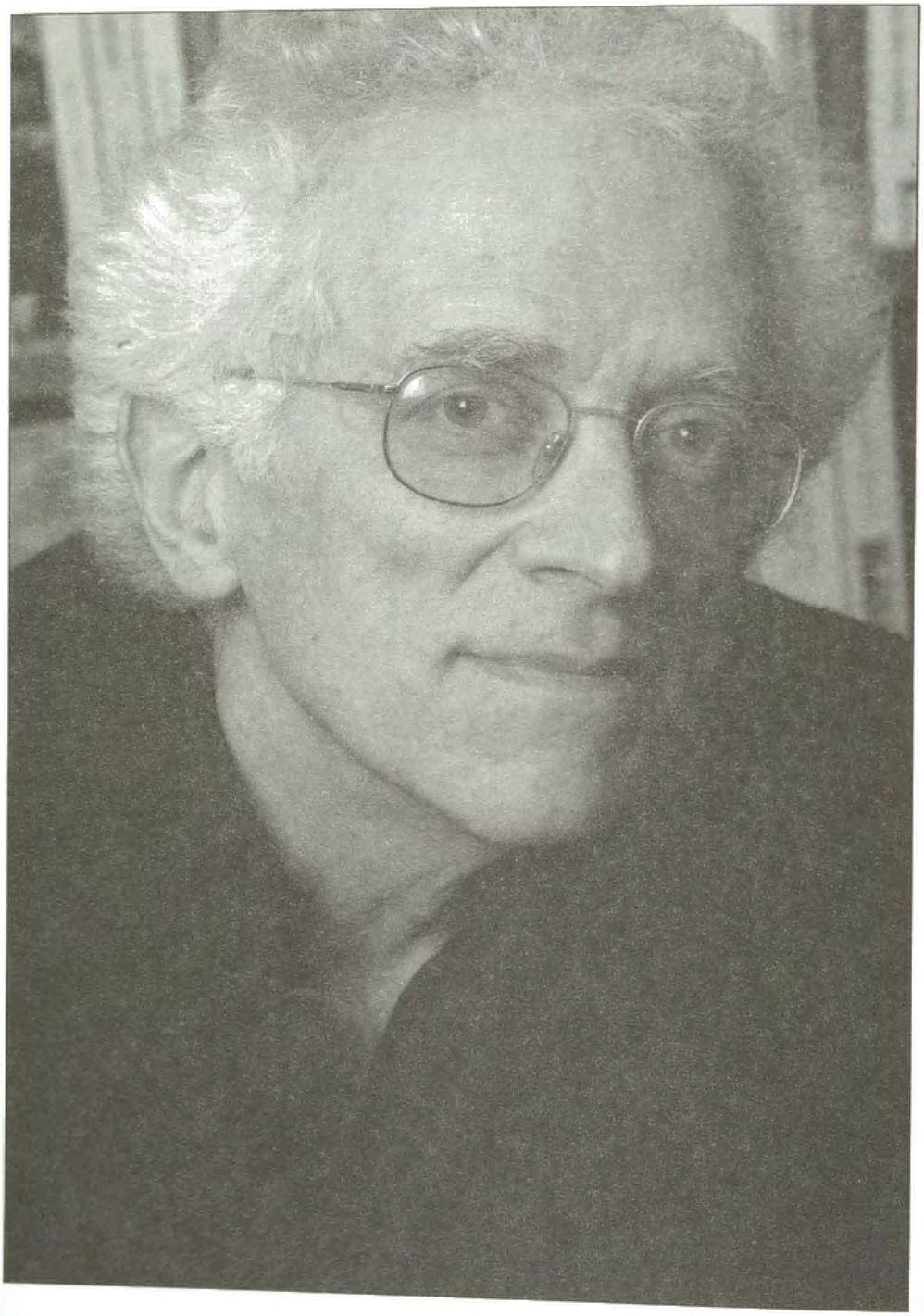
С Б О Р Н И К
В ЧЕСТ НА

ЦВЕТАН ТОДОРОВ

СОФИЯ • 2009
ИЗДАТЕЛСКИ ЦЕНТЪР „БОЯН ПЕНЕВ“

TZVETAN TODOROV
THÉORICIEN ET HUMANISTE

SOFIA • 2009
MAISON D'ÉDITION BOYAN PENEV



СЪДЪРЖАНИЕ

Цветан ТОДОРОВ
В защита на ценностите / **11**

Богдан БОГДАНОВ
За интелектуалната фигура на Цветан Тодоров / **15**

Стоян АТАНАСОВ
Раждането на субективността и нейните граници в критическите изследвания на Цветан Тодоров / **21**

ПОЕТИКА

Благовест ЗЛАТАНОВ
Формализъм и структурализъм – сто години по-рано / **43**

Александър ПАНОВ
Литературата като социално действие – жанрът като медиатор между литературата и обществото / **52**

Мирослав ДАЧЕВ
Цветан Тодоров: От литературната към хуманната семиотика / **63**

Иванка МАВРОДИЕВА
Цветан Тодоров и науката реторика / **68**

Миряна ЯНАКИЕВА
Литературата между езика и писането / **73**

Златороса НЕДЕЛЧЕВА-БЕЛАФАНТЕ
Наратологията от Цветан Тодоров и Жерар Женет до Арен Рабател и Рене Ривара / **87**

Магдалена КОСТАДИНОВА
Когато авторът анализира, разказвайки / **106**

ДРУГИЯТ

Христо ТРЕНДАФИЛОВ
Картата на Карата (епилогът в „На чужда земя“) / **117**

Елена МИХАЙЛОВСКА
За диалога на културите вчера, но и най-вече – днес / **133**

Румяна СТАНЧЕВА
Цветан Тодоров и импулсите към сравнителното литературознание / **146**

Николай АРЕТОВ
Представата за Другия в ранната българска национална митология / **158**

Дечка ЧАВДАРОВА
От „Движението на другостта“ до „Въпроса за другия“ в светлината на литературоведската русистика / **174**

Еми БАРУХ
Възхвала на анархията в йерархиите / **188**

Милена БОРДЪН
Цветан Тодоров за спасяването на българските евреи / **199**

Евдокия БОРИСОВА
Възможната утопия Европа в текстовете на Цветан Тодоров / **209**

Венко КЪНЕВ
Другият през погледа на Ригоберта Менчу / **218**

Васил РАЙНОВ
Езикът и другостта. Въпросът за Другия / **228**

Христо СТАНЧЕВ
Цветан Тодоров за Другия и наративното му конституиране в немския превод на романа „Антихрист“ от Емилиян Станев / **232**

КРИТИЧЕСКИ ХУМАНИЗЪМ

Христо ТОДОРОВ
Цветан Тодоров – Един моралистичен поглед към злото / **243**

Рая КУНЧЕВА
Интерсубектната антропология и философията на диалога. Цветан Тодоров и Мартин Бубер / **253**

БИБЛИОГРАФИЯ

Цветан Тодоров в България / **285**

РЕЗЮМЕТА / 300

TABLE DES MATIÈRES

Tzvetan TODOROV
La défense des valeurs / **11**

Bogdan BOGDANOV
La figure intellectuelle de Tzvetan Todorov / **15**

Stoyan ATANASSOV
La naissance de la subjectivité et ses limites dans les études critiques de Tzvetan Todorov / **21**

POÉTIQUE

Blagovest ZLATANOV
Formalisme et structuralisme, cent ans après / **43**

Alexandre PANOV
La littérature – un agir social. Le genre – un médiateur entre la littérature et la société / **52**

Miroslav DATCHEV
Tzvetan Todorov: de la sémiotique littéraire à la sémiotique humaniste / **63**

Ivanka MAVRODIEVA
Tzvetan Todorov et la rhétorique / **68**

Miriana YANAKIEVA
La littérature entre le langage et l'écriture / **73**

Zlatorossa NEDELTCHEVA-BELAFANTE
La narratologie: de T. Todorov et G. Genette à A. Rabatel et Rivara / **87**

Magdalena KOSTADINOVA
Quand l'auteur analyse à travers le récit / **106**

L'AUTRE

Christo TRENDAFILOV
La carte de Karata: l'épilogue de *L'Homme dépaysé* / **117**

Elena MIKHAÏLOVSKA
Le dialogue des cultures, hier et aujourd'hui. Un regard possible et préféré sur Tzvetan Todorov / **133**

Roumiana STANTCHEVA
Tzvetan Todorov et les approches de la littérature comparée / **146**

Nikolay ARETOV
L'image de l'autre dans la première mythologie nationale bulgare / **158**

Detchka TCHAVDAROVA
Du «jeu de l'altérité» à «la question de l'autre» du point de vue du chercheur en littérature russe / **174**

Emmy BARUH
Eloge de l'anarchie dans les hiérarchies / **188**

Milena BORDEN
Tzvetan Todorov et la question du sauvetage des juifs bulgare / **199**

Evdokia BORISSOVA
L'Europe, une utopie possible dans les écrits de Tzvetan Todorov / **209**

Venko KANEV
L'autre vu par Rigoberta Menchu / **218**

Vassil RAYNOV
Langue et altérité: la question de l'autre / **228**

Christo STANTCHEV
La question de l'autre chez Tzvetan Todorov et la traduction allemande du roman *L'Antéchrist* d'Emelian Stanev / **232**

L'HUMANISME CRITIQUE

Hristo TODOROV
Un regard moraliste sur le mal / **243**

Raya KUNTCHEVA
Anthropologie intersubjectif et philosophie du dialogue.
Tzvetan Todorov et Martin Buber / **253**

BIBLIOGRAPHIE

Tzvetan Todorov.
Livres et publications dans les périodiques bulgares / **285**

RÉSUMÉS / 300

В ЗАЩИТА НА ЦЕННОСТИТЕ

Цветан Тодоров

Уважаеми колеги,

Драги приятели,

Бих искал преди всичко да благодаря на организаторите на конференцията, посветена на моята годишнина. Впечатлен съм от броя и тематичното разнообразие на докладите. Надявам се те да бъдат добра основа за полезна дискусия между вас. Бих искал също така да благодаря на инициаторите за публикуването на български език на книгата ми *Несъвършената градина*. Тя ми е особено скъпа, защото се опитах да изложа в нея характерните черти на една мисловна традиция – хуманистичната, – в която аз намерих и своя духовна фамилия.

В отговор на поканата на организаторите да се обърна към вас, участниците в конференцията, ще си позволя да споделя някои свои мисли относно въпроса за ценностите.

Нихилизмът, т.е. радикалното отричане на ценностите, гледа на тях като на чист продукт на волята за власт, докато манихейството налага окончателно делене на хората на добри и лоши. Аз се пазя и от двете крайности. Дължа го на възпитанието си, което съм получил, понякога с нежелание, през първата част от своя живот, прекаран в България. Тогава родната ми страна бе подложена на тоталитарна прокомунистическа диктатура, към която не изпитвах особена симпатия. Доброто и злото съществуваха, доколкото режимът бе въплъщение на злото. В същото време обаче самият статут на тези категории бе станал вече проблематичен. Защото тоталитарната мисъл се основаваше всъщност на едно втвърдено противопоставяне на добро и зло, а оттам и на приятел и враг. Тоталитаризмът не понася обикновените различия. Често се казваше: който не е с нас, е против нас. Тогава на всеки, който не проявяваше ентусиазъм, се гледаше като на неприятел, на всеки неприятел се гледаше като на враг, а врагът заслужаваше само едно – да бъде премахнат. Така че ако затварях тоталитарното мислене във фигурата на злото, аз не го отстранявах, напротив, продължавах да му бъда подвластен: щях да променя съдържанието на графата „зло", поставяйки там „комунизъм" на мястото на „капитализъм", но в своята структура нещата биха останали непроменени.

Тоталитарното мислене е форма на манихейство; а тоталитарната практика издигаше навсякъде непреодолими прегради. Една от тях опасваше

страните от „социалистическия лагер“. Така наричаната на Запад „желязна завеса“ се възприемаше като идеологическа бариера; но за нас, жителите на източните страни, тя съществуваше осезателно: нейното преминаване криеше опасност за живота. Много по-късно, когато режимът беше вече донякъде отслабен, той възприе друго отношение – да прогонва тези, които го притесняваха.

По силата на едно щастливо обстоятелство аз минах от другата страна на Желязната завеса и през 1963 г. се установих в Париж, Франция. Белязан от тоталитарната воля за издигане на непропускливи прегради, аз открих за себе си нещо като призвание да преодолявам прегради, заживях като посредник. Отначало това бе необходимост: формиран в една традиция, работейки в друга, аз непрекъснато трябваше не само да превеждам мислено от един език на друг, но и да преминавам от един начин на възприемане на света към друг. Към това се прибави нуждата ми да прекосявам границите на дисциплините. Когато първоначално поисках да разбера какви са естеството и ролята на символите в човешките взаимоотношения, дадох си сметка, че идеите по този въпрос са пръснати в различни дисциплини, които не виждах защо трябва да останат разделени: логика, теология, реторика, херменевтика, естетика, лингвистика... Когато няколко години по-късно поисках да разширя областта на изследванията си и да включа други черти от поведението на хората, аз неминуемо трябваше да черпя от знанието, натрупано от различните социални науки: антропология, социология, психология и, разбира се, историята във всичките ѝ разновидности.

Същата тази нужда да прекосявам границите – не за да ги премахна на всяка цена, а по-скоро за да позволя на разделени от тях територии да общуват помежду си – ме доведе до осмисляне на категориите, които структурират самото ни мислене. Откакто съществуват монотеистични религии, т.е. от най-ранна древност, западното мислене издига непреодолима бариера между Бог творец на вселената – абсолютен, съвършен, безкраен – и света, земното съществуване, осъдено да бъде относително, несъвършено, трагично ограничено. Безкрайт и безграничното, които езическите възгледи за света поставяли в началото на вселената и са ги отъждествявали с хаос, който хората трябвало да овладеят и подредят, придавайки му форма, станали в монотеистката перспектива емблеми на непостижим идеал. И когато в края на XVIII в. хората се опитали да се освободят от позоваването на божественото начало, романтическата революция променила съдържанието, но не и структурата на тази представа. Сега геният – творец или философ – бил отделен зад непреодолима преграда от тълпата еснафи, а духовните му творения се противопоставяли радикално на нищетата във всекидневието – участ на невежите тълпи.

Наистина този манихейски начин на мислене не е царувал безусловно над западната култура. Първо, защото тя не е била изолирана от дòсега с други култури. А в неевропейските традиции, особено в тези на Далечния изток, преобладава друга връзка между крайното и безкрайното и там изкуството или красотата вече не са отрицание на реалния свят, а негово офор-

мяне и сбит израз. Там всеки жест може да се извиси до изкуство: да свиеш китка, да опаковаш предмет, да пиеш чай или да подредиш градина. Към това се добавя последицата от една основна черта на християнското учение – съществуването на богочовек, на същество, което принадлежи към двете природи. От силните реакции, които то предизвиква по онова време, може да се съди до каква степен идеята е революционна: тогава незабавно се появяват тълкувания на християнското послание (определени по-късно като еретични), отричащи божествената природа на Христос. Самата църква, макар и да приема догмата за въплъщението, споделя и някои манихейски възгледи, например, че човешкото съществуване е проклятие. Все пак фигурата на Христос си остава живо свидетелство за пропускливостта на границите между божественото и човешкото, между небесното и земното, което впоследствие ще позволи тази съществена част от Христовото послание да се изтъква отново.

Благодарение на двоякостта на християнското учение манихейството ще бъде спорадично прогонено, но тази победа над него няма да разтърси самата вяра, нито пък ще премахне свързаните с нея ценности. Един от най-славните епизоди в преодоляването на разрива между небето и земята протича в холандската жанрова живопис от XVII в. По принцип тогавашните картини е трябвало да илюстрират морални принципи, да възхваляват добродетелите и заклеймяват пороците; но междувременно художниците откриват красотата на всекидневието и решават да я възпеят. Подменяйки на пиедестала боговете, кралете и героите с обикновени занаятчии и хора от народа, с жени, които премитат двора или приготвят вечерята, с деца, играещи или гледащи ни тъжно поради болест, художниците от онази епоха ни внушават нещо много силно: красотата не стои нито отвъд, нито над обикновените неща, тя е в самите тях. Достатъчно е погледът ни да я извлече оттам и да я разкрие пред всички.

Как да мислим за доброто и злото днес? Аз лично не вярвам в божествената доброта, нито в изконната лошота на дявола, който се бил вселил в душите на някои хора. За мен човешките същества са първоначално неопределени в морално отношение; те не *са* добри или лоши, те стават такива. Защо? „Доброто и злото текат от един и същи извор“ – пише Жан-Жак Русо. Кой е този извор? В интелектуално отношение това е силният стремеж на всеки да получи признание за съществуването и за стойността си. В името на тази своя нужда ние сме готови на всичко. Но „средствата“ за постигането на този наш стремеж са наистина много различни: можем да удовлетворим своята нужда както в обичта, с която другите ни обграждат, така и в унижението, което им причиняваме. На подобна двойственост се натъкваме и в колективните действия: най-големите злини за човечеството не са дело на някакъв зъл гений, а на държавници и управници, които искат доброто на своя народ или на цялото човечество и които в името на тази цел са готови да пожертват хиляди или милиони човешки същества.

Подобно разбиране за човешкия морал носи и някаква надежда: добродеянието вече не е запазена територия единствено за светците и героите, то е път, по който може да тръгне всеки. Аз не споделям разпространения

възглед (застъпван между другото и от Кант), според който ние можем да сторим добро само ако превъзмогнем своите наклонности: това предполага, че всичките ни наклонности са лоши, докато всъщност ние сме склонни да обичаме хората около себе си и това е добър порив. Затова предпочитам да мисля като Русо, че можем да бъдем добродетелни от чувство за дълг *и* за наслада. Но в същото време тази перспектива буди тревога: тя ни разкрива лесното – или, както също се казва, баналността – на злото.

Ние не роптаем, когато ни казват, че всеки може да върши добро, но държим да разсеем всяко съмнение, че и ние може да се окажем в плен на злото. Така по принцип предпочитаме да издигаме непреодолима стена между себе си и убийците, престъпниците, чудовищата, виновниците за една или друга проява на злото. По такъв начин възпроизвеждаме парадоксалния жест, който описах по повод на тоталитаризма: отказваме се от единството на човешкия род, а в същото време упрекваме другите в подобна дискриминация.

Искаме ли да предотвратим злото, на всяка цена трябва да се опитаме да го разберем – необходимо условие за всяко действие срещу неговите причини, а не само срещу неговите прояви. Ала противопоставянето ни на злото днес, а не утре, не може да се задоволи с позицията на съзерцателя, който го изучава; преди всичко със злото трябва да се борим. Средствата за тази борба се променят според нивото, на което заставаме. В света на личните, частните, интимните връзки човек не може да се позовава на закона; тук можем да се позовем на възпитание, което ще ни покаже колко са къси краката на егоизма и колко щастието ни зависи от това на другите. В публичната сфера трябва да имаме доверие в демократичните институции, призвани да предотвратяват изблиците на насилие между индивидите, както и посегателството от страна на държавата над правата им. И накрая, в областта на международните отношения ние не бива да забравяме, че употребата на сила си остава една възможност, защото въпросните отношения не следват закони, евентуално наложени от неутрална сила, а могат да изискват военна намеса. Изкушенията на пацифизма са пагубни: необходимо е да приемем трагичната истина на подобна констатация. Големият френски писател Ромен Гари, който се е сражавал през Втората световна война, преди да дойде като дипломат в София, казваше малко преди смъртта си: „Хитлер ни беше *осъдил* да убиваме. Дори и най-справедливите каузи никога не са съвсем невинни."

Отказът от манихейството означава да съзнаваме, че злото не ни е напълно чуждо и че неговият извършител невинаги заслужава да бъде унищожен. Отказът от нихилизма или от радикалния релативизъм означава, че сме тръгнали решително по пътя на определени ценности. Пътеката, водеща до този двоен отказ, е тясна и аз не съм сигурен, че винаги съм успявал да я следвам и че не съм кривнал настрани. Убеден съм все пак, че я има и че можем да тръгнем по нея; тъкмо тази пътека бих желал да препоръчам на всички вас.

Благодаря ви за вниманието!

Превод от френски език – *Стоян Атанасов*

ЗА ИНТЕЛЕКТУАЛНАТА ФИГУРА НА ЦВЕТАН ТОДОРОВ

Богдан Богданов

Основното, което впечатлява в интелектуалната фигура на Цветан Тодоров, е равновесието между обществен ангажимент и отстраненост. Същата мярка определя и допълващите се два повика в интелектуалната му програма – единият към обществото, да не забравя реалния човек, и другият към този човек, да не забравя повелите на общностното съществуване. Това равновесие между обществено и частно, и общност и индивид, което го занимава в последните десетина години, не е само интелектуална тема, а и характеров белег на Тодоров. Затова и смятам, че той би бил горе-долу същият, ако живееше в България. Щеше да е университетски преподавател или писател, който излиза рядко в публичното пространство, има точен усет за обществената актуалност и формулира проблемите ѝ ясно и меко.

Ако беше тук, щеше да усили обществената позиция на неголямата група интелектуалци с подобна нагласа у нас. Ползата сега е друга – интелектуалната му фигура помага да схванем по-точно тази нагласа. С целия риск от употребата на схеми, бих я нарекъл *реалистичен конформизъм.* Основното в нея са като че ли два компромиса. Първият – между разгърната в програма идеалност, правеща остра паметта за обществените пропадания, и зачитана настояща реалност, която се коригира, но не се атакува радикално. Вторият – между двата възгледа, че отделният човек зависи от общност, но че има стойност и сам по себе си.

Разбира се, да се прилага тази схема, означава да се нарушава. Тя се нарушава и в текстовете на Тодоров – на места по-сложната форма на компромиса се заменя от прости противоречащи си твърдения. Имам предвид най-вече това, че той разбира културната среда и отделния човек като вътрешно комплицирани същности в отношение на проблематично равновесие, но че следва и по-лесната теза-метафора, че страната и националната култура са стабилни места, които поглъщат човека. Именно тази втора теза произвежда прочутата му формула „l'homme dépaysé" и произтичащия от нея негатив на „обезстранеността". Което не пречи в определени случаи негативът да се оцветява позитивно и обезстранеността да прераства в един вид универсално „о-страненост".

Най-добрият пример е рефлективната вънпоставеност на самия Тодоров. Като французин с български произход, свързан със симпатии и роднинство със САЩ, той разбира ефективно критически и тоталитарната българска среда от шейсетте години на XX в., и американската университетска култура от 90-те години, и прекалено централизираната и йерархизирана съвременна френска култура. Такъв е характерът и на гъвкавата му реакция спрямо войната в Ирак. Настроен е антивоенно като редови френски интелектуалец, но освен в американската неоконсервативна агресивност се прицелва и в европейското антивоенно мислене.

Реагира сякаш универсално, според гледната точка на отделния човек, а не на общностен фронт на страна. И все пак такъв фронт е налице в твърденията му, по-гъвкав отколкото при други коментатори на събитията в Ирак, но общностен, свързан със страна, със страната Европа. Основната теза на Тодоров – сегашната Европа на Европейския съюз е слаба, защото не разполага с държавна уредба; такава уредба е нужна; светът би имал полза от евентуалната силна Европа. Така фронтът на страната Франция, с която е свързан, се оказва загърбен, но не толкова на основата на най-универсалната гледна точка на всяко човешко същество, колкото на достатъчно универсалния, но все пак общностен план на страната Европа.

Тодоров постъпва така, защото става дума за политика и за следване на принцип, основан на еднозначна ценност. Сякаш естествено тази ценност е общността, която стои по-високо от инстанцията на отделния човек. Разбира се, това имплицитно твърдение е подвижно, защото е в текст. От време на време то се усложнява с допълнително „но"-твърдение – отделният човек има стойност, която е редно да се уважава, но той е несъвършен, което и налага да се прислонява към страна-държава-култура. На свой ред се развива и трето, още по-разгърнато твърдение, обществото и отделният човек се изравняват и се твърди, че страната-държава-култура е също несъвършена инстанция, което налага и тя да се коригира – от отделния човек.

Редувани по различен начин, изброените три постановки за отношението на отделен човек и общност могат да се открият в дискурса на повечето съвременни говорения по обществено-политически теми. Но по особено прозрачен и ефективен начин те се редуват в последните книги на Тодоров. Така че по тях, по естественото за всяко добро обсъждане осцилиране между първото, второто и третото твърдение може да се изучи как се достига до разгърнатата консервативна постановка, уважаваща и общността, и неможещия да ѝ се подчини напълно отделен човек.

Тази трета най-добра и сякаш пълна постановка по въпроса за отношението между отделен човек и общност предполага две раздвоявания. Първото – отделният човек е свързан с определена страна, но че на практика е в отношение с повече страни, и второто – човек разполага с два Аза: един обществено ангажиран, който може да се огласява, и друг, частен, за който е редно да се мълчи. От какво се поражда раздвояването на Аза на публичен и частен? От естествената мислителна трудност да се съгласуват непротиворечиво гледните точки на общественото и частното, но и от функци-

оналността да останат несъгласувани. Оттук и последствието те да се свързват по трите изброени начина – с ценностен превес на едното, на другото или с изравняване на двете.

Но в тази общоважима трудност-функционалност се намесват и културни стереотипи. От една страна, е англосаксонското свободно публично поглеждане в частното и изравняването му с общественото на основата на повърхностен ригористичен морал. От друга страна е френско-европейското табу да се поглежда в частното и съответно отделянето на общественото от частното като две допълващи се сфери на съществуване. Именно този втори модел разгръща Тодоров в интелектуалната си програма. Същият модел се поддържа и в нашата българска визия за човешки живот. Въпросът е в различната степен на отделеност. Защото общественото и частното могат да са в отношение на позитивно допълване, но могат и да са разкъсани.

Както беше в епохата на социализма – живеехме разкъсано между външен сив обществен живот и частен с друго настроение, преминаващ плавно във вътрешната ни усложненост. Именно тази отчужденост към външното и съответстващата ѝ вътрешна усложненост бяха един вид ресурси за мнозина от нас да се занимават с теория. Разбира се, те не са сами по себе си. В нашия случай отчуждеността и вътрешната усложненост бяха и сублимация – на бедното ни материално и обществено битие, тогавашно, но и сегашно. Което обяснява реакцията на мнозина от нас към книгите на Тодоров – ценим повече теоретичната отчужденост на по-ранните му литературоведски и семиологични изследвания и по-малко неговите обществено ангажирани текстове след 1989 г.

Така че, от една страна, има много общо между него и нас – и Тодоров разделя външното от вътрешното, по всяка вероятност и при него това разделяне е ефект от тукашния жизнен опит. При нас обаче това разделяне е все още силно сублимативно. Някои продължават да се укриват в теорията, други са прегърнали обществената тема, но са загърбили проблемите на частността. Докато от осемдесетте години насам, отблъснат от усложнената условност на френското интелектуално говорене, Тодоров тръгва по пътя на нерелативността. Това съвпада с първичния му консерватизъм. Постига уравновесен, интелектуален и същевременно практически насочен Аз.

Оттук и последствието, че книгите му се четат леко. Четеш и си казваш: „Умно и ясно, и аз мисля така." При прочита на „Новият световен безпорядък" очаквах да не приема тезата. Напротив – възприех я и съм склонен да заявя, че и моята позиция е такава. Знам защо. Аргументацията на Тодоров е сложна, логична и ясна едновременно. От нея следва програма за действие. Такъв е и моят идеал за слово и сигурно щях да го постигна, ако можех да построя неговия уравновесен Аз. Текстът на „Новият световен безпорядък" не е предназначен за интелектуалци и сигурно не се приема безрезервно и от собствената интелектуалност на Тодоров. Но точно това е като че ли една от функциите на подобен текст – да изведе и автора си от затворената среда на интелектуалното цизелиране на стъгдата на някакви много или дори всички хора.

Подобна е нагласата и в диалогичната интелектуална автобиография *Дълг и наслада* (Тодоров 2003). На пръв поглед голяма прилика между Тодоровата и нашите биографии. И ние сме живели в хваленатa от него противопоставеност между добрата частност и външната обществена официалност. Тя определя българското разбиране за живот и обяснява защо средният българин е настроен така песимистично, когато оценява обществената ситуация, а е толкова ведър в частното и интимното си съществуване. Същата дихотомия е стимулирала в някаква степен и аполитичната теоретичност в първоначалните изследвания на Тодоров. В *Дълг и наслада* той представя това по по-личен начин, казва, че в младите си години нямал свое Аз, бил настроен екстравертно и имитирал другите, затова го привлякла литературната критика.

Както вече казах, не е без значение дали става дума за дихотомия, или за допълващи се сфери на съществуване. Така впрочем е вече на Запад, където общественото и частното не са необменящо се затворени една към друга, както е било в трийсетте години на XX в. Така че към интелектуалната промяна, която претърпява в деветдесетте години, Тодоров е подтикнат не от тукашната дихотомия, а от меките отношения на публично и частно в съвременната западна среда. Затова и промяната не просто му се случва, тя е проведена съзнателно. В един момент на зрелост, както споделя в *Дълг и наслада* (Тодоров 2003), той решава да промени интелектуалното си Аз, обръща се към френската хуманистична традиция и намира в нея подкрепа за липсващата му обърнатост към актуалното обществено битие. Моите формули са груби и представят неточно елегантния разказ на Тодоров.

Но, така или иначе, с една или друга подкрепа и собствен опит той достига до платформата на един достатъчно личен и същевременно публичен Аз. Между другото той се отнася скрито назидателно към теоретично настроените, които разсъждават сложно и обективистично сциентистки. Разбира се, платформата на това „аз" налага и не непременно безупречни начини на разбиране – като конструкцията „от една страна – от друга страна", обичайната редуктивност и немотивирания избор кога нещо да се разглежда дискурсивно и кога не. Тук спада и неизбежната доза конформистки заключения като това в *Дълг и наслада*, че социалистическата култура има и добри страни и че държавата като стабилна ценност е за предпочитане пред недържавния хаос или нерелативния възглед за ценността на националната държава.

Все едно че Тодоров казва: „И аз мога да разсъждавам за държавата сложно, но пиша книга, която е поведение. Интересува ме общественият резултат, а не откъсната от живия контекст сложна семантика. Отказвам да се държа интелектуално неумерено, защото живея с други хора." Не познавам автори, които говорят за войната в Ирак по този начин, и смятам, че развитата от Тодоров програма за действие в *Новият световен безпорядък* е живо обществено действие, което при това е логично издържано в духа на добрата консервативност. Това се разбира и от предложението му за общ европейски празник, и от списъка на европейски ценности, за които става дума.

Показателно е какво не е налице сред тези ценности – една от характерните черти на съвременното европейско битие – непротивопоставянето на материално и духовно. За мен „съвременно европейско" означава богата предметна среда, способстваща разгръщането на много видове косвени отношения, свободи и форми на индивидуално и групово действие. Тодоров предпочита да остане при старата опозиция на материално и духовно и да не забележи, че като се интересуват за вещи, хората в съвременната европейска среда попадат в отношения, които правят възможна и пазарната икономика, но и многото реални свободи. Той сякаш не приема тези страни на съвременното европейско съществуване. Оттук и консервативният възглед, че политиката и икономиката не бива да се смесват с културата.

Дух на отделяне и в случаите, когато отделените неща са свързани, но и обратно – упорство да не се допускат различавания вътре в една конформна ценност. Какъвто е случаят с разбирането на Тодоров за ценността на рационалното в европейската култура, смесващо се с разума. Но знаем, че един вид разум е антирационален, както и че има неразумна рационалност. И в случая става дума за избор. Като автор в този текст и на това място, Тодоров избира да бъде редукционист или да не релативизира определени идеи. Постъпва така, защото действа и предназначава текста за някакви всички, които не са склонни да различават и да оприличават и които един вид го заставят да не напуска уюта на всекидневната очевидност.

Така и по темата за обезстранеността. Да, ние живеем на определено място, което не означава, че сме на това място изцяло и във всяко отношение. Мястото е едно само като изказване, става дума за метафора. Иначе страната-държава-култура е едновременно много среди, произвеждащи много предикати. Затова и никой не е буквално в цялото, а по-скоро в негова страна, която не е просто част от цялото. Затова и сложната позиция на отделния човек. Аз не съм българин постоянно, а в определени моменти силно и много, а в други слабо или по-скоро не. В този смисъл и аз, който съм живял и продължавам да живея в България, съм „обезстранен". Да не говорим за това, че без да напуска България, всеки втори българин живее в нея като чужденец.

Друг е въпросът, че хуманисткото, комунитарно оцветено мислене на Тодоров може да бъде обществено полезно, а моето усложнено схващане за индивидуалната идентичност безполезно, а и вредно. Но, така или иначе, аз не критикувам Тодоров. Разбирам, че става дума за интелектуална роля, която върви заедно със своите твърдения. Това, което радва, че те не са в насипно състояние, а са свързани в система, изработена на основата на богатия собствен опит и идеологията и реториката на големите мислители от втората половина на френския XVIII в. Става дума не за пренос, а за живо съвременно осмисляне, за реално защитена особена интелектуална платформа.

Дали ние я възприемаме и дали тя е действена в нашата среда? Поскоро не. Защото средата, в която живеем, не налага да бъдем вътре в общественото ставане. То липсва и изглежда затова не ни се струва функционална подобна форма на прозрачен дискурс. Оттук и дълбинният мотив да не мога да приема твърдение като „Чужда ми е българската среда". Не за-

щото съм националист, а защото не си представям човешката среда по толкова затворен начин. Убеден съм, че и българската, и френската среда се стремят да се затворят и да бъдат идентични на себе си, но не само не са такива, ами и друго – френската среда има черти, които са същите и в българската. В България действа определена Европа, която е налице и във Франция.

Но ето и двете ограничения за тази критика. Първото е, че основанията ми не са само чисто интелектуални, те са и обществено оцветени, станали са такива поради отчуждеността ми от тукашното обществено. И второто ограничение – Тодоров знае това, в което го поучавам, но е направил избор, решил е в името на мисленето-действане да не изпада в различавания. Оттук и споменатата непоследователност, че когато анализира конкретни ситуации, употребява понятия, преводими към други понятия, а когато защищава принципи, термините му се втвърдяват и той става трибун на идеи.

При нас не е така. Ние не търсим висока трибуна. Избрали сме да се занимаваме с истини сякаш за себе си или за малцина, които ни приличат, а от друга страна, действаме в по-малки обществени полета, без да се съобразяваме с изследваните истини. Така заплащаме истинните си словесни картини с жизнена непоследователност. Докато в обществено ангажираните си книги от предишното и това десетилетие Тодоров жертва удоволствието от собствен подвиг в полето на истината в името на едно, така да се каже, съмислене, което не се различава от действането и е слово с обществен ефект. Оттук и световният успех на книгите му. Блестящата яснота на техния слог е тъкмо това – говорене, което се възприема и може да се прилага. По-задълбочено от всяко политическо говорене, но и по-просто и ясно от всяко политологическо, линейно логично, готов план за действие. Но и странно съчетание от разбиране на въпросите на европейското и световното общежитие и аполитизъм. Тодоров казва, че има значение смъртта на всеки отделен човек, но твърди, че има значение и колко е броят на убитите и че Холокостът и жертвите в Руанда не се равняват на жертвите от 11-и септември.

Мислене умерено, нерадикално, щадящо редовите хора и заедността и тъкмо затова равносилно на действане. Той не иска да се държи като интелектуалец сциентист и затова ползва два принципа. Също като редовите хора цени и отделния човек, и човешката общност и смята, че това е естествено противоречие, което се решава не генерално, а винаги с оглед на определено прилагане. Един вид консервативна умереност. Френската социология, която следва и познава отлично, някак не го приема. Но го приема светът.

ЛИТЕРАТУРА

Тодоров 2003 Т о д о р о в, Цв. Дълг и наслада. Един живот на посредник. Разговори с Катрин Портвен. Превод от френски Т. Атанасова. С., ЛИК, 2003.

Тодоров 2003 Т о д о р о в, Цв. Новият световен безпорядък. Размисли на един европеец. Превод от френски Ст. Атанасов. С., Изток–Запад, 2003.

РАЖДАНЕТО НА СУБЕКТИВНОСТТА И НЕЙНИТЕ ГРАНИЦИ В КРИТИЧЕСКИТЕ ИЗСЛЕДВАНИЯ НА ЦВЕТАН ТОДОРОВ

Стоян Атанасов

Въпросът за статута на критика е толкова съществен за определяне на естеството на критиката, колкото е важно да отчитаме мястото на писателя в творбата, за да определим нейната художествена специфика. Днес тази констатация не се нуждае от пространна аргументация. Мястото на критика е достатъчно видимо, а работата му включва и методологически постулати с гласната или негласната претенция да я легитимират. Дълго време обаче обликът на критика е имал неясни очертания и за него можем да съдим само косвено. Ренесансовият филолог-хуманист, когото условно можем да възприемаме като първообраз на критика на Новото време, отхвърля църковната догма за безпрекословния авторитет и за божествения произход на Светото писание. С помощта на езиковите и историческите си познания той тълкува библейските текстове като творби, създадени от хора. Полагането на човешкия дух на мястото на божествения е една от предпоставките за бъдещия диалог на критика с автора, а също и за субективността на критиката.

Така Еразъм утвърждава себе си като автор от момента, в който престъпва библейската територия, смятана дотогава за божия. Монтен пък застава на полюс, противоположен на заемания от критика-автор. Своите коментари на древните той окачествява не като критика или като авторска творба, а като средство за самопознание. През XVII в. Боало говори за своето *Поетическо изкуство* като за дело на сатирик или на цензор, а по същото време Лабрюйер в оценките си за съвременната литературна продукция заема позицията на философ. Като философи – и то с далеч по-голямо основание – мислят за литературата и големите енциклопедисти на Френското просвещение Русо, Дидро, Волтер. Когато през XIX в. критиката се обособява и като журналистика (Сент-Бьов), и като университетска дисциплина (Сент-Бьов, Иполит Тен, Гюстав Лансон), на преден план излизат възгледите за творчеството и интерпретацията, докато ролята на критика се свежда до компетентност от общ характер: биограф (Сент-Бьов), „зоолог на човешкия дух“ (Иполит Тен), историк еволюционист (Ернест Ренан), литературен историк (Гюстав Лансон).

От „лансонизма“, институционализиран в края на XIX в., до появилия се през 60-те години на XX в. структурализъм промени в статута на критика не настъпват. Може да се каже дори, че и структурализмът не отрежда на критика специално място, макар че възприема спрямо текста отношение, противоположно на това на последователите на Лансон. Структуралният анализ – иманентен или интертекстуален, привилегирова вътрешнотекстуалните или междутекстуалните връзки, докато функцията на критика като субект на въпросните връзки остава на заден план. В разгара на структурализма гласовете, които насочваха вниманието към субективността на критика и връзката му с текста, оставаха нечути[1].

Липсата на доминираща методологическа школа в литературознанието днес позволява да мислим по-непредубедено за механизмите на критиката. Ролята на интерпретатора излиза на светло, превръща се в смислообразуваща инстанция редом с тази на текста, на автора и на читателската публика. От тази гледна точка опитът и еволюцията на Цветан Тодоров са показателни за съвременната хуманитаристика. Поне две причини придават на продукцията на Тодоров особена емблематичност за съвременната хуманитаристика. От една страна, обемът и броят на неговите изследвания (повече от трийсет книги) съпътстват големите идейни тенденции през последните четирийсет години. От друга, методологическата избистреност на всички негови книги ги превръща в ценен свидетел за еволюцията на критиката през един значителен период.

Преди да проследим появата и развитието на субективността в критическите изследвания на Тодоров, ще предложим една обща типологична рамка на възможните връзки между изследователя и неговия предмет в областта на хуманитарните науки. Заимстваме я от книгата на Магали Ул *Субективност и хуманитарни науки*[2]. Авторката определя три вида връзки между субекта и обекта на изследването.

1. Обективна връзка между абстрактен епистемологически субект и изцяло външен спрямо него обект. При подобна радикална качествена разнородност между субекта и обекта условие за познавателност може да бъде или някаква теория на отражението, или вид сциентизъм: „Подобен *реалистичен*, наивно-емпиричен (теорията за отражението в елементарния марксизъм) и сциентистки възглед (в някои разновидности на позитивистичната социология) днес вече звучи неубедително, макар че той е негласно правило в спонтанната идеология на обществените науки“, заключава Ул (Uhl 2004 : 110)[3].

---

[1] В книгата си с показателното заглавие *Критическата връзка* (първо издание от 1970 г., второ, преработено и допълнено издание от 2001 г.) Жан Старобински подчертава два, навремето недооценявани факта: „Структуриращата структура ни препраща към структуриращия субект“ (с. 46); „Азът на критика се променя под влиянието на текста“ (с. 38). Вж. Starobinski, Jean. La relation critique. Paris, Gallimard, coll. „Tel“, 2001.

[2] Uhl, Magali. Subjectivité et sciences humaines. Essai de métasociologie. Paris, éd. Beauchesne, 2004.

[3] Тук и по-нататък цитираните френски източници са в мой превод, освен текстовете с посочен преводач – б. а., С. А.

2. Доминираща позиция на субекта на изследването, който проектира върху обекта своя вътрешен мир или въображението си. Тази позиция, „радикализирана от психоанализата, застъпва тезата, че няма съществена разлика между 'избора на обект' [...] във връзката с предмета на изследването, в любовната връзка или в художественото творчество" (пак там).

3. Изследването е „*социална конструкция* или символичен монтаж, който изхожда от мирогледа (теоретичните категории) или колективните интереси (практическите категории) на дадена социална група, чийто интелектуален представител се явява изследователят" (пак там). Този възглед се основава на взаимодействието между субекта и обекта и според авторката днес преобладава в хуманитарните науки.

Разбира се, посочените три вида връзки не изчерпват нито теоретично, а още по-малко в практиката, възможните отношения между критическия субект и обекта на познание. Нещо повече, те могат да съжителстват при един и същи изследовател, било в различни негови трудове, било в рамките на едно-единствено изследване. Тези връзки са налице и у Цветан Тодоров, но на тях можем да гледаме само като на отправна точка за по-сложни взаимодействия. Защото тъкмо конкретните обстоятелства, при които Тодоровият Аз ще изплува на повърхността, обхватът на херменевтичните кръгове, които той ще образува, и интерференцията им със смисловите полета на изследвания предмет могат да хвърлят нова светлина върху проблема за субективността на критическата хуманитаристика. Субективността, която ни интересува тук, е по-скоро процес, отколкото състояние. Затова нейното проследяване изисква полагането ѝ в перспектива – преди всичко в тази на научната продукция на Тодоров, – без да изпускаме от внимание и един по-широк контекст на критическа рефлексия, и възможните резонанси с други представителни критици.

През първия период от своята научна дейност (1965–1980) Тодоров се придържа към конвенционалната форма на изложение. Там Азът на пишещия се явява просто граматическа категория, напълно лишена от екзистенциално съдържание. „Формалистът" и „структуралистът" Тодоров застъпва възгледи за литературна наука – поетика, – която позволява описание и анализ на текста и неговия словесен материал със строгостта и обективността на точните науки. За състоятелността на тази обективност се съди именно по това тя да не допуска субективност, криеща риск от непроверимост на твърдението.

За пръв път въпросът за Аза на критика е поставен в книгата *Михаил Бахтин. Диалогичният принцип*[4]. Но Тодоров го формулира негативно, уточнявайки в увода, че тук няма да говори със собствен глас, а само ще поправи терминологичните неточности в съществуващите френски преводи на Бахтин, за да бъде руският мислител по-адекватно възприеман от френско-

[4] Todorov, Tzvetan. Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique. Paris, éd. du Seuil, coll. „Poétique", 1981.

езичната публика: „Не бих казал, че настоящият текст е истински мой: донякъде както Жан Старобински ни помогна да разберем труда на Сосюр върху анаграмите, аз бих искал, в различен контекст и при друг вид трудности, да представя идеите на Бахтин посредством своеобразен монтаж – нещо средно между антологията и коментара, – където моите фрази не са съвсем мои“ (Todorov 1981: 12). Отказът от собствен език сякаш логично води и до отказ от собствена идентичност на коментатор: „[...] мисля, че името ми може да се възприема като един от псевдонимите (ала това само псевдоними ли са?), използвани от Бахтин“ (пак там). Лишен от собствен глас, Азът на критика се отъждествява с обекта на своето изследване, превръща се в *alter ego* на автора.

Тази „безличност“ на критика, поставил се изцяло в услуга на автора, напомня за юношата Тодоров, за когото досегът с другите е бил своеобразна загуба на идентичност. В автобиографичната си книга *Дълг и наслада* Тодоров описва ретроспективно този етап от своята еволюция: „Като юноша се притеснявах, че нямам никаква идентичност. Този въпрос често ме измъчваше. Упреквах се, че много се влияя от другите, че се съгласявам винаги с мнението на последния, който ми е говорил убедително. Намирах, че съществувам само посредством връзката си с другите: сам не бях никой, нямах истински лични идеи“ (Тодоров 2003: 334)[5]. В този ред на мисли самият Тодоров прави паралел между юношеската си неувереност и първите си стъпки на критик: „Посвещавайки се на тълкуването на другите, аз превръщах своя недъг в предимство: щях да ги чуя, да се вмъкна в тях и после да говоря с техния глас. Аз ги изразявах и в същото време те мен изразяваха, предаваха убежденията ми по-добре, отколкото можех сам да го направя“ (пак там).

Раждането на критическия Аз се явява парадоксално като отказ от идентичност, доколкото Азът „обитава“ други Азове, говори с чужди гласове, следва не собствената си природа, а заимствани модели на идентичност.

Ако трябва да потърсим аналогии с високите образци, бихме посочили Монтен, за когото цитирането на чуждите автори е средство за самоизразяване: „Никога аз не говоря с думите на други, освен когато искам да изразя по-добре себе си“ (Монтен, 1979: 225)[6]. За разлика от младежа Тодоров, Монтен прибягва до словото на другите систематично, цял живот и при него това е основен писателски и философски похват. Неудовлетворената интелектуална самоличност, за която говори Тодоров, навежда по-скоро на асоциации с Русо („превръщах се в героя, за когото четях“[7]) или с Пруст („В съня си продължавах да размишлявам върху току-що прочетеното, само че мислите ми вземаха малко странен обрат. Струваше ми се, че самият

[5] Тодоров, Цветан. Дълг и наслада. Превод от френски Тодорина Атанасова. С., ЛИК, 2003.

[6] Монтен. Опити. Т. I. Превод от френски Тодор Чакъров. С., Наука и изкуство, 1979.

[7] Rousseau. Les Confessions. T. I. Paris, GF-Flammarion, p. 47.

аз съм това, за което се говори в книгата: църква, квартет, съперничество между Франсоа I и Карл V“[8]). Всички тези признания са ретроспективни. Те свидетелстват за вече преодолян етап, който обаче присъства закономерно в еволюцията на критическия или писателския Аз. В този смисъл можем да смятаме, че когато Тодоров описва своето „безгласие“ пред текста на Бахтин, той вече е осъзнал необходимостта да заговори и със собствен глас. По същество Тодоров определя коментара си на Бахтин като филологически, доколкото работата на филолога улеснява прочита на даден автор, без да претендира за собствена интерпретация. Все пак Тодоров дефинира като „диалогичен принцип“ един основен Бахтинов възглед. Диалогичният принцип предполага два субекта и тъкмо защото предпочита да остане в сянка, Тодоров не прилага този подход върху самия Бахтин: „Въздържах се (по принцип) да водя диалог с Бахтин: нужно е да се чуе първият глас, преди да започне диалогът“ (Todorov 1981: 12). Но както вече отбелязахме, отказът от диалог е и заявка за бъдещ диалог, условие за който е декларираната субективност на критика.

Първият, макар и плах опит за прилагане на диалогичния принцип откриваме в следващата книга на Тодоров *Завладяването на Америка. Въпросът за другия*[9]. Авторът полага изследването си на плоскостта на интерсубектните отношения: „Ще говоря за това как *Азът* открива *другия*. [...] И другите са азове: субекти като мен, действително отделени и разграничени от мен единствено в собствената ми гледна точка, за която всички са *там*, а само аз съм *тук*“ (Тодоров 1984: 7). Но Тодоров обвързва въпросната интерсубектност по-скоро с проблематиката за другостта, отколкото за субективността. Дефинираният от него Аз е надличностна, абстрактна или в най-добрия случай събирателна категория: „[...] именно завладяването на Америка възвестява и основополага сегашната ни самоличност“ (Тодоров, 1984: 10). Заключителните страници на книгата декларативно открояват позицията на Тодоровия Аз спрямо тази на изследваните исторически личности. Докато в *Михаил Бахтин* Тодоров се въздържа от собствен глас, тук претенцията за говорене от свое име е изрично заявена: „Стремил съм се да избягна две крайности. Първата е изкушението да оставя героите да говорят сами; да залича себе си, за да служа по-добре на другия. Втората е да подчиня другите на себе си, да ги превърна в марионетки. [...] Тези герои – от Колумб до Саагун – не говорят като мен; но да вдъхнеш живот на другия не значи, че трябва да го оставиш непокътнат или пък да заличиш собствения си глас“ (Тодоров 184: 239).

Всъщност изложението в *Завладяването на Америка* ясно разграничава съвременните ценности и понятия от тези на действащите лица на

---

[8] П р у с т, Марсел. По следите на изгубеното време. На път към Суан. Превод от френски Лилия Сталева. С., Народна култура, 1984, с. 21.

[9] Т о д о р о в, Цветан. Завладяването на Америка. Въпросът за другия. Превод от френски Стоян Атанасов. С., УИ „Св. Климент Охридски“, 1984. (Оригиналното френско издание е от 1982 г.)

Завладяването. Разграничителната линия тук е времева. Тодоров изследва важно събитие и явление от миналото, за да осмисли по-добре настоящето. Ала принадлежността му към това настояще не е достатъчно основание да говорим за субективност. И тук, подобно на предишната му книга, наблюдаваме по-скоро съзнание за субективност, ала критическият Аз на Тодоров на практика не навлиза в нейната територия. Еманципирането на критическия Аз е продължителен процес. Той вероятно е изисквал и преодоляване на задръжки, и овладяване на писателски похвати.

Истинско отстояване на субективна гледна точка откриваме в следващата книга на Тодоров *Критика на критиката. Роман на изграждането*[10]. Тя проследява няколко основни литературни течения, предлага коментар на най-ярките им представители, както и равносметка на досегашните възгледи на самия Тодоров. Уводът подчертава субективния избор на разглежданите теоретици: „избрах автори, които ме засягат най-много" (Todorov 1984: 9). Сред тях са руските формалисти, Брехт, Сартр, Бланшо, Барт, Бахтин, Нортръп Фрай. Всички те са оказали силно влияние на Тодоров, предизвиквали са неговото възхищение. Макар да е ревизирал сериозно отношението си към тях, емоционалната му връзка с мнозина остава силна. Тодоров разглежда идеите на тези мислители като различни прояви на постромантизъм, доколкото всички те, макар и в различна степен, се ръководят от разбирането за чисто изкуство. Всички те подчертават качествената разлика между художествената творба и другите словесни форми. Тодоров отчита и двойствения характер на собственото си отношение към романтизма: „Аз бях и продължавам да бъда *романтик*, който се опитва да осмисля преодоляването на романтизма посредством анализа на автори, с които съм се отъждествявал в хода на времето" (Todorov 1984: 15). Видно е, че изследваните автори тук не са просто предмет, материя, външна спрямо личните вкусове и убеждения на изследователя. За Тодоров Сартр, Бланшо и Барт не са онова, което са Колумб, Кортес или Саагун от *Завладяването на Америка*. Посредством емблематичните критици Тодоров анализира и себе си. В това идентифициране известна роля вероятно играе и въображението. Затова Тодоров говори за себе си като за герой на „роман на изграждането". Терминът се оправдава обаче най-вече с идеята за еволюция на героя, която този жанр предполага.

Основният момент в собственото си развитие на този етап Тодоров вижда в осъзнатата необходимост критиката да съдържа и ценностни съждения. Интерпретацията предполага морална оценка на творбата, а и сама може да прерасне в етична постъпка: „[...] нашата оценка (на коментирания автор – б. а., С. А.) няма да произлиза от нашите познания: познанията ще ни помогнат да възстановим гласа на другия, докато нашият глас ще черпи от нас самите, от една осъзната етическа отговорност" (Todorov 1984: 187).

[10] Todorov, Tzvetan. Critique de la critique. Un roman d'apprentissage. Paris, éd. du Seuil, coll. „Poétique", 1984.

Именно разграничаването на гласовете – на творбата и на критика – е условие за диалогичната критика[11] . Тодоров формулира нейните принципи в заключителните страници на книгата. В хода на изложението въпросът за субективността на критика определя гледната точка на коментатора върху коментираните автори. Така например Сартр отстоява тезата за обективна критика, доколкото вижда в нея само средство за разкриване на уникалния свят на творбата. Но в книгите си за Бодлер, Флобер и Жан Жьоне Сартр възприема творбите на тези писатели главно като подстъпи към тяхната биография. С други думи, Сартр поставя въпросните творби под знака на субективността на техните автори, доколкото те са плод на ценностните ориентации на твореца. За собствената си субективност Сартр не говори. Но макар и непризната, тя е налице. За разлика от Сартр Морис Бланшо изрично се обявява против ценностното съждение в критическия коментар, а оттам и против каквато и да било субективност. Тодоров напомня прочутата метафора на Бланшо: словото на критика е като тихо падащ сняг, от който камбаната ехти (поражда смисъл).

Оценките на Тодоров за Барт следват същата логика: несъгласие с Барт, определящ себе си като „крадец на език", т.е. като обикновен носител на езика на другите; висока оценка за текстовете, в които Барт „присъства най-осезателно" (Todorov 1984: 80).

Разбира се, субективността на критика като елемент на диалогичната критика донякъде носи условността на лабораторния експеримент. Тодоров признава, че диалогът, който води със Сартр, Барт, Бахтин и останалите критици, е дълбоко асиметричен: неговите „събеседници" отсъстват, казали са последната си дума, докато коментарът върху тях може да продължава неопределено дълго. Освен че разграничава диалога с мъртвия автор от диалога с живия, Тодоров уместно прави разлика между идеята за диалогична критика и нейното практическо прилагане. Най-ярък пример за първата е Михаил Бахтин. В *Критика на критиката* Тодоров вече „разговаря" с него, противопоставя му свои възгледи и прави важното уточнение, че Бахтин по-скоро предизвестява, отколкото осъществява диалогичната критика (Todorov 1984: 101).

„Разговорът" на Тодоров с Бахтин продължава и в една по-късна студия: „Защо Бахтин и Якобсон никога не са се срещали"[12] . Тази забележителна анкета се основава на свидетелства за живота на Бахтин и проследява идейната еволюция на руския мислител. Много убедително Тодоров показва, че между човека Бахтин – самотник, странящ от контакти с непознати или неуважавани от него личности (в последната категория влиза и Роман Якобсон), изпитващ непреодолима фобия от телефона... – и философа Бахтин –

[11] Вж. по този въпрос нашата статия: А т а н а с о в, Стоян. Диалогичното Аз на кръстопътя на културите и литературите. – В: Цветан Тодоров: подвижната мисъл. Сборник с изследвания и свидетелства в чест на Цветан Тодоров. С., ЛИК, 2001, 191–208.

[12] Вж. Анархистът законодател. Сборник в чест на проф. Никола Георгиев. С., УИ „Св. Климент Охридски", 1997, 27–48.

възприел идеите на Мартин Бубер за диалога, развил оригинални възгледи за многогласието и карнавализацията в творчеството на Достоевски и Рабле – не само няма видима връзка. Изправени сме пред интригуващ парадокс. За неговото преодоляване Бахтин би следвало да проговори в 1 лице единствено число. Но отшелникът от Саранск така и не се появява лично на критическата сцена. Той не напуска обективната инстанция на изказ. Идеите си за един диалогичен свят излага с помощта на монологичен език в безлична форма. Затова Тодоров разглежда Бахтин като предтеча, а не като основоположник на диалогичната критика.

Истинският ѝ основоположник е самият Тодоров, с което внася важен принос в методологията на критическата интерпретация. Първата формулировка на диалогичната критика откриваме в *Михаил Бахтин. Диалогичният принцип*. Тодоров очертава една базисна типология на тълкуването посредством три вида интерпретация: „Първият вид се състои в това да приобщаваш към себе си: критикът свежда до себе си творбата, която чете, и всички автори илюстрират или служат за пример на собственото му мислене. Вторият вид отговаря на 'критиката на отъждествяването' [...]: критикът е лишен от собствена идентичност, има само една идентичност – на разглеждания автор и критикът се превръща в негов говорител; тук е налице сливане в резултат на превъзнасянето, т.е. отново наблюдаваме процес на приобщаване. Третият вид интерпретация е препоръчваният от Бахтин диалог, където всяка от двете идентичности се утвърждава поотделно (няма интегриране, нито отъждествяване), а познанието приема формата на диалог с едно „ти", равнопоставено на Аза, но различаващо се от него" (Todorov 1981: 166). След години Тодоров ще обедини тези три вида интерпретация в рамките на един и същи процес на критически прочит. И последните му книги го прилагат неизменно, без да прибягват до теоретична аргументация[13]. При този метод първата и третата фаза на интерпретацията предполагат ясно обособена субективност на критическата инстанция.

Ще се върнем още за момент на *Критика на критиката*, за да отбележим две разновидности на субективността в тази книга. От една страна, Тодоров вмъква в изследването си лична кореспонденция с двама критици – Ян Уат и Пол Бенишу. Диалогът с тях не е задочен и в него ясно проличава живото присъствие на другия. Присъствието им е до такава степен осезателно, че нито Уат, нито Бенишу не се поддават на стремежа на Тодоров да ги накара да изявят по-ясно своята субективност. От друга страна, в епилога на книгата, озаглавен „Диалогична критика ли?", Тодоров прибягва за пръв път до разказ за лични преживелици. Описва запознанствата си с Артур Кьостлер и Айзая Бърлин като повратни срещи, довели до промяна в литературните му възгледи. От диалога с Уат и Бенишу никоя от страните не излиза променена. В епизода с Кьостлер и Бърлин диалогът не е възпроиз-

[13] Вж. по-специално Todorov, Tzvetan. Les Aventuriers de l'absolu. Paris, éd. Robert Laffont, 2006 ; La Littérature en péril, Paris, éd. Flammarion, coll. „Café Voltaire", Paris, 2007.

веден. За Тодоров е по-важен ефектът от това, което двамата му събеседници са му казали, и промяната, която настъпва у него под тяхно въздействие. Така той осъзнава необходимостта да обвързва проблематиката на научните си изследвания с личния си житейски опит. Занапред субективността е поставена под двойна обусловеност – методологическа (диалогична критика) и ценностна (хуманизъм).

Механизма на диалогичната критика откриваме и в схемата, по която Тодоров описва процеса на опознаването на другия. В послеслова на един текст[14], чийто първи вариант бе представен като доклад на Световния конгрес по българистика в София през 1981 г., Тодоров сочи четири фази на общуването с коментирания текст: 1) Другият бива асимилиран от Аза; 2) Азът се оттегля на заден план, отстъпвайки предната позиция на обекта за изследване. Ето описанието на втората фаза: „Този жест може да протече по най-различни начини. Ако съм скрупульозен учен, ще се покажа като по-голям персиец от персийците: изучавам тяхната история и тяхното минало, привиквам да възприемам света като тях, *потискам и най-малката проява на първоначалната си идентичност; отказвайки се от субективност, аз си въобразявам, че съм обективен* (к. а. – С. А.) (Todorov 1991: 38); 3) Азът влиза в диалог с другите: „Гледам на собствените си категории като на нещо толкова относително, колкото са и техните. Отказвам се от предразсъдъка да смятам, че мога да се освободя от всички предразсъдъци; предразсъдъкът съществува винаги и неизбежно, но тъкмо затова моята интерпретация представлява интерес – предразсъдъците ми са различни от тези на другите“ (Todorov 1991: 39); 4) Опознаването на другия зависи от идентичността на опознаващия субект, който на свой ред се променя в резултат на този процес.

От тази схема е видно, че тълкуването на текста и опознаването на другия протичат по една и съща логика и ангажират в еднаква степен и субекта на критиката, и субекта на междуличностното отношение. Защото Тодоров гледа и на литературната критика, и на антропологията като на хуманитарни науки. А това предполага сходна позиция на опознаващия субект. Друг текст на Тодоров, „Морални и политически науки“[15], представен за пръв път също в София като академично слово по случай получаването на отличието „Почетен доктор на Софийския университет“, полага философската основа на субективността в хуманитарните науки. Тодоров напомня три добре известни истини, последиците от които обаче нерядко биват забравяни: тъждество на субекта и обекта в хуманитарните науки, от което произтича интерсубективният характер на познавателния процес; да признаем свободната воля, присъща на всяко човешко същество, означава да се откажем от обективността на „чистите“ науки; хуманитарното познание за чо-

[14] Todorov, Tzvetan. La Bulgarie en France. – In: Les morales de l'histoire. Paris, éd. Grasset, coll. „Le Collège de philosophie“, 1991, 25–40.

[15] Todorov, Tzvetan. Les sciences morales et politiques. – In: Les morales de l'histoire. Paris, éd. Grasset, coll. „Le Collège de philosophie“, 1991, 7–22.

века ще измени на своята природа, ако не включва в себе си ценностна система, независимо дали тя е обща или различна при субекта и обекта на познанието.

От средата на 80-те години насам Тодоров насочва изследователските си интереси към моралната и политическата философия. Въпреки голямото тематично разнообразие на многобройните му книги, той отдава неизменно предпочитанието си към събития и явления от миналото. Както вече отбелязахме и по повод на *Завладяването на Америка*, за Тодоров миналото е преди всичко ключ за разбиране на настоящето. По този въпрос той признава пред Жан Верие: „Миналото ме привлича много силно, но аз подхождам към него не като хронист, архивист или етнограф. Вниманието ми е насочено не към отделните факти сами за себе си, макар че трябва да призная основателността на подобен интерес. Търся по-скоро връзката на миналото с настоящето, дори с бъдещето“[16] (Verrier 1995: 125).

Обвързването на миналото с настоящето предполага темпорална диалогичност, типологично симетрична на диалога между субекта-критик и обекта на неговото изследване. Тези постулати до голяма степен ще влияят на избора на проблематика: „ [...] работата ми се ориентира към историята на идеологиите, към въпроси, свързани с моралните и политическите ценности. В същото време е налице доближаване на професионалните ми интереси до собствената ми идентичност, не (надявам се) в анекдотичен план, а по-скоро доколкото съм субект, подобно на всеки друг, в определено общество и в определена история“ (Verrier 1995: 124). Последното уточнение е важно за определяне на естеството на Тодоровата субективност. Тя е изведена на преден план не просто защото разкрива мислите, чувствата и преживелиците на Аза, а само доколкото свидетелства за конкретна обществена или историческа ситуация, която играе ролята на смислообразуваща инстанция.

Казаното дотук представлява методологическата и идейната рамка на изява на критическия Аз на Тодоров. Сега ще проследим модалностите на тези изяви, за да разкрием както стилистичните, така и съдържателните им функции в процеса на интерпретацията.

През 1985 г. Тодоров публикува малка книга за Русо, *Крехко щастие*[17]. Първата част от встъпителните разсъждения на автора е изложена есеистично в 1 лице множествено число, втората се придържа до личния изказ в 1 лице единствено число. Коментарът върху Русо има практическа насоченост, пише Тодоров, доколкото осмислянето на философа предполага коментаторът да осмисля и собствения си начин на живот. Нещо повече, обвързаността на житейския Аз с професионалния поставя на изпитание и езика на коментатора. Доближаването до личностното начало дистанцира

[16] Verrier, Jean. Tzvetan Todorov. Du formalisme russe aux morales de l'histoire. Paris, éd. Bertrand-Lacoste, 1995, p. 125.

[17] Todorov, Tzvetan. Frêle bonheur. Essai sur Rousseau. Paris, éd. Hachette, coll. „Textes du XX^e siècles“, 1985.

критика спрямо думи като *съществуване, равенство, братство, свобода, добродетел, морал,* които, макар че се отнасят в най-висока степен до хуманитарното знание, поради прекомерната си употреба са застинали в абстрактни категории. Те звучат някак си кухо в езика, споделящ личен опит. Така субективното присъствие на Тодоров в изказа му на изследовател задава и критериите за индивидуален стил – ясен, опростен, доближаващ се до езика на всекидневното общуване. Уводът на *Крехко щастие* съдържа и признание на Тодоров за досегашните му резерви към Русо. То е интересно само по себе си: Русо му се струвал прекалено реторичен и краен, а сега си дал сметка за дълбочината на неговата мисъл и за необходимостта отделните идеи на Русо да се полагат в цялостната му философска система. Но за нашата тема признанието е съществено и с имплицитната идея, че срещата с големия мислител изисква от коментатора съответна степен на житейска зрелост.

Над следващата си книга *Ние и другите*[18] – фундаментално изследване на идеята за колективна идентичност – Тодоров работи няколко години, период на усвояване на огромен изследователски материал, но и на доизбистряне на мирогледните позиции. Предисловието съдържа в по-разгърнат вид аргументация за субективността на критика. Тодоров описва лични спомени от детството и юношеството си в България, за да илюстрира своята теза за двойственото съществуване при тоталитаризма: от една страна, официалното поведение и говорене в съзвучие с идеологическите императиви; от друга, частно съществуване и вътрешна свобода, проявявана в тесния кръг на близките. С установяването си във Франция Тодоров открива друг вид двойственост: повечето французи не обвързват политическите си убеждения с поведението и начина си на живот. Етическият Аз и политическият Аз се движат по различни релси. До същия извод води и равносметката на Тодоров за собствената му двойственост на изследовател и индивид през първите двайсет години от живота си във Франция: „Интересувайки се от проблемите на литературата и езика, аз навлязох в така наречените хуманитарни (и социални) науки. Ала нищо от мисленето ми за езика или литературата нямаше връзка с моите убеждения или симпатии извън работата. Нещо повече, самата логика на тези науки като че ли по принцип изключваше подобно наслагване, защото тази работа се смяташе за толкова по-добра, колкото по-„обективна“ беше, тоест колкото повече бе позволила моето обезличаване като субект или моя отказ от ценностни съждения. В една, разбира се, ограничена част от своето съществуване, аз възпроизвеждах непоследователността или най-малкото несвързаността, за която бях склонен да упреквам хората от своето обкръжение“ (Todorov 1989: 9–10).

Преодоляването на тази непоследователност изисква обвързване на личния живот с професионалния. В противен случай „мисълта (в хуманитар-

[18] Todorov, Tzvetan. Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine. Paris, éd. du Seuil, coll. „La couleur des idées“, 1989.

ните науки – б. а., С. А.), която не се подхранва от личния опит на учения, бързо дегенерира в схоластика и носи удовлетворение единствено на самия изследовател и на бюрократичните институции, които обожават количествените показатели“ (Todorov 1989: 10). Разбира се, и хуманитарното знание предполага значителен дял фактология, чието обективно представяне е задължително условие за развитието на науката. Утвърждавайки субективността, Тодоров отчита и необходимостта да посочи нейните граници. Пък и осмислянето на редица проблеми не изисква или не допуска субективен подход: „някои сегменти от човешкото същество, което изучаваме, стоят по-близо от други до субекта и до ценностите. Как да знаем къде е доброто и къде е злото, когато някой философ ви казва, че предпочита същността пред съществуващото или мисълта пред разума? Как да обвържа със субективната си интимност хипотезите на езиковедите относно синтактичната структура на фразите? Няма съмнение, че наблюденията над формите дълго време могат да минат без ценности и субективност“ (Todorov 1989: 11). Този вид граници на субективността бихме могли да определим като *епистемологически*, доколкото те произтичат от естеството на изследвания проблем.

Субективността, протичаща в епистемологическите граници, може да приема различни форми. В *Ние и другите* те са основно два вида: 1) личното слово на Тодоров в 1 лице единствено число, изразяващо собствен опит или възглед. Тази форма на експлицитна субективност срещаме най-вече в „праговете“ на книгата – предисловие, увод, послеслов, епилог; 2) в хода на изложението Тодоров „отстъпва“ думата на авторите, които коментира, защото си поставя за цел преди всичко да ги разбере. Това не изключва полемизиране с тях, а оттам и наличие на имплицитна субективност. Тодоров съзнава тези два субективни прийома. В заключителната глава на *Ние и другите* те са ясно разграничени: „Тук спирам да чета другите и на свой ред вземам думата. Не че досега съм мълчал: в хода на изложението на тази книга се опитвах да дискутирам въпроси, поставяни от другите автори – в съгласие или несъгласие с тях, според случаите. Исках да разбера не само какво казват те, а и дали твърденията им са верни; тъй че непрекъснато трябваше да изразявам своята позиция“ (Todorov 1989: 241). Имплицитната субективност, за която говори Тодоров, е присъща на всяка критика. В случая обаче тя получава по-голяма видимост поради връзката си с експлицитната субективност.

Критическата субективност дава своето отражение и върху вида научен език. Стилът на Тодоров е дълбоко чужд на така разпространените във Франция приойми на съблазняването. За него писането е рационален и морален акт, а не демонстрация на реторични способности. Подобен начин на мислене и писане не изключва нито очевидности, нито общоизвестни аргументи: „[...] моите аргументи понякога ще изглеждат твърде обикновени; но и това е плод на стремежа ми да не разграничавам живеенето от говоренето, да не твърдя нещо, което не мога да поема върху себе си“ (Todorov 1989: 15). Субективността определя научното изследване и жанрово.

Тодоров отнася *Ние и другите* към историята на мисълта, а не към историята на идеите. Първата предполага гледната точка на даден субект, докато втората акцентува върху движението на идеите. Разбира се, това разграничаване е по-скоро функционално и временно. Кориците на книгите на Тодоров представят автора най-често като историк на идеите.

В следващата си книга *На предела*[19] – изследване на човешката нравственост в екстремните условия на концлагерите – Тодоров разширява и разнообразява формите на авторово субективно присъствие. Прологът на книгата е личен разказ за посещение във Варшава. Впечатленията на Тодоров от две места на памет – гроба на отец Попелушко, превърнат в култово място за осъждане на тоталитарния режим и за превъзнасяне на полската национална идея, и еврейското гробище, обрасло, изоставено и безлюдно – ще дадат първоначален тласък за написването на книгата.

Изследваните събития тук са от близкото минало, но Тодоров не е техен пряк свидетел. Проученият материл се отнася главно за лагеристи в нацистките и сталинистките лагери. Докато Тодоров работи над книгата, още не са получили публичност свидетелствата за българските лагери. Освен това той уточнява, че сред неговите роднини и близки няма жертви на това явление. С други думи, историята на концлагерите не се покрива с житейската история на младия Тодоров. Но той търси възможния отзвук, въпреки дистанцията във времето, на уродливото явление върху съдбата на свои познати, пита се доколко този исторически епизод от ранния тоталитаризъм е повлиял на отношението му към хора, играли важна роля в живота му. Така се обясняват многобройните авторови отклонения. За пръв път Тодоров ги откроява с курсив от останалото изложение. В тези фрагменти субективността се подхранва от личното минало на автора или от паралели със съвременността (с момента на писане). Ярко въздействие оказват синовните му признания и откровения. Така например в анализите си на майчинското поведение в лагерите – проява на висша нравственост, чужда на какъвто и да било стремеж към слава и героизъм – Тодоров вмъква нравствен портрет на собствената си майка, образец на безкористност и отдаденост на другите: „[…] нейното щастие минаваше единствено през добруването на другите. Нямаше навик да се занимава със себе си; още по-малко пък понасяше някой да се грижи за нея или да ѝ се оказва особено внимание. Умря съвсем тихо, когато нямаше никой от близките в стаята: не обичаше да създава безпокойства. Баща ми изтълкува това иначе: смяташе, че тя е молила Бог да я приеме, за да не е в тежест на съпруга си“ (Тодоров 1994: 85).

Всъщност описанието на Харитина Тодорова е нещо повече от нравствен портрет. В него синът портретист влага не само моралните черти на своята майка. Портретът съдържа и доза анекдотичност (извън цитирания по-горе откъс), и дискретен, но недвусмислен субективизъм – от една страна, на Тодоров, който тълкува смъртта на майка си като последно доказателст-

[19] Тодоров, Цветан. На предела. Превод от френски Виктория Кьосовска и Мария Георгиева. С., Народна култура, 1994. (Оригиналното френско издание е от 1991 г.)

во за стремежа ѝ да не безпокои околните; от друга страна, на бащата на Тодоров, подхвърлил с присъщата си ирония, че Бог я взел, „за да не е в тежест на съпруга си“. С портрета, носещ белезите на авторовата интерпретация, Тодоров подсказва, че нравственото описание безусловно предполага субективност. Потвърждение на това можем да открием у всички велики писатели моралисти – Плутарх, Любрюйер, Сен-Симон, Пруст.

Нравоописанието може да бъде плод на две позиции – морална и моралистична. Тодоров формулира едно свое дълбоко убеждение с евангелска простота: „[…] когато търси примери за добро, човек винаги трябва да ги взема извън себе си; когато става дума за зло – да започне да го търси найнапред у себе си“ (Тодоров 1994: 120). Илюстрация на това правило откриваме в контрапримера с Морис Бланшо. Последният произнася морална присъда над Пол Валери за неговото солидаризиране с антидрайфузарите по времето на аферата Драйфус, но не намира морална сила да признае антисемитските си увлечения през 30-те години на XX в. (Тодоров 1994: 120–121).

В други случаи, крайни и по-редки, субективността се явява израз на органичната реакция на коментатора. Четейки спомените на Рудолф Хес, коменданта на Аушвиц, Тодоров изпитва непреодолима погнуса. Затова дава нейния израз, преди да я анализира. Подобна спонтанност, неприсъща на Тодоров като писател, е предизвикана от специфичното въздействие на разказа на Хес върху читателя, а именно липсата на каквато и да било дистанцираност на разказващия спрямо описваните от него ужаси: „ […] всичко онова, с което той (Хес – б. а., С. А.) ме принуждава да се отъждествявам с него и да споделям неговата гледна точка“ (Тодоров 1994: 195). Въвличайки читателя в собствената си повествователна перспектива, Хес му отрежда „ролята на воайор на чуждата смърт и това ме кара да се чувствам омърсен“ (пак там). Именно отказът от воайорство, т.е. от безкритично възприемане на авторовата позиция, обяснява защо коментаторът излиза от обективното изложение и противопоставя своята субективност на привидната обективност на разказвача.

Друг повод за въвеждане на субективната перспектива в историческите рамки на изследването е обвързването на миналото с настоящето: „[…] нуждата, която изпитвам, да си послужа със спомена за лагерите по-скоро като анализ на настоящето, отколкото като издигане на паметник на едно абсолютно необичайно преживяване“ (Тодоров 1994: 295). Размислите на Тодоров за свободния избор като проява на морал прибягват до примери от живота в концлагерите и намират продължение в актуални събития. Такъв е случаят с коментара на Тодоров по повод на новината за самоубийството през март 1990 г. на Бруно Бетелхайм. В жеста на бившия концлагерист Тодоров вижда потвърждение на идеите, които Бетелхайм е отстоявал още в лагерните условия.

Епилогът на *На предела* дефинира две форми на субективност. Първата е *сюжетна*, доколкото една от трите сюжетни линии в книгата е изградена

от „моята собствена личност и малката ми история“ (Тодоров 1994: 287). Но в сравнение с другите две сюжетни линии – концлагерите като историческо явление и нравствената проблематика, която те поставят, – автобиографичните фрагменти са по-скоро отблясъци, отколкото поле на целенасочено проучване. Затова Тодоров не ги включва в заключителната концептуализация на темата. Те са просто отзвук на втората форма на субективност, която произтича от естеството на *моралната постъпка*. В този ред на мисли Тодоров прави важни разграничения между *морално действие, морализъм, героизъм, чувство за справедливост, политика, разсъждение по морален проблем*. Едно действие е морално, доколкото е „извършвано от самия субект на действието (субективност)“ и е „насочено към други индивиди (личности)“ (Тодоров 1994: 300). „При морала – отбелязва Тодоров – човек може да изисква единствено от себе си; на другия може само да се дава“ (пак там). При морализма „действието е наистина насочено към едно или повече лица, но не се извършва от самия субект, който се задоволява да го прогласява“ (пак там). Героизмът сам по себе си не е морална постъпка. Ако цели доброто на друг човек, се превръща в нравственост. Насочен ли е към абстракции – родина, свобода, човечество, той излиза от сферата на морала.

Мястото на субективното начало в основните сфери, защитаващи ценностите в обществото, е основата, на която стъпва Тодоров, за да разграничи дейности като справедливост, политика, морална философия, морална постъпка: „*Справедливостта* не е нито субективна (съобразяването с нея е задължение, а не заслуга), нито лична (насочена е еднакво към всички човешки същества), независимо че и тя може да се основава на същите принципи, както и нравствеността (щастието на човек, уважение към личността му, универсална приложимост). Моралното действие се отличава също и от *политиката*, която – в най-добрия случай – е дейност, насочена към установяване на справедливост (или повече справедливост) вътре в една страна, което моралът не може да направи; в известен смисъл политиката, също като героизма, може да служи или да не служи в интерес на населението. И накрая, моралът не може да се отъждестви също и с *разсъждението върху морала* (к. а. – С. А.), което принадлежи на търсенето на истината, а не на доброто. Дори тази книга, която говори за нравственост, не представлява непременно сама по себе си морално действие; но би могла да бъде морална като всяка друга духовна дейност (Тодоров 1994: 301). Последната мисъл би могла да бъде доразвита именно във връзка с авторовите намеси. Доколкото последните съдържат морални оценки или самооценки, те влизат в резонанс с нравствената проблематика и, без да я превръщат в морално действие, сочат възможни пътища в тази посока. Сама по себе си субективността не е нравственост. Тя обаче се явява знак за връзката между мисълта и поведението на автора. Такова е според нас основното предназначение на автобиографичните фрагменти в *На предела*.

Изложението в *Живот с другите*[20] се придържа до традиционната безлична форма и не влиза пряко в темата на нашето изследване. Все пак заключителните мисли от предисловието, посветено на полето на т.нар. обща антропология, отреждат място и на субективното начало: „И накрая, има един последен източник на антропологични познания, който заслужава да бъде отбелязан единствено заради съществуващото в съвременните хуманитарни науки направление на привиден „обективизъм": това е вглеждането в себе си. Никога не бих писал за „живота с другите", ако той не представляваше основен интерес за мен [...]" (Тодоров 1998 а: 8–9). Макар и кратко, признанието за невидимата субективност има стойност на общ знаменател, който авторът поставя на цялото си изследване.

Субективното присъствие на критика неминуемо разкрива и неговата идентичност. Как и доколко се изявява тя при Тодоров? Особено показателна в това отношение е книгата *На чужда земя*[21] . Построена като триптих, първата част от книгата – „Роден в България" – е посветена на българската действителност, в която Тодоров живее и израства до заминаването си през 1963 г. за Франция. Тази част се предхожда от текст, озаглавен „Отиване и връщане". На него можем да гледаме като на първия автобиографичен публикуван текст на Тодоров. Авторът разказва за първото си завръщане в България през 1981 г., споделя вълненията и опасенията си, описва интимни преживявания. Автобиографичното тук обаче не е самоцелно. То следва ясен критически проект: за кризата на Аза, разколебан между две жизнени пространства – България и Франция. Така автобиографичният материал се явява единствено суровина за аналитичните наблюдения. Житейският Аз на Тодоров е изцяло поставен в служба на критическия му Аз. Новото в случая е използването на автобиографичния разказ. Но последният е само анекдот, фабула, чийто герой се стреми не да описва себе си, а да захрани с повествователен материал типологичната фигура на емигранта, завърнал се временно в родината.

Разбира се, автобиографичното може и пряко да осветли мястото на критическия Аз в изследователската му работа: „Чувствах нужда да обвържа по-тясно предмета на проучванията си със самия себе си – връзка, която намирах за целесъобразна в областта на хуманитарните науки, за разлика от природните. Изпитах някаква необходимост в публикациите си върху литературата [...] не да се излагам на показ, но да захранвам тази дейност с нещо повече от книгите на другите: да влагам в нея личните си догадки, тоест собствения си опит" (Тодоров 1998 б: 20). Последното изречение очертава територията на критическия Аз. Биографически непълен, той допълва познанието от книгите. Макар че заемат твърде ограничено място в научното изследване, откровенията на критическия Аз не са обикновена притурка

[20] Тодоров, Цветан. Живот с другите. Превод от френски Весела Генова. С., Наука и изкуство, 1998. (Оригиналното френско издание е от 1995 г.)

[21] Тодоров, Цветан. На чужда земя. Превод от френски Стоян Атанасов. С., Отворено общество, 1998. (Оригиналното френско издание е от 1996 г.)

към останалото изложение. Тяхната роля е от съществено значение: да обвържат интелектуалната работа с житейския опит, книгата с действителността.

Идентичността на критика е подчинена на изследвания проблем, но занапред тя в значителна степен ще определя и избора на проблематиката, и гледната точка към нея. Така в уводните си разсъждения към *Памет за злото, изкушение на доброто*[22] – морална равносметка на XX в. – Тодоров отбелязва: „Изборът на най-важното от века, на онова, което ни позволява да констатираме неговия смисъл, зависи от нашата идентичност" (Тодоров 2002: 10). Както виждаме, критическият Аз вгражда научната дейност в преживяното и реалното, но като субективна инстанция на научното познание и той, и обективните елементи в него се съчетават според идентичността на критика.

Взаимовръзките на автобиографичния и на критическия Аз стоят в основата на *Дълг и наслада*[23]. Идеята за тази книга е на журналистката Катрин Портвен. Впечатлена от диапазона на научната продукция на Тодоров, тя се пита как и доколко толкова разнообразна проблематика може да се впише в един човешки живот. И предлага поредица от разговори в търсене на отговора на този въпрос. След първоначален отказ и колебание Тодоров приема предизвикателството. Отговаряйки на въпросите, той разказва случки от своя живот, спомени за хора, изиграли важна роля за изграждането му като личност и мислител. По същество книгата представлява духовна автобиография и в този смисъл разкрива Тодоровия Аз от нов ъгъл. В предишните книги Азът на критика се вмъква в изложението в тясното пространство на биографемата – късче автобиография, на чиито функции вече се спряхме. По отношение на автобиографията биографемата се явява в най-добрия случай подстъп към нея. Но наличието на субективност, макар и обвързана с автобиографични елементи, не е достатъчно основание да говорим за автобиография. *Дълг и наслада* единствена е такава.

С оглед на настоящото изследване може да се каже, че основният проблем в тази книга е за мястото на критическия Аз в автобиографичното повествование. Тук перспективата е обърната. Не Азът осветява книгата на прага на мимолетното си появяване, а тъкмо обратното: Азът запълва почти изцяло разказа. Ала над него стои – в повечето случаи невидима – сянката на критическия Аз. Как да разбираме това съжителство?

Отговорът на въпроса отново изисква да очертаем територията на автобиографичния Аз и на неговия съдържателен пълнеж. Читателят научава много факти и обстоятелства от живота на Тодоров, но почти нищо за неговия интимен свят, за характера и психиката му. Автобиографичният Аз на Тодоров е обърнат към света, към другите. Противно на критическия Аз, който се взира в себе си, за да обоснове екзистенциално научните си постановки, автобиографичният Аз не е склонен към интроспекция. Той разказ-

[22] Тодоров, Цветан. Памет за злото, изкушение на доброто. Превод от френски Стоян Атанасов. С., ЛИК, 2002. (Оригиналното издание на френски е от 2000 г.)

[23] Тодоров, Цветан. Дълг и наслада, бел. 5.

ва своя житейски път с убеждението, изложено като основна теза в *Живот с другите*, че доколкото човек е по природа социално същество, неговият Аз се разкрива истински само в отношенията с другите. Автобиографичният разказ на Тодоров не е огледало на един нарцистичен Аз. Той се взира в хората, в историята – миналата и днешната. Тодоров е органически чужд на самодоволното говорене за себе си: „Винаги съм бил много скептичен към нарцистичните пози, когато човек с удоволствие говори за себе си и в крайна сметка се хвали. Нали знаете, като медийните личности, които разпитват по телевизията, правят им комплименти, а те с охота обясняват защо са толкова прекрасни!“ (Тодоров 2003: 163).

Би било елементарно и наивно да смятаме, че Тодоровият автобиографичен Аз е просто въпрос на вродена скромност. „Скромността“ на Тодоров произтича от контрола на критическия над автобиографичния Аз. Тя е въпрос и на епистемология, и на деонтология. Изкушаваме се да илюстрираме тази констатация с казаното от Бергсон за суетата и скромността: „Не смятам [...], че хората се раждат скромни, освен ако под скромност се разбира определена чисто физическа свенливост, която, въпреки привидностите, стои по-близо до гордостта. Истинската скромност може да произтича единствено от размисъл върху суетата. Тя се изгражда от наблюденията над илюзиите на другите и от опасението да не изпаднем и ние в заблуда. Тя е своеобразно научно съмнение в това, което говорим и мислим за себе си. Скромността е резултат на корекции и поправки. В заключение ще кажем, че тя е придобита добродетел.

Трудно е да се определи точно в кой момент стремежът към скромност се разграничава от опасението да не станем за смях. Ала това опасение и този стремеж с положителност се коренят в едно и също нещо.“[24]

По различни пътища Тодоров и Бергсон стигат до едно и също убеждение. Тодоров отхвърля суетата като деформирана проява на индивидуализъм, за Бергсон тя е клопка, попадналият в която става за смях. Но и при двамата критическото самосъзнание играе решаваща роля. Ето как моралното чувство и аналитичната рационалност очертават границите на автобиографичния Аз.

Ограниченията, налагани от критическия Аз над автобиографичния, не отхвърлят автобиографията изобщо. Обаче Тодоров обвързва този жанр с две условия – писателски талант и/или изключителна съдба: „Сама по себе си, разбира се, автобиографията има своите основания, но качеството ѝ се измерва според интереса на разказваните от нея събития и от писателските качества“ (Тодоров 2003: 163). Не е изненада, че Тодоров изключва себе си от категориите „голям писател“ и „привилегирован свидетел“.

Тодоров прави важно разграничение между Аза в автобиографията и Аза в хуманитаристиката: „В хуманитарните науки, историята, философията намесата на автора може да бъде по-дискретна. Тя си остава тайният

[24] Bergson, Henri. Le Rire. Paris, éd. Quadridge, PUF, 1940, 6e édition, 1991, p. 133.

двигател на изследването, мотивировката, определяща избора на изучавания предмет, както и гледната точка върху него“ (пак там). Научният идеал на Тодоров не се свежда обаче до стремежа на Аза към истината. Не помалко важно е и обратното движение – от истината към Аза. От него Азът излиза променен и усъвършенстван, защото се е обогатил с нова истина. А залог за научно откривателство Тодоров вижда тъкмо в личното си ангажиране в изследователския процес. Взаимовръзката между познавателния и критическия Аз е условие и за истинността на хуманитарното изследване, и за усъвършенстване на екзистенциалния Аз: „В опознаването на човешкото не може да има истински напредък, ако човек не се вложи дълбоко, с цялото си същество. Иначе той рискува да направи – в най-добрия случай – вариант на нещо, което вече съществува, добавяйки нова информация или пък представяйки нещата по-убедително. [...] Мисленето е борба на човека със собствените му умствени навици; тяхното трансформиране променя самата идентичност на нашето същество. [...] В моите публикации от последните две десетилетия личните ми намеси обикновено се ограничават до предговора, няколко параграфа тук-таме, които имат за цел да напомнят на читателя, че той се намира пред човек, опитващ се да мисли, а не пред безлично знание като във физиката или биологията“ (Тодоров 2003: 163–164).

Но да се върнем още за момент на автобиографичното в *Дълг и наслада*. Критическият Аз не само го придържа в тесни граници. Сянката, която хвърля той над биографичното, е неравномерна. Така отделни периоди от живота на Тодоров са широко застъпени, други – бегло, трети са премълчани. Схематично бихме могли да открои м три етапа в автобиографията на Тодоров. През първия – до двайсетата година – разказът за личното изграждане, за семейната и приятелската среда е най-обстоятелствен. Този етап предхожда научното творчество и затова полето на автобиографичното е най-широко. Вторият етап – годините 1965–1980 – преминава в интензивна научна дейност. В многобройните си книги от този период Тодоров не говори за себе си. Затова автобиографията *Дълг и наслада* представя онова, което въпросните книги не са казали: духовния мир на автора. Третият период – от 1980 г. до днес – на практика остава извън автобиографичния разказ. С други думи, от момента, в който критическият Аз навлиза в територията на познавателния Аз, автобиографичното губи основанията си за съществуване.

Подобно отношение откриваме и у Ролан Барт. В книгата си *Ролан Барт, представен от Ролан Барт*[25] – автобиографичен очерк, използващ като изходен материал собственото творчество – Барт отбелязва: „[...] само непродуктивният живот се поддава на биография. От момента, в който произвеждам, пиша, моят Текст ме лишава (по хубав начин) от повествователното ми съществуване“ (с. 8, превод а. – С. А.). В мисълта на Барт творчеството и автобиографичният разказ се изключват взаимно и щастливо. При Тодоров логиката е друга: автобиографичното компенсира липсата на кри-

[25] Roland Barthes par Roland Barthes. Paris, éd. du Seuil, 1975.

тически Аз и така допринася за историческо ситуиране на цял един творчески период (структуралистичния). Заговори ли обаче критическият Аз, автобиографичният замлъква.

И в последните си книги[26] Тодоров се придържа към вече утвърдените форми и дози на субективно авторово присъствие. Имаме основание да говорим за траен критически похват, който редом с диалогичната критика внася принос в литературознанието. В заключение ще се опитаме да формулираме накратко този принос.

Субективното измерение в научните изследвания на Тодоров е плод на овладяна рационалност. То възниква като важно звено в творческия процес. Последния можем да си представим като верига, в която са положени четири инстанции на Аза: екзистенциален, автобиографичен, критически, познавателен. Първите две играят ролята на извори, захранващи вторите две. Екзистенциалният Аз е виртуална рамка, изходно начало и краен хоризонт на хуманитарното познание. Автобиографичният Аз полага друга рамка. Тя протича повествователно на две съдържателни равнища – личностно и историческо. При Тодоров автобиографичното не е нито цялостно, нито самоцелно. То се реализира в третата инстанция – критическия Аз. Последният не е реторическа фигура, условна форма на изказ, а присъствие на конкретен индивид, чиято съдба предопределя избора на изследователското поле и естеството на знанието, с други думи, оформя облика на познавателния Аз.

В *Дълг и наслада*, по повод на една мисъл на мислителката Симон Вейл, Тодоров разграничава знанието от истината[27]. Първото представлява комулативен и компилативен процес, втората е своеобразно прераждане, дълбока промяна. Така разбирано, търсенето на истината ражда критическия Аз, който пък ѝ придава конкретно измерение, превръща я в човешка съдба.

[26] Вж. по-специално: Тодоров, Цветан. Новият световен безпорядък. Превод от френски Стоян Атанасов. С., Изток–Запад, 2003; Todorov, Tzvetan: Les Aventuriers de l'absolu. Paris, Robert Laffont, 2006; La Littérature en péril. Paris, Flammarion, 2007.

[27] Тодоров, Цветан. Дълг и наслада, с. 164.

ПОЕТИКА

ФОРМАЛИЗЪМ И СТРУКТУРАЛИЗЪМ – СТО ГОДИНИ ПО-РАНО

Благовест Златанов

Заглавието на настоящото изложение е почти пряк цитат на думи на Цветан Тодоров, споделени с Катрин Портвен в книгата с интервюта между двамата, носеща заглавието *Дълг и наслада* (Тодоров 2003).

В този момент от интервютата двамата събеседници обсъждат постепенното отдалечаване на Тодоров от структурализма, осъществило се в годините между 1972 и 1979. Самият Тодоров посочва, че работите преди този период „бяха насочени към възможностите на езика и литературните форми, към изкуството на повествованието и разнообразието на символи". След този период „започнах да говоря за етика и политика, като ги разглеждам в исторически и антропологически план" (Тодоров 2003: 86). От тези цитати е видно, че обектът, насочеността и характерът на изследванията преди 1972 и след 1979 г. прогресивно и все по-категорично ще се изменят до степен, че от определен етап насетне не ще е възможно да се схване видима връзка между изследванията от двата посочени периода.

Дори не много внимателният прочит на тази част от интервютата ще установи, че според разказа на самия Тодоров периодът 1970–1972 бележи приключването на чисто структуралистичната фаза от изследователската му дейност. С оглед на това приключване Тодоров използва две категорични думи – „завършек" и, още по-силната, „равносметка". Завършека Тодоров свързва с книгата си „Въведение във фантастичната литература", както знаем, публикувана през 1970 г. Тази книга и книгата *Фигури III* на Жерар Жанет, казва Тодоров, са „според мен завършекът на част от работата ни през онези години". Равносметката е публикуваният през 1972 г. съвместно с Дюкро *Енциклопедичен речник на науките за езика*, в който Тодоров поема литературоведската част. След тази равносметка на структуралистичните си изследвания Тодоров очевидно се придвижва в нова фаза. „Опитах се да разширя малко кръгозора си", пише той (Тодоров 2003: 97).

Именно към този момент е насочен собственият ми интерес, който се свързва с въпроса, как изследователските решенията, които Тодоров взема след „завършека" и „равносметката", го водят до прогресивно налагащата се потребност окончателно да се оттегли от типа занимания, които като общо се наричат структуралистически и са характерни за периода от 1964

до 1972 г. Както се вижда, окончателното оттегляне, според свидетелството на самия Тодоров, трябва да се локализира в годината 1979.

След равносметката през 1972 г. Тодоров взема решения за бъдещите си изследвания, които сами по себе си не са отказ от структурализма. Би могло да се каже, че е по-скоро обратното. Тези решения първоначално са свързани с оставането в полето на структурализма. Но осъществяването им постепенно довежда до противоположен резултат – напускането на това поле.

Тодоров е експлицитен и по отношение на характера на визираните решения:

> …исках да опозная историята на моята дисциплина, т.е. как в миналото се е разсъждавало върху знака, символа, означаването в изкуството – необятна област. Това доведе до създаване на книга, *Теории на символа*.
>
> (Тодоров 2003: 97)

Ориентирайки се към това да изследва как при редица предхождащи мислители са били анализирани, дефинирани и въобще мислени понятия и теоретични положения, които са в известна връзка с онези, върху които е фокусиран структурализмът, Тодоров, по всичко личи, достига до открития, които ще внесат решителна промяна в собственото му отношение към досегашните му занимания и ще доведат до пренасочване на изследователските му интереси.

В рамките на работата върху книгата *Теории на символа*, работа, която обхваща поне 5 години, Тодоров ще се срещне с редица идеи и положения от историята на литературознанието, които ще го променят, бихме казали – почти напълно.

В предстоящите редове няма да формулирам хипотези защо в рамките на работата върху *Теории на символа* се е стигнало до промяната. Самият Тодоров е напълно ясен в това отношение. Нека го чуем:

> Така си дадох сметка до каква степен структуралистичният подход, който дотогава виждах не като възможен избор измежду други, а като врата към истината, в действителност бе исторически предопределен. Затова днес мога да кажа, че *Теории на символа* е книга, която ме промени.
>
> (Тодоров 2003: 99)

И един още по-красноречив пасаж:

> Като разширих полезрението си, загубих първоначалната си научна увереност: моята предишна „наука“ се оказа силно релативизирана от това отваряне към историческата страна на явленията.
>
> (Тодоров 2003: 98)

Но нека не се подвеждаме от времевия дексис „сега“ в *Дълг и наслада*. Очевидно, че още при завършването на книгата си за символа Тодоров е знаел, че промяната е настъпила. В последната част от *Теории на символа*, наречена „Перспективи“, той пише:

> Когато започнах да пиша тази книга, аз бях „романтик“; завършвайки я, не мога да остана повече такъв и забелязах, че станах друг.
>
> (Тодоров 1998: 368)

Изводът, който трябва да извлечем от тези три красноречиви пасажа, е само един и той трябва да бъде огласен директно и просто в няколко пункта:

Първо, работейки върху *Теории на символа*, Тодоров е принуден да се откаже от дотогавашната си убеденост, че френският структурализъм от 60-те и началото на 70-те години, това, което той нарича „моята наука" е напълно нов и уникално иновативен подход в изследването на литературата. Структурализмът не е отграничен и радикално различен от всички предхождащи подходи пробив към постигането на истината за литературата. Избързвайки, трябва да обобщя, макар и само на основата на посочените три пасажа, че работата върху *Теории на символа* превръща Тодоров първо от „структуралист" в „романтик", т.е. принуждава го да види част от идеите, които е считал за откритие на формализма и структурализма, вече формулирани от немските романтици. Но, и тук идва вторият момент, тъкмо защото се вижда тласнат да стане романтик, Тодоров се оказва в специфично „несвоевремие" и се вижда тласнат да напусне и „романтизма", и „да стане друг". Немските романтици може би са накарали Тодоров да разбере, че не XX в. е уникалната епоха на идеите, които наричаме формалистични и структуралистични. Следователно трябва да напуснем това време, то да не е „своето" време на тези идеи. Но от друга страна, Тодоров чисто физически не може да разглежда романтиката като своето време. Тя е отдавна отминала и той не може да живее в нея като в свое реално време. Отчитайки това двойно несвоевремие, Тодоров забелязва, че е станал друг още в средата на 70-те години.

Второ, на Тодоров се налага да признае, че редица от положенията, които се наименуват формалистични и структуралистични, са съществували далеч преди формализмът и структурализмът да покорят френската и световната литературоведска сцена. Всъщност не усилията на групата изследователи от Париж, а един дълъг исторически процес на развитие на литературознанието трябва да се приеме като същинския им източник.

Трето, като следствие от първите два пункта, Тодоров разбира, че за да се оцени истинската стойност на формализма и структурализма, те трябва да се положат в средата на исторически предхождащи явления в литературознанието. Ако това се направи, тази стойност ще трябва да се намали значително или, както се изразява Тодоров, да се „релативизира".

Струва ми се, че в тези три пункта мога да дам задоволителен отговор на въпроса, защо книгата *Теории на символа* дълбоко променя Тодоров. В тази промяна вероятно могат да се открият един личностен момент и един аспект, принадлежащ към научната етика.

Личностното се отнася до човешката крайност. В изследванията си един учен се движи в определени граници, в даден етап от живота си той може да формулира определен кръг тези. Естествено е да смята тези свои тези за свой специфичен, уникален принос в полето на познанието. И още по-естествено е да му се наложи да преосмисли стойността на приносите си, когато се окаже, че всъщност преди него вече някои от тезите са били формулирани и въведени в полето на познанието. Ето една причина ученият да

се насочи към друго поле на изследване, където може да формулира тези, чиято приносност да не се „релативизира“ от предходни исторически развития.

Към този личностен момент се присъединява и научно-етичният. Етиката в науката изисква следното. В момента, в който установиш, че теза, която си постигнал независимо и по изцяло собствен път, всъщност е била формулирана преди теб, трябва да признаеш и огласиш нейното времево предимство и историческа стойност. Макар да си формулирал тезите си напълно независимо от предхождащи влияния, не можеш да не признаваш това предимство и тази стойност на постигнатото преди теб.

Тодоров прави точно това, променяйки полето на изследванията си, оттегляйки се от структурализма, прави жест на признание към постигнатото от предходниците, макар или може би тъкмо защото то принадлежи към сфера, за чието изграждане Тодоров има решителен принос.

И така, гледайки в ретроспекция своето изследователско движение, Тодоров обобщава, че с книгите *Въведение във фантастичната литература* и *Енциклопедичен речник на науките за езика* структуралистичните му занимания достигат до завършека си. При работата си върху *Теории на символа*, работа, която е мотивирана от решението да открои приноса на структурализма на фона на предходни постижения на литературознанието, Тодоров е принуден да „релативизира“ стойността на своите постижения и да вземе личностни и научно-етични решения. Но между работата върху книгата и взимането на решението за оттегляне от структурализма стоят конкретни събития. Нека отново чуем самия Тодоров:

> Така стигнах (има се предвид по време на работата върху *Теории на символа* – б.а., Бл. Зл.) до идеите на немския романтизъм, променил начина ни да мислим за изкуството, защото [...] счита творбата като достатъчно основание на самата себе си, с което отваря пътя за изследването ѝ като форма и структура.

И сега най-решителното изречение:

> Сто години по-късно формализмът и структурализмът се явяват последица от тази тенденция.

(Тодоров 2003: 98)

В оставащите ми редове бих искал да се фокусирам върху някои детайли от книгата *Теории на символа*, за да се опитам да откроя част от идеите на немските романтици, с които Цветан Тодоров се среща, в предприетия от него анализ на възгледите им за символа. Интересуват ме част от онези симптоматични места в текста на Тодоров, в които за първи път проличава разколебаването на в собствената му увереност в иновативността и уникалността на формализма и структурализма от 60-те и 70-те години на XX в. А разколебаването не може да дойде от другаде, освен от все по-налагащите се констатации, че немските романтици формулират понятия и теоретически положения, които ще заемат централно място в значително по-късните литературоведски направления формализъм и структурализъм.

За това, че Тодоров се запознава по един за мен лично изключително проникновен начин с немските романтици едва при работата си върху *Теории на символа*, говорят и следните наблюдения. Във *Въведение във фантастичната литература* (1970) Тодоров, с изключение на една спорадична препратка към *Разговор за поезията* на Фридрих Шлегел накрая на първа глава, не се позовава на философията и литературната теория на немския романтизъм (Тодоров 1995: 23). Това, разбира се, не е нужно, но все пак е странно, защото тъкмо немските романтици исторически и концептуално се открояват с мощното си теоретизиране върху фантастичното. Нещо повече, и то много повече. Една от най-известните дефиниции на Фридрих Шлегел за романтическото гласи:

> Според моя възглед и според моята словоупотреба романтическото е тъкмо онова, което ни представя едно сантиментално съдържание в една фантастична форма.
>
> (Bechler 1966: 73)

В книгата си обаче Тодоров се занимава само с художествени текстове на немски романтици – спорадично с Ахим фон Арним и много задълбочено с Е. Т. А. Хофман и най-вече с неговия текст *Принцеса Брамбила*. Що се отнася до *Енциклопедичен речник на науките за езика* (1972) кратък открит коментар върху теоретическите приноси на немските романтици се съдържа само в историческата част на статията за поетиката (Тодоров 2000: 20–21). Симптоматично е, че дори в статията за знака, където представя възгледи за символа, Тодоров не споменава и дума за романтиците, макар по-късно в книгата *Теории за символа* самият той да ги канонизира като революционери в тази проблематика (Тодоров 2000: 34–41). За теоретическото отсъствие на немските романтици от тези две книги има една осезаема причина. Прочитът им установява, че теоретическият интерес на Тодоров в тях е фокусиран изключително върху XX в., и то върху последните две-три десетилетия преди 1970 г. На фона на литературоведските теории от тези десетилетия и най-вече в спор с тях самият Тодоров демонстрира иновативността и евристичната сила на структурализма.

Но когато се насочва към това да демонстрира иновативността на структурализма на фона на теории от отдалечени епохи и особено, както видяхме, стигайки до философията и литературната теория на немската романтика, Тодоров трябва да признае, че сто години по-късно „формализмът и структурализмът се явяват последица на тази тенденция".

Трудно е, а мисля ненужно, да се размишлява върху въпроса дали в *Теории на символа* Тодоров анализира романтическата естетика в паралел с възгледите на структурализма, т.е. дали се стреми да намери аналог на структурализма в по-ранния немския романтизъм, или обратно, четейки романтическите философски и литературоведски текстове, се натъква на положения, за чийто откривател като цяло до онзи момент е бил смятан структурализмът.

Тук бих искал само да маркирам някои от местата в *Теории на символа*, където Тодоров експлицитно очертава връзката на формализма и структурализма с немския романтизъм. Ако парафразираме собствените му думи, формализмът и структурализмът не са единствената врата към истината най-малкото защото тази врата вече е била отворена от немския романтизъм.

Поради краткостта на изложението ми, не мога да анализирам всички формалистични и структуралистични открития на немските романтици, които се съзират в изложението на Тодоров. Ще се ограничa с препратки до няколко идеи, които традиционно се мислят като светая светих на формализма и структурализма на XX в.: автотеличността или самореференциалност на художественото произведение – Мориц (Тодоров1998: 191); автономност на художественото произведение – Мориц; тези две появяващи се при Мориц идеи Тодоров наименува „нетранзитивност на художественото"; органицистичният модел на творбата – Фридрих Шлегел, А. В. Шлегел (Тодоров 1998: 200–211); поетическият език като „изказване заради самото изказване" – Новалис (Тодоров 1998: 206); отстраняването на реалния субект на изказа, който при Новалис се представя само като маска, и постановката, че единственият субект на поетическото изказване е самият език (това според мен е романтическа преработка на Платовата идея за боговдъхновеността на поета; романтиците пишат и говорят за „езиковдъхновеност" на поета (Sprachbegeisterung), Новалис) (Тодоров 1998: 208). Следва един изключително важен момент, който Тодоров свързва тясно с нетранзитивността на художественото произведение. Става дума за кохерентността на творбата, идея, която е подхванатa от Новалис, но цялостно развита от Шелинг. Тодоров смята, че при романтиците се откриват в неразличим вид двете основни представи за кохерентност на произведението, на които от своят страна трябва да кажа, че се посвещават формализмът и структурализмът; първо, вертикалната кохерентност на пластовете на творбата и, второ, хоризонталната кохерентна свързаност на следващите един след друг сегменти на творбата (Новалис, Шелинг) (Тодоров 1998: 209). Следва друг забележителен момент, който редица съвременни литературни теоретици смятат за принос на Якобсон; става дума за т.нар. мотивираност на поетическия знак. Тази идея всъщност идва още от св. Августин, но тъкмо А. В. Шлегел в своята *Теория на изкуството* ще я дефинира по забележителен начин (Тодоров 1998: 210). Идеята, която преди да стане формалистична, е херменевтична, според която в произведението частите и цялото са в необходима кръгова или циклична връзка – Фридрих Шлегел, Аст, Шлайермахер (Тодоров 1998: 216–221). Оттук следва идеята за литературното произведение като синтетично единство, която Фридрих Шлегел и Шелинг мислят през осъществяването на синтез на противоречията (Фр. Шлегел, Шелинг, А. В. Шлегел). И накрая нека да отбележа една централна за формализма и структурализма идея, чиито наченки можем да установим още при Кант, но която е развита подробно от романтиците; става дума за спецификата на поетическия език в отличие от непоетическия; при романтиците тя се разработва по посока на необхватимото смислово обилие на поетическия език – Кант, Фр. Шлегел, Вакенродер (Тодоров 1998: 222–225).

Без да споменава в тази част от изследването си за формализма и структурализма, Тодоров с яснота, на която само той е способен, анализира същностните приноси на немските романтици в създаването на посочените понятия и идеи, към които сто години по-късно формализмът и структурализмът дълбоко ще се привържат. Но Тодоров в никакъв случай не остава неексплицитен по отношение на историческото и дори концептуално предимство на тези приноси.

Напротив, в *Теории на символа* има все по-открито изричане на значимостта на немските романтици не просто като предходници на формализма и структурализма, а по-скоро като правещи въобще възможни тези подходи. Струва ми се, че това изричане се осъществява на три етапа.

Първи етап, в самата част 6 „Романтическата криза", на идеи от която се спрях по-горе, на няколко места Тодоров открито отбелязва историческото предимство на романтиците. Нека посоча тези места.

Тодоров открито признава, че всъщност още романтиците са открили „функцията, която по-късно бива наречена поетическа" (Тодоров 1998: 206). Коментирайки, че практиката на романтиците е изостанала от тяхната теория, Тодоров отбелязва в скоби: „Може да се каже, че те са създали теория на поезията, която [има се предвид поезията] е възникнала век по-късно" (Тодоров 1998: 208). Анализирайки онова, което нарича „хоризонтална кохерентност" във възгледите на Новалис, Тодоров отбелязва: „Оттук има само една крачка до формалния анализ..." (Тодоров 1998: 213). И продължава, че в прочита си на *Вилхелм Мейстер* Новалис всъщност осъществява такъв анализ, посочвайки, че романът е изградил истински инвентар от „повествователни възможности".

Втори етап, в *Теории на символа* последната част 10 е наречена „Поетиката на Якобсон". В тази част по същество не става дума за символа и аз съм склонен да си обяснявам нейното присъствие единствено с оглед на все по-насищащия се по протежение на книгата размисъл за формализма и структурализма на фона на концептуалното и идейно могъщество на немския романтизъм. Ето до каква централна констатация достига в тази част Тодоров:

> Тъкмо, Новалис и Маларме – две имена, които се появяват в съвсем ранните работи на Якобсон. Вторият източник в крайна сметка произхожда от първия, макар и тук да няма пряка връзка: Маларме наследява Бодлер, който се възхищава на Е. По, а последният е възприел идеите на Колридж, чиито теоретически работи се явяват кратки изложения на доктрината на немския романтизъм, следователно, и на Новалис...

Но за да бъде максимално ясен и да не оставя съмнение за това, което има предвид, Тодоров добавя:

> В определението на поезията, дадено от Якобсон, без всякакво усилие откриваме романтическата идея за нетранзитивността, която Новалис и неговите приятели са изложили в „Монолога" и други фрагменти".
>
> (Тодоров 1998: 348)

И трети и последен етап, особено след казаното пред Катрин Портвен през 2002 г., аз съм убеден, че текстът от *Теории на истината*, наречен „Перспективи", трябва да се чете като лебедовата песен на структуралиста Тодоров. Пропит от размисъл какъв път му отваря тази книга, Тодоров се ситуира между класика и романтика и иска да намери трети път. Какъв е той, ще научим от следващите му книги, но защо го търси, бих си обяснил със следните две негови изречения:

> Доктрината на романтизма в някои области и при определени условия и до ден-днешен съхранява своето революционно въздействие...

И второто изречение:

> Но докато изповядваме някакво учение, ние не сме в състояние да го обхванем като цяло и да си го представим като такова, и обратно, ако сме в състояние да го направим, значи вече сме излезли от рамките му.
>
> (Тодоров 1998: 367–368)

Докато изповядва структурализма, Тодоров не е в състояние да го обхване в цялост, но в мига, в който сторва това, поставяйки го в контекста на немския романтизъм в *Теории на символа*, той разбира, че трябва да излезе отвъд неговите рамки. Рамката и цялото на структурализма се виждат през немския романтизъм. Сто години по-рано.

Като особено забележително свидетелство за тази хипотеза може да се разглежда главата върху Карл Филип Мориц от част 6 на *Теории на символа*. Мориц е мислител, когото Тодоров високо цени като непосредствен предшественик на немската романтика и всъщност реабилитира, изваждайки го изпод сянката на Гьоте, тегнала над него повече от век и половина. Нека да дам един възлов пример. Тодоров цитира следния пасаж от Мориц: „Понятието за цяло, съществуващо само в себе си, е неразривно свързано с понятието за прекрасното" и продължава на свой ред:

> Настояването, че всяка цялостност, всяко произведение на изкуството има целта си в самото себе си, влече след себе си важни последствия.
>
> (Тодоров 1998: 186)

Тук безспорно трябва да разпознаем поне три възлови понятия на структурализма, които се явяват такива, когато действат съвместно. Първо, понятието за цяло, произведението като цяло. Това понятие, разбира се, идва още от Аристотел, но когато е свързано с едно второ понятие, вече се навлиза във формалистката и структуралистка парадигма. Това е понятието за обособеност на произведението, произведението, съществуващо само в себе си. В *Теории на символа* Тодоров нарича този елемент „нетранзитивност", т.е. произведението не транзитира, не прехожда към, не е зависимо от нещо друго. Оттук и третото понятие – самодостатъчност, изразяваща се в това, че произведението има своята цел в самото себе си, а не в някакъв обосноваващ го фактор или фактор, който е негова цел. Без изобщо да споменава в тази част от изследването си за структурализма, Тодоров с яснота, на която само той е способен, анализира същностните приноси на Мориц в

постигането на понятията за цялостност, обособеност (бихме могли да кажем отграниченост и затвореност) и самодостатъчност на художественото произведение, към които сто години по-късно формализмът и структурализмът дълбоко ще се привържат.

Ще прибавя още един момент от анализа на Тодоров върху Мориц. Последният определя прекрасното не само чрез понятията за цяло, което има своята цел в самото себе си. Мориц отива и по нататък, давайки на прекрасното още едно определение. Прекрасното е резултат на хармоничното съчетание на частите на предмета. Колкото по-необходими се явяват частите една за друга, толкова по-прекрасно е произведението.

Нека цитирам отново Тодоров:

> Отсега нататък двата признака – наличието на целта в самия предмет и неговата вътрешна организираност – са винаги взаимосвързани.

Струва ми се, че никак не е случайно защо за Цветан Тодоров от периода 1972 –1978 г., когато протичат изследванията му, довели до книгата *Теории на символа*, тези постановки за прекрасното говорят за „гениалността на Мориц". Нетранзитивността на произведението и неговата висока вътрешна организираност, теоретизирани от Мориц през предпоследното десетилетие на XVIII в., не биха могли да не впечатлят структуралиста от средата на 70-те години на XX в. Ако извадим следното изречение на Тодоров от контекста: „Именно защото прекрасният предмет по никакъв начин не е необходим, неговите части трябва да бъдат необходими по отношение една на друга и по отношение на образуваното от тях цяло" (Тодоров 1998: 187) и махнем прекалено издайническия естетически атрибут „прекрасно", малцина ще са „онези, които ще дръзнат да твърдят, че пасажът се отнася за XVIII, а не за XX в.

ЛИТЕРАТУРА

Тодоров 1995 Т о д о р о в, Цв. Въведение във фантастичната литература. – Език и литература,1995, № 2.

Тодоров 1998 Т о д о р о в, Цв. Теории символа. Москва, Дом интеллектуальной книги, 1998.

Тодоров 2000 Т о д о р о в, Цв. Семиотика. Реторика. Стилистика. С., Сема – Р. Ш., 2000.

Тодоров 2003 Т о д о р о в, Цв. Дълг и наслада. Разговори с Катрин Портвен. С., ЛИК, 2003.

Bechler 1966 B e c h l e r, E. Friedrich Schlegel. Hamburg, Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1966.

ЛИТЕРАТУРАТА КАТО СОЦИАЛНО ДЕЙСТВИЕ – ЖАНРЪТ КАТО МЕДИАТОР МЕЖДУ ЛИТЕРАТУРАТА И ОБЩЕСТВОТО

Александър Панов

Въпросът за жанровете е проблем, който теорията на литературата решава още от времето на Платон и Аристотел та чак до наши дни. Тази дълга традиция говори сама за себе си – очевидно е, че категорията на жанра живо вълнува всеки, който иска да разбере принципите на строежа и функционирането на словесното изкуство. В същото време обаче забелязваме, че почти всички, които разсъждават върху жанра, се опитват да установят някакъв универсален принцип, според който отделните произведения се класифицират в отделни разновидности, изграждат модели за следване... Изобщо проблемът за жанра се разглежда като отговор на въпроса, какво различава една творба от друга, един жанр от друг, но не и като възможност да се разреши проблемът: а защо всъщност жанрът съществува като феномен в литературата, какъв е неговият „систематичен произход", както се изразява Цветан Тодоров, и каква е неговата функция за протичането на художествения акт.

Всъщност този проблем започва да вълнува литературоведите едва през XX в. – въпросът зазвучава в работите на руските формалисти, структурализма, морфологичната школа, феноменологизма, литературната херменевтика, рецептивната школа и естетиката на въздействието. Проблемът за произхода на жанра, както и функцията му вече се схващат като изходна точка за обяснение на неговата структура.

Освен това интензивната работа върху историческото развитие на жанровата теория довеждат изследователите до наблюдението, че разбирането на жанровете в много голяма степен е свързано с начина, по който в дадена епоха функционира самата литература. Това всъщност е и първият сериозен аргумент в полза на схващането, че жанрът по някакъв начин е необходимост на художествения акт, а не само измислено от теорията средство за класификация.

След като се изясняват в общи линии принципите на словесната комуникация, литературоведите установяват, че начинът, по който се изграждат литературните жанрове, в много голяма степен наподобява начина за изграждане на обикновените езикови дискурси, при които също се наблюдава

ясно различима жанровост. Това дава основания най-напред на М. М. Бахтин, а след него и на структуралистите да издигнат тезата, че всъщност литературният жанр е породен от жанровостта на езиковите изказвания, като при прехода от езиков субстрат към литература езиковият дискурс претърпява своеобразни трансформации. Най-последователно тази теза е застъпена от Бахтин в късно появилата се негова статия „Проблема речевых жанров", както и в статията на Цветан Тодоров „Произходът на жанра", публикувана в сборника му *Жанровете на дискурса* (Todorov 1978).

Така литературознанието достига до идеята, че основанията за съществуване на жанрове в човешката словесност не са просто приумица на теоретиците или изискване на нормативните поетики, а необходимост, чиито основания се коренят в спецификата на художествената комуникация.

От този момент нататък анализаторите натрупаха огромен материал, който вече ни позволява сравнително точно да опишем трансформациите, които езиковият дискурс претърпява, за да се превърне във фикционален художествен дискурс, респ. езиковият жанр – в художествен. Въпреки това обаче дискурсивният подход все още не изяснява докрай сложната природа на жанра в литературата, доколкото визира само един аспект от нейното функциониране – комуникативния. В работите на херменевтиците и на представителите на рецептивната естетика се откроиха два други сериозни аспекта – въпросът за специфичното място в света на всеки отделен жанр, което обуславя неговото специфично въздействие върху читателя и общественото съзнание, от една страна, а от друга – проблемът за специфичния образ на света, който всеки жанр на словесността изгражда. Известно време по тези два проблема се натрупваха преди всичко конкретни наблюдения върху поведението на различни жанрове, което позволи на някои литературоведи, например на Ханс-Роберт Яус, да изградят модел на цялостна жанрова система, функционираща в отделен литературен период. Принципът за изграждане на подобна система се корени в съпоставките между отделните конструктивни аспекти, базиращи се както на комуникативния статус на художествените дискурси, така и върху изградения специфичен образ на света, мястото на жанра в живота и особеностите на неговата идеологическа функция и специфичен рецептивен модел.

В същото време обаче, въпреки че според него такъв модел на жанрова система може да се изгради само за определена културна епоха, Яус не дава теоретични основания за този свой извод. С други думи, той интуитивно чувства, че различните исторически епохи формират по различен начин самата идея за жанровостта на словесните дискурси, но все още не стига до идеята да изгради модел на някакви инвариантни принципи на жанровостта като исторически изменчиво явление.

Всъщност именно този проблем е бил винаги един от най-болезнените в развитието на жанровата теория. Множество изследователи стигат сравнително лесно до идеята, че е трудно да се говори за една стройна и последователно прилагана система на жанровете, и че зад еднаквите жанрови названия често се крият различни по същността си явления, но все още

продължават да боравят със самото понятие за жанра като с нещо сравнително устойчиво и най-вече единно в своята същност и структура. В този момент идват и сериозните трудности, защото се говори за жанр, съпоставят се различни жанрове и в един момент се вижда, че базата за сравнение и съпоставка сякаш изчезва, размива се, става несигурна. От една страна, никой не поставя под съмнение особената роля, която жанровете играят в литературата на класицизма, при която строгото спазване на жанровите закони изобщо не пречи на създаването на шедьоври, а от друга страна, когато погледът се насочи към явления от литературата на XIX или XX в., изведнъж се оказва, че там като че ли всеки автор едва ли не създава свой собствен жанр. По този повод Цветан Тодоров казва в *Поетика на прозата*:

> При изследването на жанровете трябва да се отбележи една допълнителна трудност, която се дължи на специфичния характер на всяка естетическа норма. В известен смисъл голямата творба създава нов жанр и едновременно нарушава валидните дотогава закони на жанра. Жанрът на *Пармският манастир*, т.е. нормата, към която се отнася това произведение, не е френският роман от началото на XIX в.; това е жанрът „Стендалов роман", създаден именно от това произведение, както и от някои други. Би могло да се каже, че всяка велика книга налага съществуването на два жанра, реалността на две норми: нарушеният жанр, който господства в предходната литература, и жанрът, който тя създава.
>
> (Тодоров 2004)

В крайна сметка Тодоров стига до извода, че само в областта на масовата литература, например криминалния роман или фантастиката (срв. *Въведение във фантастичната литература*), жанрът като че ли е на мястото си.

> В известен смисъл немасовият литературен шедьовър се вмества само в жанра, който сам създава, а шедьовърът на масовата литература е именно книгата, която се вмества най-пълно в своя жанр.
>
> (Тодоров 2004: 11)

На базата на подобно разбиране за жанра в съвременния литературен и културен жаргон все по-често можем да срещнем опозициите „авторско–жанрово" или „култово–масово", която опозиция съвсем плътно се доближава до познатото от хилядолетия противопоставяне „сакрално–профанно". В този смисъл в съвременното изкуство жанрът като че ли все повече се възприема като белег на трафарета, на конфекцията, докато истинската, голямата литература, тя като че ли не е подвластна на каквито и да е жанрови предписания.

Ако обаче се върнем към първото основание за съществуването на жанра – комуникативния характер на художествената словесност, би трябвало да приемем, че голямата литература на модерността по някакъв начин се изключва от общия поток на художествената комуникация, тъй като презумпцията „една творба – един жанр" изключва възможността за каквато и да е

типология в строежа, смислообразуването и въздействието, т.е. в главните опорни точки на типологията на речевите актове.

Сериозен опит да се излезе от тази теоретична апория представлява предложението, направено най-напред от Сергей Аверинцев в статията му „Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации", подкрепено и доразвито по-късно от цяла група съмишленици – Андреев, Гаспаров, Гринцер и Михайлов в колективната студия *Категории поэтики в смене литературных эпох*, публикувана като въведение в сборника *Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания.*

Според тезата на Аверинцев и съмишлениците му съществува историческа подвижност в цялостното структуриране на художественото съзнание, което влече след себе си радикални промени в основните опорни точки на строежа и функционирането на художествените творби, а именно – категориите *авторство*, *жанр* и *стил*. В резултат на различното осъзнаване и функциониране на тези три фундаментални категории на поетиката авторите на идеята разграничават три принципно различни една от друга исторически художествени епохи, а именно:

а) архаична или митопоетическа;

б) традиционна или нормативна;

в) индивидуално-творческа или историческа.

Смяната на тези епохи настъпва съответно в VI–V в. пр.н.е. между първите две и в края на XVIII в. между вторите две.

Възприемането на тази теория би ни помогнало да разрешим откроеното по-горе противоречие. На базата на това разграничение вече можем да си обясним защо античната или класицистичната трагедия не страдат от своята нормативност и че при тях спазването на жанровите закони не е недостатък, а напротив – залог за образцовост във всеки смисъл на тази дума, докато примерите от литературата на романтизма, напротив, показват, че бягството от нормативността е единствената възможност за възникване на литературен шедьовър. Значи ли това обаче, че в т.нар. „индивидуално-творческа епоха" жанровостта загубва своята валидност? И от друга страна, какво да правим все пак с литературата, която продължава да се подчинява на жанровостта, създавайки при това едно безпрецедентно по обхвата си литературно поле?

Така поставен, въпросът всъщност е отражение на едно типично разночетене в понятието за жанра. От една страна, то означава модел за построяване на художествен дискурс, регламентиращ неговия комуникативен статус, характера на изобразения свят, спецификата на художественото послание, рецептивните и въздействените модели и особената идеологическа функция, а от друга – определен набор от структурни правила, предписващи нормативно характера на наратологичния модел, строежа на сюжета, характеристиката на персонажите, типичното поведение на читателя и специфичните „общи места" в цялостната художествена постройка (като щастливия край например), които преминават от книга в книга. Между

тези две описания на жанровата същност безспорно има множество допирни точки, но и съществени различия, доколкото едното разглежда жанра като елемент на цялостното взаимодействие между литература, идеология, общност и читател, докато другото е единствено и само модел за изграждане на текстовата структура. И все пак съществуването на подобен род разночетения само по себе си е белег, че има обективни основания за тяхната поява. С други думи, в съвременната литературна ситуация категориите на жанра и жанровостта отново са динамични и неустойчиви, както се е наблюдавало в периодите, когато се извършват смените между типовете художествено съзнание. Означава ли това, че в наше време отново протича такава смяна, и как можем да характеризираме настъпващата литературна епоха?

Всъщност предположението изглежда твърде смело и не съвсем оправдано. Все пак когато Аверинцев сравнява жанровете на архаичната и традиционната епоха, той показва явления от съвсем различен характер – от една страна, имаме ясно различими елементи от ритуалния цикъл като заклинания, магии, инвективи и пр., а по-късно при християнството – различен вид богослужебни жанрове, а от друга – нормативните модели на трагедията и комедията, елегията и одата, по-късно – сонета и мадригала, новелата, епопеята и др. При преминаването от традиционно-нормативно към индивидуално-творческо съзнание жанровата картина също е доста различна с подчертаното надмощие на романа, въпреки че все пак ясно се открояват и редица белези на приемственост.

За да говорим, че такъв процес се извършва днес, би трябвало да покажем цяла поредица от такива контрастни явления. А такива на пръв поглед не могат да се намерят. Сравненията между романа на XIX и романа на XX в. ще покажат, че са настъпили някои съществени трансформации в стила и структурата, но в същото време няма никакво съмнение, че става дума за вътрешно развитие на един и същи жанр, което е съвсем нормален процес. От друга страна обаче, налага се да припомним, че категорията на жанра не беше единствената, която характеризира различните типове художествено съзнание. Според цитираната теория на същото равнище по важност са и категориите авторство и стил. А да не забравяме, че в теоретичния модел на художествения дискурс, респ. – жанр, много важна роля играят именно фигурата на автора и наратора, характерът на изобразения свят (стилът в разбирането на Аверинцев, Гаспаров и сие), рецептивният и въздействен модел, мястото на жанровостта в „живота“ (в „литературното поле“, ако предпочитаме терминологията на Бурдийо). Дали пък зад външното подобие не се крият някакви същностни изменения именно в тези конструктивни елементи на художествения дискурс, които наистина да ни дадат основание да говорим за съществена промяна?

Нека разгледаме някои от основните елементи на съвременния художествен дискурс, които водят до префункционализиране ролята на жанра и в крайна сметка снемат противоречията в опозициите „авторско–жанрово“ и „култово–масово“, които днес възприемаме едва ли не като аксиоми. По-важните елементи на дискурса, които ще анализираме, са:

– проблемът за интенцията на словото, с други думи, проблемът за автора и неговите функционални роли;

– проблемът за мястото на творбата в живота, т.е. за участието ѝ в някакви ритуални практики;

– проблемът за елементите, изграждащи изобразения свят, т.е. въпросът за специфичния образ на света, присъщ на всеки отделен жанр;

– проблемът за идентификацията между автор, герой и читател, т.е. рецептивните и въздействени модели.

Промяната на всяка една от тези характеристики би довела до сериозна трансформация в цялостната структура и функциониране на художествения дискурс, още повече пък ако успеем да покажем, че промени са настъпили във всичките наблюдавани компоненти и тези промени образуват вътрешно свързана каузална система.

Нека започнем с проблема за авторството.

Както знаем, в последните три десетилетия темата за смъртта на автора нашумя. Чуха се най-противоположни мнения, разположени по цялата амплитуда от пълното отрицание до пълното утвърждаване. Сред всички тези мнения обаче ще се позова само на едно, и то предшестващо дискусията, предизвикана от Барт, – мисълта на Валтер Бенямин, че в епохата на лесната техническа възпроизводимост на художествената творба ролята на автора става функционална – всеки що-годе грамотен човек може да напише писмо, то да бъде отпечатано във вестника, и ето вече е налице нова авторска фигура. Именно функционализирането на автора в последно време стана една от неговите най-важни характеристики, контрастно различавайки съвременното състояние на въпроса от романтическото понятие за авторството, даващо основание да се говори за възникване на индивидуалнотворческа епоха в развитието на словесността.

Авторът в много голяма степен вече не е владетел на словото. В огромен процент от случаите тази функция се изземва от т.нар. „продуценти" – книгоиздатели, филмови продуценти и др., които определят посоката, в която е допустимо развитието на художественото действие. А като прибавим към това и стриктното спазване на установените правила за построяване на сюжет, изискване, породено от очакванията на публиката, ролята на този, който натиска клавишите на компютъра, вече наистина е подчертано занаятчийска, както настоява древногръцката дума „техне". (Казано в скоби, вчерашният в. „Сандарт" обяви, че еди-кой си автор ***се потил*** няколко години над поредната си книга.)

В същото време обаче едва ли има друга епоха в развитието на словесното изкуство, в която ИМЕТО на автора да означава толкова много. В най-разпространеното определение на понятието „бестселър" се казва, че това е книга, която се продава единствено благодарение на името, което стои върху корицата. Значи ли това, че името назовава най-добрия. Това въобще не може да се твърди, доколкото, както вече казахме, цялата интенция на словото е иззета от други – авторът на бестселъри е просто този, който най-добре, от занаятчийска гледна точка, изпълнява поръчката.

Ето вече едно реално противоречие – ролята на автора като интенция е незначителна, докато ролята му като емблема за качество – изключително висока. И това противоречие може да се разреши само ако си припомним, че в историята на словесността съществува епоха, в която това разминаване между фактическо и символно авторство също е било налице, а именно архаичната митопоетическа епоха. Многобройни текстове носят имената на хора, за които е ясно, че не са били автори и не биха могли да бъдат автори, защото датировката на текстовете се разминава понякога с векове с техния реален живот. Въпреки това тези текстове са назовани с техните имена – *Псалми Давидови, Петокнижие Мойсеево, Притчи Соломонови, Евангелие от Йоана, Алкеева строфа* и др. Въпросът за авторството е решен с помощта на идеята за ***авторитета***.

Тези две думи ненапразно имат еднаква етимология – и двете искат да ни кажат, че това точно слово получава стойност благодарение на нечия интенция. Дали обаче тази интенция ще се свърже с особената роля на този, който „твори" – гения, романтическия поет, на този, който пренася божественото вдъхновение, духовния водач, бащата на общността, или просто на този, който притежава авторските права, е въпрос на идеология, художествено съзнание и организация на литературното поле. Едно обаче е безспорен факт – идеята за авторството, такава, каквато я познаваме от края на XVIII до втората половина на XX в., вече е трансформирана в идеята за авторитета. Авторското име вече е trade mark, за чиято реклама и маркетинг се инвестират милиони, възвръщащи се след това чрез покупките заради това име. Така впрочем се купуват телевизори „Панасоник", фотоапарати „Кодак", автомобили „Мерцедес" и т.н.

Вторият проблем е не по-малко интересен. В основата си промяната на художественото съзнание се движи в посока към освобождаване на литературния текст от участие в ритуалното действие и влизането му в контекста на свободното и необвързано взаимодействие с индивидуалния читател в един също така свободен и необвързан акт на четене. Както първата голяма промяна в античността освобождава произведението от неговото колективно-ритуално възприятие и по времето на елинизма постига свободната индивидуална рефлексия, така и в края на Средновековието, и по-късно в края на XVIII в. литературата все повече се освобождава от своя ритуален статус и постига равнището на индивидуален контакт с читателя.

На пръв поглед днес литературата е по-свободна от всякога и възприятието е напълно свободно и индивидуално. Но това е само на пръв поглед, в чистата механика на четенето. Всъщност обаче самото понятие „масова литература" вече е белег, че нещо се е случило с индивидуалния контакт между творбата и читателя. И тук не става дума за просто робуване на масовия вкус или за съобразяване с жанровите закони. Става дума за образуване на виртуални общности, които преживяват почти едновременно четивото и задоволяват също така едновременно някакви свои потребности. Но ако се вгледаме в среднощните опашки пред книжарниците в очакване на поредния том от поредицата за Хари Потър, ще видим, че читателските

общности не са вече само виртуални, но и съвсем физически ритуални. А ние знаем добре, че такъв начин за възприемане е присъщ по-скоро на фолклорния тип култура, отколкото на модерността.

В предговора към *Въведение във фантастичната литература* и в статията за жанровете в речника на Дюкро/Тодоров (Ducot, Todorov 1972) Цветан Тодоров се позовава на две много любопитни идеи за вътрешния строеж на жанра – идеята на Нортроп Фрай за „модусите" и теорията на Андре Жолес за „простите форми". Тези две теории са избрани измежду стотици други, за да очертаят пътища към разбиране на принципите, по които се изграждат литературните жанрове. Защо? Всъщност, доколкото става дума именно за жанровете на масовата литература, а Тодоров категорично заявява, че ако можем днес да говорим за жанровост, то тя е именно в това литературно поле, предложението е съвсем уместно. Защото и „модусите" на Фрай, и „простите форми" на Жолес всъщност са абстракции за действието на древни културни механизми, които организират човешката символна дейност с помощта на специфични кодове – митологични, легендарни, приказни и пр. И доколкото всеки от тези културни механизми предполага определен тип възприятийно поведение – нека спомена само легендарното имитацио, – ще видим, че те всъщност са част от някакъв тип ритуално действие, организиращо не просто контакта на читателя с творбата, а по-скоро изграждащо един определен образ на света. Но този тип ритуал също ни е познат от времената на архаичното митопоетическо съзнание.

А доколкото съвременното потребление на художествени факти се подчинява на общите закони на пазарния консуматизъм, то неизбежно се наблюдава уеднаквяване на консуматорското поведение, насочено към различни по характера и потребителската си функция обекти. От една страна, обектите за вещественo потребление все повече се превръщат в обекти за символно потребление – много стоки се купуват не защото задоволяват някакви физически потребности, а по-скоро да удволетворят символни – престиж, преживяване, приобщаване, удоволствие. Ето какво пише Норберт Болц в своя *Консумистически манифест*:

> Като обект на наслада автомобилът е стоката-преживяване. Или казано по-точно, подобно на фетиш той функционира като ключ към света на преживяванията.

И още:

> Пуританският капитализъм винаги е култивирал единствено „приличието" на продуктите, поради което т.нар. „консумативни умения" са залинели. Едва Торстийн Веблен и неговото понятие *conspicuous consumption* ни обърнаха внимание върху факта, че човек не просто консумира, но и вади консумацията си на показ, инсценира я. Пазарният площад винаги е сцена на показностите. Всички ние играем театър, особено пък когато консумираме. Тъй че днес са продаваеми единствено онези продукти, които имат „инсценировъчна стойност".
>
> (Болц)

От друга страна, обектите за символно потребление – книгите – все по-категорично заприличват на всеки друг вид консумативна стока, доколкото потребностите, които задоволяват, са принципно равностойни на тези, задоволявани от останалите „маркови стоки" – някакъв вид желано преживяване. Ролята на литературата като идеологически фактор, а на писателя като духовен водач на общността вече са в миналото.

В същото време не може да не отбележим и факта, че съществуват „оазиси", обитавани от литератори и литература, противопоставящи се на пазарния консуматизъм. Те все още се придържат към стойностите на индивидуалния контакт с творбата, към ценностите на художественото откритие. Ситуацията, в която съществуват обаче, принуждава и тези оазиси да се държат в рамките на своеобразен ритуал за посветени. Понятието „култова литература", „култов автор" и „култово произведение" са все по-често срещани по страниците на вестниците и в разговорите на „феновете". Голяма част от тази „култова" продукция си остава затворена в тесните читателски кръгове, но това не ѝ пречи да се изживява като духовен законодател, владетел на големите истини и презрително да гледа на масовата врява по пазарните площади. Още преди век Пенчо Славейков уподоби себе си на „жрец", за да удостовери своеобразния култов характер на този тип литература. И наистина това поведение много прилича на класическото жреческо поведение, което съхранява недостъпното за профаните знание и чрез него задава трансцендентните стойности на битието. Художественото откритие се превръща в „откровение", контактът с художествената творба – в тайнство. А доколкото нуждата от трансцендентност също е някакъв вид потребност, „култовата" литература също прекрасно се вписва в общия поток на пазарния консуматизъм, удобно заемайки мястото си в опозицията „култово–масово", аналог на древната опозиция „свещено–профанно".

И ако се върнем отново на проблема с „модусите" на Фрай и „простите форми" на Жолес, не може да не забележим особената организация на съвременното художествено преживяване и творбите, които го предизвикват. Още в *Типология на криминалния роман* Цв. Тодоров заговори за романа-загадка, чийто протопип не е трудно да открием в загадката на Жолес. Функцията, която този тип роман изпълнява в общественото пространство, е много подобна на функцията, за която говори Болц – да разреши някакво психологическо противоречие, да преодолее определена социално-психологическа флустрация. Разгадавайки загадката, читателят, подобно на всеки успешен разгадвач от Едип и Соломон та до Ванга, се приобщава към общността на мъдреците, които са способни сами да управляват живота си, който модерността така успешно функционализира, прехвърляйки отговорностите за всеки аспект от обществения и индивидуалния ни живот на някакви професионалисти и по този начин превръща екзистенциалното действие в „услуга". И тъй като едва ли има по-екзистенциална ценност от самия живот, чиято охрана модерното общество е прехвърлило в ръцете на (некадърната) полиция, то нуждата да знаем, че и ние, стига успешно да разрешим загадката, все пак можем да държим живота си под контрол, е огромна.

Същото се отнася и до другите популярни жанрове на масовата литература. Любовният роман, подобно на приказката, разрешава противоречието между натиска на общественото живеене, което непрекъснато ни натиска на мястото ни в някакви свои житейски ниши, и наивното ни чувство за индивидуална справедливост, което ще възтържествува, ако докажем доброто си сърце и индивидуалните си способности да разрешим изпитанията, пред които съдбата ни изправя. Като накрая, разбира се, щастливият край бъде придружен от сватбените камбани и крясъка на поне една двойка близнаци. Фентъзито, подобно на древните митологични разкази, ни води в пространствата на битийното сътворение, а читателят се чувства, подобно на Орфей или Одисей, попаднал в граничната отвъдност на „долното царство", където има опасности, но и където е скрита мъдростта на битието. Същата необходимост от докосване до трансцендентното и оттам – до овладяване на чувството, че държим битието под контрол, – изпълнява и масовата езотерична литература. През тази година писанията на Мулдашев удариха в земята по тиражи всички досегашни фаворити на книжния пазар.

Списъкът може да бъде продължен още, но и така е ясно, че митологичните, легендарните, енигматичните, приказните и пр. културни механизми продължават не просто да съществуват, но и да определят общностната посока в развитието на художественото съзнание. Процес, чиято природа е невероятно далече от свободната рефлексия и свободното морално съждение, до което се домогваше ренесансовата литература, освобождавайки се от средновековния си облик и постигайки първото равнище на модерността. Общностното възприятие, виртуалната комунитас е това, което доминира съвременната функция на художествената литература. А изравняването на символната и веществената консумация в много голяма степен наподобява ритуалното човешко поведение, което съвместява веществено и символно в такива на пръв поглед прозаични дейности като хранене, къпане, спане и др. Само че днес не сакралното и символното се превръщат в битово, а обратно – битовото, вещественото – в символно и сакрално: „Автомобилът е обект на преклонение, който се нуждае и от определен олтарен дизайн", казва Отъл Айхер в *Светът като предизвикателство*.

Този образ на света, който създават жанровете на днешната, подчинена на консумативното художествено съзнание литература, води и до съответстващи типове идентификация между читателя и творбата, респ. нейния герой. За разлика от симпатизиращата и ироничната идентификация, така характерни за литературата на новото време и модернизма, днешната читателска идентификация се движи главно в руслото на асоциативността – да замениш със себе си героя; имитативността – да повториш поведението на съвършения герой; или катарзисността – да отхвърлиш фрустриращите страхове. Този процес е напълно разбираем, ако го погледнем от гледната точка на общностното възприятие – симпатията и иронията са възможни само в акта на свободната рефлексия и моралното съждение на индивидуалното четене, докато асоциацията, имитацията и катарзисът – в колективното преживяване. Фактът, че това колективно преживяване не е физическо,

а виртуално, въобще не е пречка, така както не е пречка и писменият характер на днешната словесност, който привидно се различава кардинално от устността на архаичната епоха и фолклора. Но това е друга тема, за която няма място тук.

И така – да обобщим. Проблемът за жанра не може да бъде разгледан извън историческата подвижност на самата идея за жанровостта в осъществяването на художествения акт. Привичната за много от нас представа, че жанрът е някаква твърда, нормативно наложена схема, която служи по-скоро за класификация и инструкция, всъщност е само една от възможните и исторически случили се ипостази на жанровостта в литературата. Борбата за отхвърлянето на схемите, настъпила с разцвета на модерността, и тяхното реанимиране в днешната масова култура също има своето обяснение. Това, че днес жанрът от инструктивна схема, наложена от законите на писателския занаят (техне) или от препоръчителна норма за организация на художествения дискурс в акта на обществената комуникация, се превръща по-скоро в елемент от стоковата номенклатура на книжния пазар, е просто отражение на цялостната организация на литературното поле, чиято консуматорска природа резултира в явленията, описани по-горе. Просто жанровостта заема поредната си историческа форма, съответстваща на задачите, които актуалният художествен процес поставя пред нея.

ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев, Андреев 1994 — Аверинцев, С. Категории поэтики в смене литературных эпох. – В: Аверинцев, С., Андреев. Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. Москва, Наследие, 1994.

Бахтин 1979 — Бахтин, М. М. Проблема речевых жанров. – В: Бахтин, М. М. Эстетика словесного творчества. Москва, Искусство, 1979.

Болц 2004 — Болц, Н. Консумистически манифест. С., Критика и хуманизъм, 2004.

Тодоров 2004 — Тодоров, Цв. Поетика на прозата. С., ЛИК, 2004.

Тодоров 2000 — Тодоров, Цв. Семиотика, реторика, стилистика. С., Сема – Р. Ш, 2000.

Jauss 1978 — Jauss, H. R. Alteritaet und Modernitaet der mittelalterlichen Literatur. Muenchen, Fink, 1978.

Jolles 1956 — Jolles, A. Die einfachen Formen. Halle, Niemayer, 1956.

Todorov 1978 — Todorov, T. L'Origine des genres. – In: Todorov, T. Les genres du discource. Paris, 1978.

Todorov 1970 — Todorov, T. Introduction à la literature fantastique. Paris, 1970.

ЦВЕТАН ТОДОРОВ: ОТ ЛИТЕРАТУРНАТА КЪМ ХУМАННАТА СЕМИОТИКА

Мирослав Дачев

„Вие имате големи постижения в семиотиката, които започват още от Цветан Тодоров. Българските учени бяха първите, които прокараха пътеката на семиотиката още през 60-те години на миналия век."

Тези думи българският читател може да открие на страниците на в. „24 часа". Изречени са съвсем наскоро от Умберто Еко – семиотика, който по собствените му думи винаги е мечтал не толкова да бъде писател или професор по семиотика, а да свири на пиано в нощен клуб, да удря клавишите с цигара в ъгъла на устата, с уиски в ръка... Любопитно е, че подобен спомен в началото на XXI в. пази за него и Цветан Тодоров: „...как танцувахме цяла нощ в „Парадизо", едно заведение в Римини – май изобщо не сме говорили на семиологични теми".

Така или иначе, всеки би се усъмнил във факта, че може да се говори спокойно за семиотика, ако игнорираме името дори само на единия от тях. В конкретния случай аз мисля предимно за Цветан Тодоров.

Докато при Еко семиотиката може да се мисли глобално (да се говори за обща семиотика), при Тодоров тя като че ли много повече изглежда свързана с някаква област. Най-напред това става с науките за езика и литературата.

Литературната семиотика, с няколко уговорки, би била подходящо избраната област особено ако се интересуваме от ранния Цв. Тодоров – от момента на пристигането му във Франция до началото на 80-те години. Заговорим ли за по-късния Тодоров, темата престава да бъде работеща. Обяснението изглежда лесно, а и често ни се предлага в следния вид: Тодоров изоставя литературознанието, семиотиката и лингвистиката и минава към друга проблематика, свързана по-скоро с философията, културологията, морала, политиката.

Дали обаче нещата стоят точно така?

Темата на тази работа е подсказана от подобен въпрос. Целта не е в това *да види* доколко интересът на Цв. Тодоров към литературната семиотика е *фиксиран* като занимание – в определени години и в определени текстове.

Не е и в това да опише уговорките, според които литературната семиотика изглежда подходящо избрана област (макар това нелишено от интерес занимание да е отчасти неизбежно, доколкото пронизва сложни взаимоотношения с поетиката и реториката и с наследството на формализма и структурализма).

Тук по-скоро се интересувам от това, **какво се променя във възгледите на Цветан Тодоров, че *да се говори* за изместване по отношение на интереса към семиотиката и литературата; има ли наистина *изместване* и това ли е *истинската му посока***. Това неизбежно означава да питам: какво се променя в конкретния възглед за семиотика (и за литература, разбира се), но едновременно с това надхвърля тези въпроси, подчинява ги. Означава да потърся с идея, подсказана ми от Еко, не само как са изявени, но и **как са прикрити семиотичните занимания у Цветан Тодоров**; да надникна в тяхното разнолико битие. Защото моето лично убеждение е, че Тодоров изоставя на заден план заниманията със семиотика като с научна дисциплина, но не и перспективите, които семиотичното предлага на търсещия дух.

Достатъчно е внимателно да четем и слушаме Цветан Тодоров, за да усетим в него човек, влюбен в литературата. Но тази влюбеност минава през различни перипетии, поражда ги. Тя е влюбеност, парадоксално изразена в самата литература, а не в нещата, които я съпътстват и с които се занимава дълги години традиционното литературознание. Тя е страст, по думите на самия Тодоров пред Катрин Портвен…

Литературната семиотика не е нищо друго освен тип критическа реакция срещу занимания, които отдалечават от литературата, от текста, или – ако въведа често използвана от Тодоров дума, служеща понякога за семантичен различител, – от дискурса.

Зад *литературното* в литературната семиотика стои интересът към дискурса, към законите, по които е изграден и функционира текстът. Ако се доверим на късния Тодоров, това е дълго пътуване към себе си – от литературността към литературата; от проблема за направеността към проблема за истината.

Зад *семиотичното* в литературната семиотика също не всичко е толкова еднозначно, при това е бързо променливо.

През 1970, годината на издаване на сборника *Sign, Language, Culture*, то се идентифицира с теорията на повествователните форми. През 1972, годината на издаване на общия с Дюкро *Енциклопедичен речник на науките за езика*, семиотиката е мислена като наука със собствен обект. Макар този обект да са всички знаци, вербалните имат първенство, а литературата закономерно се оказва силно привлекателна за семиотичния интерес.

През 1973, годината на издаване на *Поетика* (чийто ранен вариант е още през 1968), семиотиката и поетиката се осмислят взаимно в един бъдещ проект, прицелен именно в литературата – двете заедно отговарят на въпроса Как да говорим за литературата, инвестират в лаборатория, където

– по думите на самия Тодоров – се кове инструментариум за словесния аспект на текста.

> Най-близкородствени до поетиката са онези дисциплини, занимаващи се с изучаването на типовете дискурс и образуващи в съвкупност полето на действие на реториката, разбирана в най-широк смисъл като обща наука за дискурса. Именно в този план **поетиката** се доближава до **семиотиката**, обединяваща целия цикъл изследвания, отправна точка на които е понятието ***знак.***
>
> (Тодоров 1975)

Кръгът се затваря през 1974 – годината на Първия международен семиотичен конгрес (Милано). Бъдещият проект вече е немислим отвъд разбирането за реторика. Годините са такива, върху това настояват и усилията на лиежката **Група μ**. Името на доклада на Тодоров е достатъчно красноречиво: *Семиотика на литературата* (Sémiotique de la littérature).

Акцент в доклада, който трудно може да бъде пропуснат, е твърдението, че „оставайки върху почвата на науката, можем да използваме израза **семиотика на литературата** само в случай, че под този израз разбираме **реторика**". Едновременно с това Тодоров реабилитира реториката чрез интереса към дискурса: „категориите на дискурса могат да послужат за описание на различните видове косвени значения". Тази нишка продължава и в даденото година по-късно определение на понятието **литература**, когато отново се въвежда родовото понятие **дискурс**, когато интересът нескрито се измества към него. Затова и когато през 1977 г. в *Теории на символа* протичат връзки между раждането на западната семиотика, изкушението на св. Августин от знаците и блясъка и нищетата на реториката; между нетранзитивния език на немския романтизъм и поетиката на Якобсон, изненадани няма. Има само длъжници, сред които и Тодоров, който вижда как реабилитираният с много усилия формализъм и дълго задържалият се на мода структурализъм сто години по-късно всъщност се явяват последица от една романтична тенденция, която приканва да бъдат препрочетени основни възгледи за езика и изкуството.

Тези теми ще продължат и през 80-те, най-вече в *Критика на критиката. Три възгледа за поетическия език* е логическо продължение на *Теория на литературата. Текстове на руските формалисти.* С което искам да кажа, че литературната семиотика при Цв. Тодоров минава отвъд названието на конкретното занимание, пронизва смисъла на цяла поредица от занимания с поетика и реторика, с анализ на типовете дискурс. Литературната семиотика е modus faciendi по отношение на литературното и езиковото пространство – в цялото му многообразие от жанрове и дискурси, в интердисциплинарното му полагане; такова, каквото е мислено например при създаването на университета във Венсен през 1968 г.

Днешният Тодоров се връща към онези времена с усмивка: „разбрах, че съм сбъркал адреса", казва той по повод на конгреса в Милано три десетилетия по-късно. Защо?

Ако семиотиката е мислена като хуманитарна супернаука (изразът е на Тодоров), би била безполезна. Но ако целта на изследователите е да станат чувствителни към онова смислово и тълковно измерение, което присъства във всяка човешка дейност, тази идея за семиология може да има положителна роля, споделя Тодоров пред Катрин Портвен. Тук според мен Тодоров подсказва ясно посоката на изместването: заниманията със семиотиката, мислена като наука с претенции, вече могат да бъдат изоставени. Тя е изиграла своята роля, породила е концентричните водни кръгове. Но ако тя може ненатрапчиво да присъства като оптика към смисловото и тълковно измерение във всяка човешка дейност, ако се превърне в диалогично поле, отворено за интердисциплинарни проекти, ако с други думи, е начин на мислене, тя, семиотиката, е повече от необходима.

И точно такава тя се явява в повратната за мнозина книга от началото на 80-те години *Завладяването на Америка*. Ако енциклопедичните статии за семиотиката и знаците трябваше да се пренапишат сега, биха имали съвсем друг вид. Заниманията на Тодоров надскачат измеренията на литературата, но не и на семиотичното. Просто неговото битие вече е друго. Аристотеловият далекоглед е завъртян и показва друга комбинация. Преходът от литература към антропология не прогонва семиотиката – тя остава като нагласа, като перспектива на четене и размишление; чрез нея се тълкуват и конструират светове. Самият Тодоров признава, че водещата нишка в *Завладяването на Америка* е следвала семиотична нагласа.

> Отначало следвах **семиотична перспектива**, споделя той пред Катрин Портвен. Дори в първия момент смятах да сложа като подзаглавие ***Семиотика на другия***, но издателят ми от „Сьой" намираше това за твърде сложно; тогава сложих *Въпросът за другия*, което съответстваше точно на съдържанието. **Семиотичната перспектива** ми позволи да навляза в темата, благодарение на нея аз не се чувствах много чужд на тази област. С помощта на **семиотиката** аз се опитах най-вече да си отговоря по-ясно на един стар въпрос, който всеки читател на тези разкази спонтанно си задава: как е успял Кортес с 200 човека да победи Монтесума, който е разполагал с 20 000? И тук **семиотичната перспектива** ми се стори полезна...
>
> (Тодоров 2003)

При Тодоров няма отказ от **семиотичното-като-перспектива**. Отказът е от метапозицията, от заниманията със самата семиотика. На въпроса „Защо Тодоров се отказва от литературната семиотика?" може да се отговори просто (и *леко*, както съветва Александър Бешков): „...защото вярва все помалко, че семиотиката е дисциплина, и защото вярва все повече, че тя е мироглед; защото литературата е само един от дискурсите, чрез които може да се говори за света и човека."

Твърдя убедено, че колкото и да се променя обектът на интерес в заниманията на късния Тодоров, тази работеща семиотична перспектива – неназована, неафиширана – работи. Семиотичното е поле, върху което се разгарят различни проблематики. Те се сменят, поемат в различни посоки, но полето – достатъчно податливо и гостоприемно – ги приютява и дарява с ключове за разбиране и тълкуване.

Еко нарича подобен тип семиотични занимания имплицитна (репресирана) семиотика. Нейната неизявеност поражда илюзията за приключил етап. Интересът у Цветан Тодоров следва описана от Умберто Еко крива на семиотичния интерес: от неизявените, но предизвестени семиотични занимания през 60-те години (наследството на формализма, ранния френски структурализъм, поетиката), към изявените семиотични занимания през 70-те години (семиотиката и науките за езика; семиотиката и литературата, семиотиката и реториката, символните форми) и след това, от 80-те години до днес, към семиотичните практики – каквито са интересът към завладяването на Америка, лагерите, тоталитарните режими (тоталитарната двойственост), бомбите над Хирошима и Нагазаки, над Югославия.

По аналогия с изместването към действеността на субекта в звученето на критическия Аз сега имаме изместване от (проблема за) текста към (проблема за) човешкото; от проблема за литературния дискурс към проблема за многообразието от дискурси, чрез които се себеосъществяваме. Семиотиката на Цветан Тодоров следва това изместване. От литературна, езикова тя постепенно става **хуманна семиотика** – вгледана в семиотичните практики, търсеща истина, изричаща морална оценка. Ние, които сме свидетели на това изместване, събираме ведно определенията „теоретик и хуманист" с надеждата да видим как несъвършената градина – и нашата, и на другите – се преобразява в градината с розите.

ЛИТЕРАТУРА

Еко 2004 — Е к о, У. Интервю с Кристина Патрашкова. – 24 часа, 28 ноем. 2004, с. 16.

Тодоров 2003 — Т о д о р о в, Цв. Дълг и наслада. Един живот на посредник. Разговори с Катрин Портвен. С., Лик. 370 с.

Тодоров 2000 — Т о д о р о в, Цв. Семиотика, реторика, стилистика. С., Сема – Р. Ш., 2000. 134 с.

Тодоров 1999 — Т о д о р о в, Цв. Теории символа. Москва, 1999. 384 с.

Тодоров 1992 — Т о д о р о в, Цв. Завладяването на Америка. Въпросът за Другия. С., УИ „Св. Кл. Охридски", 1992. 245 с.

Тодоров 1982 — Т о д о р о в, Цв. Три възгледа за поетическия език – Литературна мисъл, 1982, № 2.

Тодоров 1975 — Т о д о р о в, Цв. Поэтика. – В: Структурализм: „за" и „против". Москва, Прогресс, 1975, 37–113.

Todorov 1987 — T o d o r o v, Tzv. Poetic Language. – In: Literature and its Theorists. A Personal View of Twentieth-Century Criticism. Cornell University Press, Ithaca, New York,1987, 10–29.

Todorov 1979 — T o d o r o v, Tzv. Semiotique de la litterature. – In: A Semiotic Landscape, 1979, 721–724.

Todorov 1972 — D u c r o t, O., Tzv. T o d o r o v. Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage. Paris: Editions du Seuil, 1972. 470 p.

Todorov 1970 — T o d o r o v, Tzv. Sign, Language, Culture. The Hague-Paris: Mouton, 1970.

ЦВЕТАН ТОДОРОВ И НАУКАТА РЕТОРИКА

Иванка Мавродиева

Ако се подходи формално към теоретичното наследство на Цветан Тодоров, ще се установи, че той няма отделна книга, която да е посветена на реториката. Всъщност в свои монографии Тодоров изяснява мястото на реториката в съвременното хуманитарно знание. Особено когато говори за западноевропейска реторическа традиция, демонстрира ерудиция и умения да провокира и изненадва с находки и идеи по привидно общоприети постулати и привидно тривиални проблеми. В настоящото изследване се спирам върху монографиите му: *Signification et litèrature* (Paris, 1967), *Семиотика, реторика, стилистика* (излязла в България през 2000), част от *Dictionnaire encyclopedique des science du langage* в съавторство с Oswald Ducrot и *Theories of the Symbol* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 1982).

Проучванията върху тези текстове дават достатъчно основания да се говори, че Тодоров представя обосновано свои идеи и постановки, които се проектират именно в областта на реториката. Най-общо те могат да бъдат откроени в няколко насоки, а именно: 1. мястото на науката реторика в системата на съвременните хуманитарни науки; 2. основни реторически понятия и 3. реторическото наследство във връзка с класификации на фигури, съставяни от реторици в продължение на двадесет и пет века (от Аристотел до наши дни).

Когато излизат посочените по-горе книги на Тодоров, вече са публикувани реторични трудове на други учени, предявени са претенции за нов прочит на реториката и за нововъведения в нея. Шейсетте и седемдесетте години на XX в. се приемат като десетилетия, в които се възражда интересът към реториката, създават се теории, правят се опити тя да бъде преоценена, налице са тежнения за приобщаването ѝ към аргументацията или за абсорбиране и адаптиране на част от теоретичното ѝ наследство от стилистиката, теорията на литературата и др. Х. Перелман и Л. Олбрехт-Титека създават фундаменталното си произведение *La Nouvelle rhetorique. Traite de l'argumentation* (1958); Х. Лаузберг публикува *Hanbush der literarischen rhetorik* (1960); на френски език излизат *Dictionnire de poetique et de la rhetorique* (1960) от Х. Морие и *Figures du discurs* (1968) от П. Фонтание. Групата ì работи по проблемите на реториката и представя концепцията си в *Обща реторика (Rhetorique generale)* (Дюбоа 1986).

Интересът на учения Тодоров към реториката не е временен, не е въпрос на мода, подражателство или конюнктурно отношение. При търсене на отговор на въпроса, доколко реториката, наука с богато наследство, е останала част от миналото и до каква степен тя би могла да продължи да бъде част от хуманитаристиката, Тодоров не използва отъпкани пътища. Той не прилага ретроспективния подход, нито диахронен анализ, не използва хронологичното проследяване или телеграфността при представяне на учени и школи (2. и 3. глава от *Теории на символа* (Тодоров 1982). Тодоров представя концепции на реториците Аристотел, Цицерон, Квинтилиан, стига до Фонтание, анализира промените в основните постановки на науката реторика през вековете. Изходната точка е, че е необходимо преосмисляне и преоценяване на реторическото наследство, и особено в частта му за elocution – словесното изразяване, но не откъснато от другите дялове на реториката (intentio, dispositio, memoria и pronunciatio), а в комплекс с тях. Именно на базата на задълбочени познания и анализ представя синтезирано научните постижения, които не са съотнесени само към науката реторика в частност, а към приноса ѝ към хуманитарното знание:

> Зараждането на реториката като отделна наука е първото свидетелство за рефлексия върху езика в западната традиция.
>
> (Тодоров 2000: 123)

В *Семиотика, реторика, стилистика* той дава обосновани изводи относно превъплъщенията ѝ през вековете като резултат на влияние на екстрареторични фактори: обществено-политически условия, културно-образователни традиции и др. Цв. Тодоров пише:

> ... реториката търпи множество съществени промени. На първо място тя изоставя непосредствената си прагматична цел и вече не учи как да се убеждава, а как се прави „хубава" реч... Освен това все повече стеснява полето си: първоначално изчезват pronunciation и memoria, след това inventio и накрая disposition; с други думи, реториката се редуцира само до elocution, или изкуството на стила. Последвалите реторики (от XVIII и XIX в.) често пъти (макар и невинаги) просто изброяват фигури.
>
> (Тодоров 2000: 13)

Изводите за стесняване предмета на реторическата практика и свеждането ѝ само до словесно украсяване; за радикалната промяна на предназначението ѝ и за съотнасянето ѝ към оформяне на текст съобразно наложени традиции и правила, а не с цел въздействие; за отсъствие на ясна концепция и терминологичен апарат са представени ясно и категорично. Този негов подход да анализира и след това да дава своята преценка, спазвайки академичната коректност и не допускайки декларативност, остават неизменни и в по-нататъшните му трудове.

Тодоров изучава и проучва ролята на реториката и в книгата си *Теории на символа* и отделя близо шестдесет страници в две поредни глави – „The Splendor and Misery of Rhetoric и The End of Rhetoric"– за представяне на

вижданията си в тази насока. Макар и заглавията на главите да звучат реторично, в текстовете проличава отново задълбочеността на хуманитариста. Той не пророкува края на науката, няма и следа от патетика или нихилизъм, напротив, Тодоров доказва, че като наука реториката има бъдеще, ако се преоцени наследството, ако се отчетат постиженията в хуманитарната област, в науки като лингвистика, стилистика, семиотика, семантика и др.; ако се изясни предметът и се предефинират някои термини. Той оставя отворен дебата за съвременната стойност на реториката, за значенията на старата доктрина, поставяйки въпроси за това, доколко обхватът на научното познание може да бъде редуциран от идеологически предпоставки и доколко обхватът на това познание се проектира върху опозицията „място в съвременното познание като собствена научна стойност" – „наследство от буржоазната и романтическата идеология", и до каква степен се включват понятията и идеите, които могат да бъдат възприети и днес (Тодоров 1982: 110).

На второ място, основанията да се изкаже твърдение, че Тодоров в посочените книги не просто провокира научното мислене, а и демонстрира възможности да аргументира идеи, позиции и становища относно основни реторически понятия, са следните: той поставя въпроса за базови понятия в категориално-понятийния апарат на реториката, по-конкретно за фигурата. Според него преди да се пристъпи към каквито и да е класификации на фигурите, преди те да бъдат оценявани от представители на течения или школи, е необходимо да се изясни какво се разбира под фигура, дали може да бъде изведен един-единствен универсален разграничителен белег или признак (например отклонение от нормалното, обикновеното, правилното, така както то се разбира от лингвистиката; дали това е промяна в значението на думата, дали се цели изразяване на емоции) (Тодоров 1982).

Ученият стига до извода, че фигурата не бива да се възприема в подчинена позиция като украшение и доказва, че следва да се преодолеят установените постулати от Квинтилиан, следвани от Фонтание (Тодоров 1982: 109). Това е подход към действително преосмисляне на реторически схващания за фигури и тропи, без да се търси съвременното им звучене или реставрация. Тодоров смята, че трябва да се отчетат постиженията на науки като лингвистиката, семантиката, семиотиката, логиката и др., посочва постановките на Пражкия лингвистичен кръжок, дава дефиниции и примери като илюстрации за фигурите. Тази тенденция се запазва и в новия XXI в., когато като уеб базирана информация могат да бъдат намерени стотици фигури, но отново представени само чрез дефиниции и примери, без да бъде дадена теоретична обосновка или да бъдат въведени основните понятия. Това подражателство и следване на по-лесния начин на цитиране или превод на вече известни определения е отхвърлено като подход от Тодоров. Четири десетилетия след неговите публикации не е достигнато изясняване на този основополагащ въпрос в реториката, който изисква задълбочени познания, а и смелост да бъдат оспорени наложени със столетия и хилядолетия постановки и да се постави въпросът за преосмисляне на базови понятия.

Според учения не може да се говори за механично приемане, привнасяне и включване на реторичните фигури в стилистиката или в теорията на литературата. Той доказва, че става въпрос за преосмисляне, преоценяване, предефиниране на определения и след това включването им в речници, справочници или в категориално-понятийния апарат на дадена наука. Според него реториката „винаги се е задоволявала с един парадигматичен поглед към думите (едната на мястото на друга), без да се стреми да изследва синтагматичното им отношение (една дума до друга)" (Тодоров 2000: 98). Едновременно с толерантността към другите автори той категорично и точно обобщава:

> Трябваше да дойдат изследванията на Ричардс и Емпсън, за да се появи хипотезата за отношението интеракция вместо субституция.
>
> (Тодоров 2000: 98)

Подобен подход проличава и в книгата му *Теории на символа* (Todorov 1982), където преценява критериите за класификация на реторичните фигури на учените Марсе, Бозе, Фонтание и Кондилак. Той ясно и точно представя техните постановки, а именно: Марсе представя фигурите в два раздела: на мисълта и на думите, като към тези на думите включва и тези на дикцията, на съставянето/построяването, на повторението и тропи (Тодоров 1982: 104). Бозе разделя пет групи фигури: на дикцията, на синтаксиса, тропи, на словесното украсяване и на стила (Тодоров, 1982: 105). Особено място е отделено на Фонтание, който се опитва да разграничи фигури и нефигури, да определи какво е фигуративно, като обособява фигури на думите и фигури на мисълта, като едни от тях са предназначени да изразяват експресия, други за означаване, а отделно включва фигури на дикцията, на съставянето, на изразяването и стила (Тодоров 1982: 105–106). Кондилак поставя фигури, които са експресивно натоварени и чрез тях се изразяват мнения и емоции, които са в опозиция на изразяването на ясна мисъл (Тодоров 1982: 107). Това важи и за оценката му на приносите на Групата μ. Точно и накратко заявява, че е избран по-трудният подход, който „цели да систематизира основните за всяка фигура операции" и същевременно обосновано, но категорично прави извода, че дори когато това деление от логическа гледна точка е безупречно, „можем ли да се запитаме до каква степен то съответства на реално извършените операции и дали е нещо повече от прост мнемотехнически похват" (Тодоров 2000: 12). От представените анализи и оценки проличава познаване на реторическото наследство и извеждане на критериите едва след аргументиране на своята научна теза или становище. Тодоров смята, че не следва да бъдат взети под внимание означаваното и означаващото на всички възможни равнища по скалата думапропозиция, а именно: дикция, конструиране, изразяване, стил, експресия, мисъл, означаване (Тодоров 1982: 106–107).

Тодоров оценява предимствата на проведените от Групата μ класификации. Той посочва, че се използват различни критерии: на принципа на съставянето: съкращаване, добавяне, заместване, разместване, повторение,

пропускане; на принципа на промяна на смисъла: на ниво фонема, морфема, дума, изречение; на равнище произнасяне; по критерий цел или предвидим – проектиран – прогнозируем ефект на емоционално равнище и др. Самият той дава дефиниции на реторични фигури, като точно и кратко извежда признаците (Тодоров 2002).

Следователно интересът на Цветан Тодоров към реториката е насочен към проучване на реторичното наследство, но не е стеснен до изследване на словесното изразяване или до дефиниране на фигурите и съставянето на класификации. Диренията на автора са насочени към проучване на мястото на науката реторика в съвременното научно знание, към базови въпроси като този за изясняване на това, какво е фигура, на въпроса за използване на ясни принципи при съставяне на класификации.

ЛИТЕРАТУРА

Дюбоа 1986 — Д ю б о а, Ж. Общая риторика. Група i. Москва, Прогрес, 1986.

Личева 2000 — Л и ч е в а, А. Речникът на Цветан Тодоров. – Култура, № 8, 3 март 2000.

Тодоров 2000 — Т о д о р о в, Цв. Семиотика, реторика, стилистика. С., Сема – Р. Ш, 2000.

Тодоров 1985 — Т о д о р о в, Цв. Поетика на прозата. С., Народна култура, 1985.

Fontanie 1968 — F o n t a n i e, P. Figures du discurs. Paris, 1968.

Lausberg 1960 — L a u s b e r g, H. Hanbush der literarischen rhetoric. Munchen, 1960.

Morier 1960 — M o r i e r, H. Dictionnaire de poetique et de la rhetorique. Paris, 1960.

Pelerman 1958 — P e l e r m a n, H., L. O l b r e c h t-T y t e c a. La Nouvelle rhetorique. Traite de l'argumentation. Paris, 1958.

Senger 1975 — S e n g e r, G. L'art oratoire. Paris, 1975.

Todorov 1982 — T o d o r o v, Tzv. Theories of the Symbol. Ithaca, NY, Cornell University Press, 1982.

Todorov 1967 — T o d o r o v, Tzv. Signification et litterature. Paris, 1967.

ЛИТЕРАТУРАТА МЕЖДУ ЕЗИКА И ПИСАНЕТО

Миряна Янакиева

В издадения през 1978 г. труд на Цветан Тодоров под заглавие *Символизъм и интерпретация* (Todorov 1978) откриваме едно тогавашно негово виждане, което без особени уговорки може да се отнесе и към днешното състояние на литературознанието. Посоченото изследване аналитично проследява историята на интерпретацията, по-точно на интерпретациите. При цялото им противоречиво многообразие и като подходи, и като цели, различните видове интерпретация, поне що се отнася до най-характерните за XX в., изглеждат на автора сводими до две основни категории.

Първата от тях обхваща т.нар. финалистки интерпретации (*interprétations finalistes*), каквито предлагат например марксисткото и фройдисткото литературознание. Отличителното за тях е, че резултатът им е предизвестен и не може да бъде променян, тъй като е зададен от принципи, извлечени от творчеството на Маркс и на Фройд.

Вторият тип интерпретация е определена като операционална (*interprétation opérationnelle*). Нейно проявление е структуралният анализ. При него е дадено не резултатът, а формата на процедурите, на които анализаторът има право да подложи разглеждания текст.

Това обобщение, рисковано като всяко друго, изглежда неоспоримо поне в едно: че описва литературознанието и в по-широк план теорията на интерпретацията като разпъвани между концептуални полюси, чиято помиримост или съчетаемост, дори и да са желани, не са постижими. Тъкмо до тази неотменима даденост се отнася споменатото по-горе виждане на Цв. Тодоров, окачествено от самия него като „моята стратегия". Това е стратегия, съобразена с една, по думите на автора, градивна черта (*un trait constitutif*) на нашето време. Въпросната черта и съответстващата ѝ стратегия се състоят в това, че се дава право на всеки от противостоящите си лагери (*camps opposés*) в литературознанието, но без да се дава предимство на някой от тях. Отказът от избор (*la suspension du choix*), оценен от автора като присъщ на нашата цивилизация, е според него следствие от склонността да разбираме всичко, без да вземаме страна.

Как трябва да се приеме последното твърдение, което на пръв поглед като че ли изтъква някаква по-скоро пасивна интелектуална позиция? Едва ли като израз на примирение пред неразрешимостта на голяма част от въп-

росите, които стоят и винаги са стояли пред познанието за езика и литературата и които обуславят донякъде обърквашата множественост на теориите в областта на това познание. Въпроси като например тези за значението и смисъла в езика или в литературния текст, за механизмите на разбирането, за връзките между езика и света, между литературата и света... Да се отнасяме с разбиране към всяко от съществуващите трудно съвместими, а често и несъвместими схващания по тези въпроси, без да избираме категорично едни от тях за сметка на други, не означава насърчаване на интелектуална апатия, на отказ от усилието да се изградят собствени тези по най-спорните проблеми на литературознанието. По-скоро означава да приемем, че каквото и да мислим и правим вътре в това мисловно поле, можем само да допринасяме за неговата напрегнатост и разноречивост, за това тези негови черти да бъдат препотвърждавани, но не и преодолявани. Именно от тази гледна точка става възможно и необходимо разбирането, но съвсем не и съгласяването с всичко, което литературознанието говори.

Към такава разбираща, без непременно да бъде споделяща, нагласа ще се опита да се придържа настоящата статия спрямо въпросите, които предстои да бъдат повдигнати в нея.

1. От лингвистиката към граматологията

В историята на човешкото мислене и познание много неща, ако не и всички, са необясними. Необяснимо е например как и защо понякога се случва така, че появата на една сравнително частна идея в сравнително частна научна област може, за добро или за лошо (а най-често и за двете), да зададе за дълго време напред развитията и обратите не само във въпросната област, но и в много други, по-близки или по-далечни спрямо нея. Дори и най-беглият обзор на литературознанието през изминалия XX в. потвърждава, че тъкмо такава е съдбата на Сосюровата идея да се разграничи езикът от речта, ако не с единствената, то несъмнено с основната цел да се обособи ясно и отчетливо предметът на лингвистиката. Последиците от това решение далече надхвърлят границите на самата лингвистика, а за теорията на литературата поне за няколко десетилетия се оказват почти съдбовни. Различията в отношението към Сосюровата опозиция *език–реч* (langue–parole) се явяват концептуално определящи за три от главните линии в съвременното литературознание.

Първата от тях, представена най-ярко от структурализма, се свързва с приемането и прилагането на тази опозиция. От гледна точка на това направление **литературата е език** в Сосюровия смисъл, т.е. автономна система от жанрови и стилови норми, а научността на структуралния анализ се изразява в това, че „целта му вече не е описанието на отделната творба и посочването на нейния смисъл, а установяването на общите закони, чиито продукт е конкретният текст“ (Todorov 1973: 18). Този метод сближава в най-голяма степен поетиката с лингвистиката и отстоява строг професионализъм в

изследването на езиковите структури в литературното произведение, но си навлича най-остра критика заради това, че взрян във вътрешните механизми на пораждане на литературните значения, пренебрегва въпроса за връзките между литературата и света, между говорещия човек и света.

Необходимостта да се преодолее тази недостатъчност – от каквато впрочем не може да се избави нито една литературоведска концепция – на структуралния подход намира израз в оспорването на делението *език–реч*. Отново се повдига въпросът за отношението на езика към извънезиковото и за дейността на говорещия субект. Концепцията на Бахтин за изказването, идеята за междутекстовостта, теорията за речевите актове, така наречената лингвистика на дискурса подхранват втората от споменатите по-горе линии. За поддръжниците ѝ **литературата е реч** или **дискурс**. Литературното произведение е колкото семиологична, толкова и семантична единица, в него, ако перифразираме Пол Рикьор, се проявява не само функцията на езика да означава, но и първичната му функция „да казва".

Сосюр (наред с Русо, Пърс и Клод Леви-Строс) е главно действащо лице и за третата линия – тази на деконструктивизма, който му отрежда сложната роля на опонент заради последователната му „платоновска" недоверчивост към писменото слово, но заедно с това и на един от своите най-важни „предходници" заради неговото учение за произволния характер на връзката между означаващо и означавано в структурата на знака. От гледище на деконструктивистката теория или граматологията на Жак Дерида и въобще на постструктурализма тази връзка е не просто произволна, тя всъщност е невъзможна, тъй като означаващите могат да препращат единствено към други означаващи. Но да бъде означаващо на други означаващи, знак на други знаци е определящо свойство на писмеността (*écriture*), което я превръща в отправна точка на деконструктивистката критика на езика. След обезценяването на понятието „език", равнозначно според Дерида на обезценяване на знака изобщо, всичко, което в продължение на повече от двадесет века е съумявало да се побере в названието „език", се пренасочва към названието „писменост" (Derrida 1967a: 16). Това така крайно оттласкване от сосюрианската концепция за езика води, разбира се, до нова формула на литературата: **литературата е писменост (или писане)**.

Тези толкова широко, за да не кажем вече уморително известни факти, бяха повторени, за да се поясни заглавието на настоящата статия. Тя ще се опита да потърси и осмисли поне малка част от промените в разбирането за и на литературата, предизвикани от налагането на постструктуралистката теория на писането[1].

[1] Навсякъде в настоящата статия, където са употребени понятията „писменост", „писане", те се явяват обусловени от контекста на употреба варианти на превод на френското *écriture*. Невъзможността да се намери българска дума, която да покрива всички значения на френската е източник на сериозни трудности, а и рискове, свързани с рецепцията на голяма част от съвременните френскоезични трудове, в които écriture е ключово понятие.

2. Силата срещу формата

Идеята за горното противопоставяне е подсказана от статията, с която започва книгата на Дерида *Писмеността и различието* (Derrida, 1967b). Благодарение на една ефектна игрословица, възможна поради паронимичната връзка между френските думи *forme* (форма) и *force* (сила), Дерида перифразира заглавието на един от най-известните трудове на Жан Русе *Forme et signification* (*Форма и значение*) и озаглавява своята статия *Force et signification* (*Сила и значение*). Обладаността на структуралния анализ от формата на творбите е според него резултат от изгубената способност да се разбира напиращата вътре в нея сила (Derrida 1967b: 11). Той не се поколебава да каже, че недовидяната и потисната сила е тази на самото творчество и вижда в последвалото от това недовиждане творческо безсилие – не на критика, а на критиката – обречеността на последната да бъде винаги структуралистка „по същност и предопределение", т.е. да се взира в неподвижните елементи на безжизнени форми. Подобно оценностяване на **силата**, т.е. на това, което е стихийност и непобиране в граници (без каквито впрочем е немислима каквато и да било форма), за сметка на **формата**, т.е. завършеност и застиналост, е отглас от ницшеанското предпочитание на Дионисиевото пред Аполоновото начало, на творчеството пред строгото и безлично изучаване на даденост[2] . Но разглеждайки литературата като език, разбиран съгласно Сосюр именно като форма, а не като субстанция (de Saussure 1993: 157), структуралното изследване прави тъкмо това: строго и безлично установява общите закони и описва вътрешните връзки, които удържат формалното единство и нерушимост на творбите. Вътре в това привидно формално единство обаче, твърди Дерида, е заложена сила, която го прави много крехко, много условно, заради която то във всеки един момент може да се саморазруши, да се прояви като различие спрямо самото себе си. Това е силата на писането. То, за разлика от езика такъв, какъвто се явява в разбирането на структуралистите, не познава равнища и граници, нито вътрешни, нито външни, при него се отлага до безкрайност съединяването на означаващото с каквото и да било устойчиво негово означавано.

Тази безкрайна игра на различаване и отлагане, която Дерида нарича *écriture*, но също и *différance*, прави да изглеждат неустойчиви не само формите вътре в литературата, например тези на отделните творби или на жанровете, но размива очертанията и на самата литература. Тя се оказва погълната и разтворена от едно „архи-писмо" (*archi-écriture*), понятие, което в езика на Дерида се свързва с т.нар. от него „обща възможност за вписване".

Това присъщо на деконструктивисткото мислене отхвърляне на всякаква възможност за трайно определяне на „литературността" дава основание да бъде откроено следващото противопоставяне.

[2] Разликата (différence) между Дионис и Аполон е представена в статията на Дерида като разлика между устрема (élan) и структурата (Derrida 1967b: 47).

3. Писането срещу литературата

Горното подзаглавие прозвучава може би малко по-драматично, отколкото бихме искали, но не е недостоверно. Действително, едно от най-ярките следствия от деконструктивистката пандемия на писмеността е силното избледняване на спецификата на литературата и разколебаването на границата между нея и философията. По думите на самия Дерида литературата е едно от „многото други" на философията, при това тя е „друго", което „не съществува извън, встрани от философията, а вътре в нея, създавайки поле от инфраструктурни възможности" (Марковски 2002: 95). А доколкото „нито един критерий не гарантира вътрешната „литературност" на даден текст", то всеки текст може да бъде или да не бъде вписан като литературен[3]. Литературността е функция само от начина на четене, макар че, както и Дерида признава, ако всичко може да се препрочете като литература, то някои текстове се поддават на това по-добре от други. Това са текстове, които създават илюзията, че имат извънтекстова референция, т.е. че препращат извън себе си, че казват нещо за свят, за който може да се допусне, че не е отново текст, не е писменост, не е знак на знака. Разбира се, такива текстове, потенциално по-„литературни" от други, не по-малко от всички останали съдържат в самите себе си възможностите за отхвърляне на така допуснатата референция. Впрочем именно неспирното колебание между допускане и отхвърляне на извънтекстови референции поддържа безкрайността на прочитите, обусловена от принципната нерешимост на всяко четене, за която се застъпват критиците-деконструктивисти. Четеният като литературен текст, който и да е той, „казва едновременно напълно несъвместими неща или казва нещо, което може да бъде интерпретирано по два несъвместими начина. Това е нерешимо (*undecidable*)" (Miller 1991: 107).

Ако литературните значения са нерешими и ако неотменимата причина за това е, че литературата е писмена, на тази даденост може да се погледне нееднозначно. Липсата на крайна точка, където интерпретацията би могла да спре поради отсъствието на „трансцендентно означавано" отприщва неспирността на четенията, но понеже, както настояват и Пол де Ман, и Хилис Милър, и Джонатан Калър, всяко четене може да бъде само „погрешно", всички четения са равнопоставени. Тогава загубата на основания да се търси смисълът на текста се „компенсира" от възцарилото се по

[3] По време на една от дискусиите в рамките на конференцията с Жак Дерида, проведена през 2001 г. в София, той отново подчертава своето убеждение, че тъй като не съществува есенция на литературата, не съществува и литературност. По думите му „едни и същи дискурсивни цялости могат в една ситуация да бъдат интерпретирани като произведения на изкуството, като литература, а в друг контекст – да бъдат интерпретирани като вестникарска статия или като ежедневен език (*Гласът на Жак Дерида. Софийски диалози*, с. 55). Колкото и съблазнителна да изглежда една подобна възможност, все пак остава неясно как и при какви обстоятелства бихме прочели например Бодлеровия сонет „Котките" като вестникарска статия.

този начин равенство. То обаче може и да не се окаже в състояние да успокои чувството на тревожност пред нерешимостта на четенето и разбирането на литературните текстове. Като че ли Пол де Ман е един от авторите, който твърде отговорно, дори в известен смисъл драматично се изправя лице в лице с този проблем. Според Де Ман не е възможно нито да се пренебрегне, нито да се преодолее напрежението между фигуративен и нефигуративен изказ във всеки текст, който четем, но изборът между тях неизбежно е погрешен. Същевременно такъв избор не може да не се направи, тъй като той се оказва иманентен на всеки акт на четене:

> Всяко четене винаги включва избор между означаване и символизиране и този избор може да бъде направен само ако се постулира възможността за разграничаване на буквално от фигуративно [...] Но необходимостта от вземането на такова решение не може да се избегне, иначе целият порядък на дискурса ще рухне.
>
> (Де Ман 2000: 223)

Но тази необходимост обрича четенето на преднамереност, а тя на свой ред го обрича на погрешност, защото логиката, която постановява, че всяко четене трябва да бъде подложено на верификация, самата е „неверифицируема и следователно необоснована в претенциите за истинност" (Де Ман, 2000: 223).

В тези изводи на Де Ман се долавя дори известно стъписване и вътрешно отдръпване пред безкрайността на прочитите. Когато се окаже пред онова *mise en abyme*, по израза на Дерида, впускането в което не е изключено рано или късно да породи носталгия по „здрава почва под краката", на човек може да му се прииска в един момент да спре. Може отново да му се мерне утешителният мираж на *единия верен смисъл*, на *последното означавано*, но вече е късно. „Необоснованата в претенциите за истинност логика" неумолимо говори, че то не е дадено и че всяко интерпретативно начинание е игра по въже над пропаст, рисковано балансиране между буквално и фигуративно, избор, за който в крайна сметка извършващият го не може да носи отговорност, защото никога не може да знае дали този избор е погрешен или не.

Едно от най-привлекателните, но и най-уязвими места в теориите, съсредоточени върху езиковата и върху знаковата природа на литературата, е твърдението, че нейните художествени знаци са самодостатъчни, автореференциални, с което въпреки всички уговорки, направени от поддръжниците му, е силно разколебана връзката между литературата и живота. Ако това е така, то в още по-голяма степен тази връзка изглежда застрашена от призрака на една писменост без граници. Настояването, че *il n'y a pas de hors-texte*, че всичко е текст, обезсмисля връзката между литературата и живота, независимо дали си я представяме като връзка на допълване или на противопоставяне. Удавянето им в бездънния океан на текстовостта всъщност заличава разликата между тях. И това е едно от парадоксалните следствия от една теория, чието ключово понятие е *различието*.

Във всеки случай, видяна през призмата на тази теория, литературата продължава да губи ценностния си ореол, нещо, което ѝ се случва от много време и за което не се наемам да отсъдя дали е добро или лошо. Не се наемам не от съобразяване с деконструктивистката препоръка да се избягва мисленето през опозиции, която впрочем ми се струва в известна степен оправдана, а защото силно се съмнявам, че във времена като например романтическите, когато е била свръхоценностявана, литературата е била по-привлекателна и по-четена. Интересно е обаче да се види как граматологичната теория на Дерида и последователите му се отразява на литературознанието.

4. Писането срещу литературознанието

И тук силно противопоставителният предлог „срещу" не се явява случайно. В един момент пантекстовостта залива отвоюваните от формализма и запазени от структурализма острови на литературознанието като независима научна дисциплина, като специализиран терминологичен метаезик. То също е изправено пред неотложното предизвикателство да се превърне в écriture (писане). В една своя статия с красноречивото заглавие *От науката към литературата* (*De la science à la littérature*) Ролан Барт оценява структурализма като вече разкъсан между това, дали да запази дистанцираната си позиция на наука спрямо своя обект, или напротив, да се откаже от типа анализ, на който самият той е носител, и да потъне в „тази безкрайност на езика", с която се е сляла литературата. С други думи, структурализмът трябва да реши дали иска да бъде наука, или писане (*science ou écriture*) (Barthes 1984: 15).

На този въпрос Барт отговаря без каквото и да било колебание: единственото логично продължение на структурализма е да се доближи до литературата, но вече не като обект на анализ, а като писмовна дейност (activité d'écriture). Да пренебрегне разграничението, наложено от логиката, която казва, че творбата е език-обект, а науката е метаезик. Да стане писане, защото само то, писането осъществява езика в неговата тоталност (Barthes, 1984:16–17).

Съвсем по времето, когато Барт вижда литературознанието изправено пред подобен решаващ избор, излиза и *За граматологията* на Дерида. Годината е 1967. Същата, от която датира и първата публикация на краткото изследване на Цветан Тодоров под заглавие *Що е структурализъм?* (*Qu'est-ce que le structuralisme?*). Тези три текста са едни от многото примери, способни да илюстрират сложната и неединна картина на литературното мислене през този период, в който се извършва обратът от структурализма към постструктурализма, от лингвистиката към граматологията[4].

[4] Едва ли за този обрат, както за който и да било друг в най-новата история на литературознанието, може да се мисли днес като за „необратим", макар вероятно в края на 60-те и началото на 70-те години да е изглеждал точно такъв.

Студията на Тодоров е част от колективен труд[5] под същото заглавие и е посветена на поетиката. За да определи нейната сфера, той разграничава два типа подход към литературния текст. Първият е интерпретацията, чийто „краен и единствен" обект е литературната творба. Вторият се вписва в общата рамка на науката. Целта тук вече не е описанието на единичната творба и посочването на нейния смисъл, а установяването на едни или други общи закони, на които отделният текст е продукт (Todorov 1973: 18). Това могат да бъдат закони, изучавани от различни науки като психологията, социологията, етнологията, философията или историята на идеите.

Вековното равновесие между тези два подхода е нарушено именно от поетиката. За разлика от интерпретацията, тя се стреми не към назоваването на смисъла на отделната творба, а към опознаването на общите закони, водещи до появата на всяка една творба. За разлика от другите науки, тя не привнася тези закони отвън, а ги търси в самата литература. Така поетиката[6] – същинското поприще на структурализма – е определена като поле на приложение на един научен, едновременно „абстрактен" и „вътрешен" литературоведски метод, за който отделният литературен текст е от значение, доколкото позволява да се опишат свойствата на една абстрактна структура, каквато е литературата (Todorov, 1973: 20).

В тази студия на Цв. Тодоров образът на литературознанието остава незасегнат от напористата тревожност, ясно изразена в цитираните по-горе твърдения на Ролан Барт. В нея структурализмът не изглежда достигнал до кръстопът между науката (*science*) и писането (*écriture*). В езика на Тодоров (поне в онзи момент) *science* и *écriture* не образуват опозиция. Откриваме обаче друго оразличаване – между „пасивно писане" (*écriture passive*) и „активно писане" (*écriture active*). Първото съвпада с „простото четене", второто – с това на критиката, независимо дали е научна, или художествена (Todorov 1973: 16)[7]. Несъмнено споменатите два типа критика не са ценностно противопоставени, макар вторият от тях, художествената, да не получава ясно определение. Критическото четене обаче, каквато и да е неговата стратегия, е разграничено от „простото" четене по това, че всяко от тях „пише" по различен начин творбата. „Простото" четене, колкото и да е близко до самата творба, колкото и да я следва, несъзнателно, но неизбежно прибавя или отнема от текста това, което иска или не иска да намери в него. В този смисъл то оставя върху текста следата на едно „пасивно писане". Критическото четене обаче е „активно писане", защото то знае, че е невъзможно

[5] Второто издание на тази студия е от 1973 г. и е в самостоятелна книга. По думите на автора то съдържа сериозни промени спрямо първото, но запазва общата му насока.

[6] Цветан Тодоров употребява термина *поетика* в един от смислите му, посочени в създадения в съавторство с Освалд Дюкро *Енциклопедичен речник на науките за езика*, а именно като вътрешна теория на литературата (théorie interne de la littérature) (Ducrot, Todorov 1972: 106).

[7] В оригинала „... la critique, qu'elle soit d'inspiration scientifique ou artistique", което в по-буквален превод е „критиката, била тя с научно или художествено вдъхновение".

да остане напълно вярно на литературния текст. Критикът казва нещо, което творбата не казва, дори да претендира, че казва същото като нея.

Спряхме се по-продължително и се вгледахме по-отблизо в тези пасажи от изследването на Тодоров не защото са представителни за неговия преобладаващ дух и насока, а по-скоро защото не са. В основната си част то е описание на модела на структуралния анализ с неговия интерес към вербалния, синтактичния и семантичния аспект на литературния текст. Тези пасажи обаче са показателни за своеобразното метафорично свързване и отъждествяване на понятията четене и писане (*lecture – écriture*), така характерно за езика, на който в последните няколко десетилетия се говори за литературата.

Писането става метафора на четенето (Miller 1991: 230)[8].

Това заявява още в заглавието си и едно от „критическите есета" на Ролан Барт – *Да пишем четенето* (*Ecrire la lecture*). При това тук вече не се прави разграничение между непреднамерено и преднамерено четене, или казано с думите на Юрий Лотман, между читателски и научен подход към литературния текст. Под знака на предложения от Барт образ на четенето като писане минава всичко. Този образ е напълно освободен от вторичността и пасивността, с които традиционната представа свързва четенето. То е неравно, прекъсвано от продължителни моменти на „вдигане на глава" от книгата, в които читателят пренарежда в съзнанието си различни елементи от четения текст, свързва ги по новому, прескача едни и дълго задържа вниманието си върху други. Етапите на четенето могат да бъдат „заснети" на забавен каданс, както самият Барт прави това със своето четене на Балзаковата новела *Саразин*, и така, чрез изучаване на собственото четене, може да се направи опит да бъде уловена формата на всички четения. А тъй като формата е „единственото място за науката" – впрочем твърдение на Барт, което носи силния отпечатък на структуралисткото мислене – целта на такъв опит не може да бъде нищо друго освен изграждане на една „теория на четенето" (Barthes 1984: 33).

Озадачаващото в твърденията на Барт се състои в това, че четенето, което според него може и следва да бъде изучавано с оглед на някаква своя абстрактна и универсална форма, самото то действа по силата на логика, коренно противоположна на тази на композицията, без която безспорно е трудно мислима каквато и да било форма.

> Композицията канализира, а четенето, т.е. текстът, който пишем в самите нас, докато четем, разпилява, разпръсва.
>
> (Barthes 1984: 34)

Представата за четенето и писането като разпръсване, *дисеминация* отпраща и към идеята на Дерида за невъзможността да бъдат удържани които и да било значения на който и да било текст чрез търсене на опора в самата

[8] „Четенето само по себе си е вид писане (a kind of writing) или писането е троп на акта на четене", отбелязва Хилис Милър в статията си „Композиция и декомпозиция".

структура на текста[9]. Причината за това е, че центърът на тази структура парадоксално се оказва винаги извън нея, доколкото неизбежно е наложен от този, който чете.

Противоречи ли този модел на четенето като писане, т.е. като разпиляване на значения според постструктуралисткото разбиране на другия, не по-малко известен модел, наречен от Цв. Тодоров „четенето като изграждане"? В прочутата му статия с това заглавие централен е въпросът как определен текст ни води към изграждането на един въображаем свят?" (Тодоров 1985: 200). Може би ключовата дума тук е „води". Тя означава, че на текста или на структурата на текста се признава някакъв, така да се каже, „авторитет" пред читателя и колкото и последният да е свободен в своята изграждаща дейност, тя е направлявана от някакви обективни съставки и свойства на литературния текст като описателната реч, начинът на изложение, повествователното време, гледната точка, повторителността и др. С други думи, „текстът винаги носи в себе си указания за това, как трябва да се използва" (Тодоров 1985: 209).

Не може, разбира се, да се пренебрегне направеното още в началото на статията уточнение, че четенето-изграждане се отнася преди всичко до класическите художествени текстове, голямата част от които Барт в своята книга *S/Z* окачествява като текстове *за четене* (*textes lisibles*), за да ги противопостави на текстовете *за писане* (*textes scriptibles*), без да крие предпочитанията си към вторите. Към тях спадат най-вече произведенията на модерната литература. Техният отказ да поддържат класическата илюзия, че предназначението на литературата е да казва нещо конкретно за действителността, тяхната неопределеност и експерименталност, тяхната, както би казал Барт, *множественост*, за да я различи от традиционната представа за многозначност, поощряват читателя или критика да подхване спрямо тях изкусителна игра на разпиляващи се значения. Изграждане (конструкция) или разграждане (деконструкция) е подобен вид четене, което в крайна сметка се отлива в един нов текст – създадения от критика? Дали, макар да е разграждане на четения текст, четенето е винаги изграждане на собствения си текст? Следващите разсъждения ще се опитат да доведат до някакъв отговор на този въпрос.

Според Хилис Милър всяко четене е „декомпозиция, деконструкция" (Miller 1991: 230). Според Цветан Тодоров „трябва да се научим да изграждаме четенето – независимо дали ще бъде като изграждане или като разграждане" (Тодоров 1985: 214). Милър абсолютизира разграждащата роля на четенето. От гледната точка на деконструктивизма, която той споделя, четенето и писането са обречени винаги да разпиляват и до безкрайност да отлагат срещата на означаващото с означаваното. Цв. Тодоров също посоч-

[9] На Софийската конференция от 2001 г. Дерида определя дисеминацията не като просто семантична двусмисленост, а като „смислово множество без хоризонт за обединение, за обобщение, следователно без чисто семантичен хоризонт за разбиране, без херменевтичен хоризонт в традиционния смисъл на тази дума".

ва в края на статията си, че има „нерешими" текстове, които не водят към никакви определени представи и поради това при тяхното четене изграждането е невъзможно. Препоръката му „да се научим да изграждаме четенето" обаче не изключва и тях. Ако правилно я разбираме, особено отнесена към специализираното, към литературоведското четене, тя означава следното: когато се анализира силно противоречиво литературно произведение, в което едни съставки непомиримо спорят с други, така че всеки възможен негов смисъл да се оказва неустойчив и неокончателен, по-добре е метатекстът на анализа да не се „заразява" с неопределеността и противоречивостта на литературния текст. Метатекстът трябва да следва логиката на „изграждането", т.е. на вътрешната свързаност и завършеност и тогава, когато чете изходния текст като самодеконструиращ се, като разпръскващ своите значения.

Струва ни се, че и когато Барт в *S/Z* решава, че може да прочете именно така Балзаковата новела, той твърде стройно изгражда собствения си текст. Макар да е произволен изборът на петте кода, приложени към единиците, на които също произволно е разделено произведението, от този момент нататък експериментът е проведен съвсем последователно. Метатекстът следва своята реторика на изненадата, своеобразната си *стереографична*, по израза на самия Барт, техника. Той не разсейва, а събира значенията си около един, колкото и да е непредпазливо вече да се каже, *център* или централен извод за граничното място на *Саразин* по отношение на литературния реализъм.

Следователно може да се отстоява мнението, че и този тип четене, което е деконструиращо спрямо четения текст, е конструиращо спрямо самото себе си. С това в определен смисъл се отговаря на поставения по-горе въпрос. И ако този отговор е поне донякъде състоятелен, то постструктуралисткото твърдение, че няма сигурна граница между литературен текст и литературоведски метатекст, между литература и литературознание, започва да изглежда твърде оспоримо.

Това, че подтикът тази граница да се мисли като проблематична, почти неминуемо минава през понятието *écriture*, ще покаже и следващият пример. Той се откроява при съпоставката между два модела на отношението между литературата и литературната критика, описани от един несъмнено свързан със структурализма автор като Жерар Женет. Първият модел е предложен в статията „Структурализъм и литературна критика" от сборника *Фигури I*, издаден през 1966 г. В нея се поддържа разбирането за вторичния характер или за метапозицията на литературознанието и литературната критика спрямо литературата. Същностната разлика между дейността на романиста и поета, от една страна, и на литературоведа, от друга, е изразена чрез заетите от Клод Леви-Строс метафори *ingénieur* и *bricoleur*. Първото понятие, което тук изпъква със значението си на „изобретател", характеризира типа творчество на писателя, на създателя на литературно произведения. Той, по израза на Женет, винаги може да се снабди със специално приспособени за неговите нужди инструменти, а нуждите му на свой ред са обус-

ловени от това, че призванието му е да изследва света. Второто понятие – *bricoleur*, се оказва подходящо да назове работата на литературния критик, тъй като „материалите на критическия труд са отломки от други човешки творения. Това са творбите, сведени до теми, мотиви, ключови думи, натрапчиви метафори, цитати... " (Женет 2001: 70).

По-нататък критикът и писателят са различени не само по „вторичния и ограничен характер на критическия материал (литературата)" и „първичния, неограничен поетически или романов материал (света)". Основната разлика е в това, че „писателят оперира с понятия, критикът – със знаци". „Това, което е било знак при писателя (творбата), при критика, където е вече обект на критически дискурс, става смисъл; това, което е било смисъл при писателя (неговото виждане за света), става знак при критика, където е тема и символ на определена литературна природа" (Женет 2001: 71).

Не така разграничени и обособени една от друга изглеждат писателската и критическата дейност във втората статия на Женет, на която се спираме тук. Тя излиза през 1969 г. във *Фигури II*. Заглавието ѝ „Разум на чистата критика" („Raisons de la critique pure") е хиазъм на Кантовото *Критика на чистия разум*, а отправна точка за разгърнатия в нея размисъл върху природата на литературната критика са възгледите на Тибоде. Тук, три години по-късно, вече се поставя въпросът, дали и доколко критикът също е и писател. С подкрепата на прякото позоваване на граматологията на Дерида, писателят и критикът са силно сближени именно под общия знаменател на писането (*écriture*). Значещото разграничение (*la distinction significative*) вече не е между литература и критика, а „между две функции на писането, които се противопоставят една на друга и вътре в даден литературен жанр". Определящото за писателя, е, че за него писането е не „изразно средство, преносител, инструмент", а насъщното място на неговата мисъл. Или още, писател е този, „който може да мисли единствено в тишината и тайната на писането". В такъв смисъл, заключава Женет, и критикът не може да бъде докрай критик, ако не навлезе в главозамайващата, едновременно пленителна и смъртоносна игра на писането. „Също като писателя – или като писател – критикът познава две задачи, но те са всъщност една задача: да пише, да мълчи" (Genette 1969: 22).

Забелязва се, че всяка от тези две различни представи за отношението литературознание – литература, открити и в посочените съчинения на Женет, е свързана с различно представяне на отношението литература (литературно писане) – свят. Може да се направи следният извод: когато извънтекстовият свят се признае за обект на литературата и ѝ се признае възможността да го представя – т. е. да бъде референциална, а не само автореференциална – литературознанието и литературната критика се озовават във вторична позиция и разликата между тях и литературата започва да се приема за очевидна; когато обаче и на литературознанието, и на литературата се гледа преди всичко като на проявления на писането (écriture), на което е отказан всякакъв достъп до извънтекстовата действителност, защото всъщност

„няма нищо извън текста“ („il n'y a pas se hors-texte“), границата между тях внезапно се оказва условна, а дистанцията помежду им – по-скоро въобразаема или плод на традиция и предразсъдък.

5. Каква стратегия?

Настоящата статия започна с припомнянето на една стратегия, формулирана от Цветан Тодоров преди повече от тридесет години. Тази стратегия препоръчва нагласа към разбиране на различните спорещи помежду си концепции в полето на литературознанието и в същото време към въздържане от категоричен избор на която и да било от тях за сметка на другите. Убедена в разумността на тази стратегия и следователно, приемайки с разбиране свръхролята, която деконструктивизмът отрежда на понятието *écriture*, оставам скептична към твърдението, че сме обречени да пребиваваме винаги в някакъв безкраен текст, без да можем да спрем пропадането в пропаст, към което неотвратимо ни тласка играта на означаващи.

И друго: това, че литературата може да се занимава със самата себе си повече, отколкото със света, това, че литературознанието може на свой ред да се занимава повече със самото себе си, отколкото с литературата, не отменя някои положения, които може би ще се окажат доста устойчиви, въпреки умелата деконструктивистка реторика. Например това, че между образите на свят в литературата и действителния свят има връзка. Колкото и сложен и спорен да се оказва въпросът за това референциален или автореференциален е езикът на литературата, четенето ѝ несъмнено набавя ако не познавателен или практически, то духовен, мисловен и езиков опит, който се отразява на действителното ни живеене. И тъкмо защото литературата прави това, въпросите на литературознанието – какво е тя, как се пораждат нейните смисли, какви са логиките на читателското възприятие – си заслужава да бъдат отново и отново поставяни. Нито литературата, нито литературознанието могат да бъдат погълнати от придобиващото все по-неясни конотации понятие *écriture*. Литературата се пише, но не може да бъде сведена до писането, както не удържаха и усилията да бъде сведена до езика. Литературознанието се пише, но това не е причина то да се размие като мисловно и познавателно поле само защото много други явления в човешката култура също се пишат.

В заглавието на настоящата статия са свързани по определен начин думите *литература – език – писане*. В края ѝ те ще бъдат свързани по друг начин, за да се каже, че литературата безспорно е и език, и писане, но тя е повече и от едното, и от другото. Може би съвременното литературознание, което е направило толкова много, за да изследва литературата като език и като писане, ще се насочи и към онова, с което тя ги надхвърля.

ЛИТЕРАТУРА

Дерида 2003 — Гласът на Жак Дерида. Софийски диалози. Ред. Ивайло Знеполски. С., Дом на науките за човека и обществото, 2003.

Ducrot, Todorov 1972 — Ducrot, O., Tzv. Todorov. Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. Paris, Seuil, 1972.

Женет 2001 — Женет, Ж. Фигури. С., Изд. Фигура, 2001.

Ман 2000 — Ман де, П. Алегории на четенето. С., КХ, 2000.

Марковски 2002 — Марковски, М. Ефектът на вписването. С., Сонм, 2002.

Тодоров 1985 — Тодоров, Цв. Поетика на прозата. С., Народна култура, 1985.

Barthes 1984 — Barthes, R. Le bruissement de la langue (Essais critique IV). Paris, Seuil, 1984. За първи път статията е публикувана през 1967 г. в Times Literary Supplement.

Derrida 1967*a* — Derrida, J. De la grammatologie. Paris, Minuit, 1967.

Derrida 1967*b* — Derrida, J. L'écriture et la différence. Paris, Seuil, 1967.

Genette 1969 — Genette, G. Figures II. Paris, Seuil, 1969.

Miller 1991 — Miller, J. H. Theory now and then. Harvester Wheatsheaf, 1991.

Saussure 1993 — Saussure, F. de. Cours de linguistique générale. Payot, 1993.

Todorov 1973 — Todorov, Tzv. Qu'est-ce que le structuralisme? Paris, Seuil, 1973.

Todorov 1978 — Todorov, Tzv. Symbolisme et Interprétation. Paris, Seuil, 1978.

НАРАТОЛОГИЯТА ОТ ЦВЕТАН ТОДОРОВ И ЖЕРАР ЖЕНЕТ ДО АЛЕН РАБАТЕЛ И РЕНЕ РИВАРА

Златороса Неделчева-Белафанте

Наратологията, или „теорията на наратива", е методология, която анализира структурите и механизмите на повествователния текст – видовете повествовател, неговия статут, гледната точка, проблемите на повествователното време и повествователния модус, отношението „повествование–описание". Някои специалисти добавят към изброените категории *интригата* и *персонажите*. Смята се, че теоретичните постановки на наратологията са силно повлияни от трудовете на руските формалисти, но тя бележи своя разцвет с развитието на структурализма през 60-те и 70-те години на XX в. По това време се свързва предимно с имената на Ролан Барт, Цветан Тодоров и Жерар Женет. След този период се говори за постструктуралистична наратология, свързана най-вече с изследователи като Мике Бал, Жералд Принс, Жаап Линтвелт, Дорит Кон, а през последните години все повече нашумяват имената на Венсан Жув, Ален Рабател и Рене Ривара. Всички те се опитват да ревизират и обогатят схващанията на класическата наратология. Тук трябва да направим уточнението, че обект на нашето изложение ще бъдат някои моменти от развитието на наратологията във Франция, защото именно там тя се оформя като наука и е тясно свързана с името на Цветан Тодоров. Днес наратологията съществува едновременно с други теории и методологии – рецептивната естетика, теорията за литературните жанрове, интертекстуалността, теориите на изказването, които в определени моменти сякаш отнемат ръководната ѝ роля в изучаването на повествователния текст. Но благодарение на своите сериозни теоретични постижения, яснота, аналитична точност и обективност наратологията е оставила сериозен отпечатък върху литературната наука, а постановките ѝ продължават да бъдат напълно актуални. Днес специалистите говорят за постклasическа наратология и тя е една от основните насоки в съвременните изследвания и в стремежа за обновление в изучаването на наратива. В този дух са и думите на Дорит Кон:

> Днес наратологията е също толкова актуална, както и в началото на съществуването си като наука. Аз поощрявам специалистите да се занимават с наратология. Това е област, в която нещата са все още доста относителни. ... Класическата наратология все още подлежи на доизясняване. Много важни уточнения още не са направени. Типологията на Станцел и Женет ми се струва още доста относителна.
>
> (Cohn 2002)

Във Франция „формалният" метод си остава и днес предпочитаният подход, когато се анализират наративните структури.

1. Началото

През 1966 г. излиза историческият брой 8 на списание „Комюникасион", в който са публикувани три статии, които бележат началото на структуралистичната наратология: „Увод в структурния анализ на наратива" на Ролан Барт, „Категориите на литературния текст" на Цветан Тодоров и „Границите на наратива" на Жерар Женет. Всички те изразяват по различен начин едно и също: анализът на наративния текст трябва да започва от самия текст. Както казва Барт: „Къде трябва да търсим структурата на текста? Без съмнение в самия текст" (Barthes 1966: 2).

От този момент във Франция започва големият интерес към повествователния текст и неговото изучаване, а също и опитите на специалистите, и в частност на структуралистите, да търсят универсални критерии и структури за наративен анализ. Според Мишел Матьо-Кола „живееше надеждата за „общ модел", който да обедини различните подходи" (Mathieu-Colas 1986: 91). За съжаление обаче проблемите се оказват доста по-сложни и различията между множеството теории и концепции са останали и до днес. Все пак голямата заслуга на всички подходи към наративния текст, макар и различни, е създаването на една нова теория на наратива, която получава името „наратология".

Както знаем, този термин за пръв път се споменава от Цветан Тодоров в едно от първите му изследвания върху проблемите на наратива *Граматиката на „Декамерон"* (Todorov 1969). Тодоров предлага така да се назове науката за повествователния текст (la science du récit). Днес обаче повечето френски речници и енциклопедии свързват термина „наратология" не толкова с името на Тодоров, а по-скоро с това на Жерар Женет, може би защото той пръв го налага, като разработва истинските основи на тази нова за времето си наука в *Дискурсът на повествователния текст* (Genett 1972) и създава универсална терминология, която описва функционирането на наратива и която се използва и днес.

Разбира се, наратологията като наука дълго време търси своя път, конкретизира предмета на своя интерес и терминологията си, която, както признават специалистите, и днес далеч не е съвършена.

В духа на господстващия през 70-те години на XX в. структурализъм Цв. Тодоров приема лингвистиката, или по-скоро граматиката, като модел за създаване на поетика на повествователния текст. Това той прави най-вече в *Граматиката на „Декамерон"*, но също така и в *Литература и означаване* (Todorov 1967) и в „Поетика" (Todorov 1973), публикувана за пръв път през 1967 г. в колективния сборник „Какво е структурализъм?" (1968). Първите си изследвания (1964–1969) Тодоров посвещава на изработването на понятийния корпус, необходим за съществуването на всяка

една поетика. Всичките си изследвания върху „граматиката на текста" малко по-късно Тодоров събира в сборника *Поетика на прозата* (Todorov 1971), едно от най-търсените и превеждани негови произведения. Според Тодоров задачата на поетиката е да описва „функционирането на литературния дискурс" с точни научни понятия. Трябва да отбележим, че под дискурс той разбира „текст", подобно на Женет, но за разлика от него не противопоставя „текст" (като сюжет) на фабула (récit/histoire), за което ще стане дума по-късно. Както казва самият Тодоров в едно интервю за „Магазин литерер" – „Чувствах се най-близо до Жерар Женет – и двамата искахме да обогатим литературната наука с разсъждения върху самите категории на литературния дискурс: това ние наричахме поетика" (Todorov 2002).

Чрез анализа на новелите на Бокачо в *Граматиката на „Декамерон"* Цв. Тодоров си поставя за задача да изследва законите на недостатъчно проучената дотогава повествователна форма (le récit) и се опитва да подреди явленията в система от правила. Още тук Тодоров предлага разграничаването на три аспекта във всеки наратив – **семантичен, синтактичен** и **глаголен,** и съответно три нива на изследване. Един синтактичен елемент, например „преобразуването на дадена ситуация", има едновременно семантична обвивка (напр. „предприемам пътуване") и съответната глаголна форма, чрез която читателят я възприема (например разказ в първо лице) (Todorov 1969: 18). Според Тодоров анализът на повествователния текст е аналогичен на анализа на частите на речта: собствено име, глагол, прилагателно, за него „героят и действието са разширени форми на съществителното и глагола" (Тодоров 2003: 88). Така той прилага синтактичния модел и спрямо повествователния текст и разделя проблемите при анализа му в три категории: **време, модус и разказвачески глас** (temps, mode, voix) (Todorov 1973: 50).

2. Поетика и интерпретация

Според Тодоров за разлика от интерпретацията на дадена творба поетиката няма за цел да обяснява смисъла; тя си поставя като задача изследването на общите закони, които управляват създаването на всяко литературно произведение. За разлика обаче от психологията, социологията и философията – дисциплини, които също изследват литературния текст, поетиката търси тези закони в самия текст. Следователно поетиката е едновременно „абстрактен" и „вътрешен" подход спрямо литературното произведение (Тодоров 1973: 19). Предмет на поетиката не е отделната творба, а особеностите на специфичния вид дискурс, какъвто е литературният. Според Тодоров всяка отделна творба е само една от възможните реализации на една абстрактна и универсална структура. Съответно понятията, които поетиката използва – „повествование", „описание", „действие" и т.н., са също абстрактни и се отнасят не само до конкретната творба, а до литературния дискурс изобщо (Тодоров 1973: 24).

Тук е мястото да направим уточнението, че терминът „поетика", много характерен за структуралистичния период на Тодоров, е използван като синоним на „литературна теория"; т.е. разграничението, което той прави между поетика и интерпретация, по своята същност е опозиция между общото и частното, защото, както вече споменахме, поетиката се интересува от общите закони във функционирането на литературния дискурс, а интерпретацията е тази, която се занимава с конкретните творби и се опитва да търси смисъла им.

Такова твърдение изразява и Жерар Женет в статията си „Критика и поетика", включена във *Фигури III*. Според него поетиката е дисциплина, която не анализира особеностите на едно отделно произведение; тя е по-скоро обща теория на литературните форми (Genette 1972: 10).

Целта на поетиката, такава, каквато я вижда Тодоров, е да предложи теория за структурата и функционирането на литературния дискурс, която да създаде модел за възможностите, чиито частни случаи се явяват отделните литературни творби. Същата идея има и Женет – поетиката изследва различните възможности на литературния дискурс, а вече написаните творби и вече създадените форми се явяват негови конкретни проявления. Предмет на теорията, казва той в случая, е не само реалната творба, а съвкупността от всички виртуални литературни реализации (Genette 1972: 11). Това твърдение, както и самото заглавие на цитираната по-горе статия, ни връща към още едно разграничение, присъщо за структурализма – между критика, в смисъл на „интерпретация" и „поетика", разглеждана като теория на литературния дискурс. Тодоров обаче не противопоставя „поетика" на „интерпретация", а ги разглежда като взаимно допълващи се. Всяка теоретична постановка на поетиката, ако не е подплатена с наблюдения и примери от конкретни, вече създадени творби, е „стерилна" и безрезултатна (Todorov 1973: 21).

Ето как Тодоров обяснява връзката на поетиката със структурализма, проблем, много актуален през 70-те години на XX в. Ако терминът се разглежда в широкия му смисъл, пише той, то всеки вид поетика е структуралистка, тъй като обект на изследването ѝ не са емпиричните факти (т.е. литературните творби), а абстрактните структури на литературния дискурс. Ако обаче структурализмът се разглежда като определен корпус от хипотези, които свеждат езика до система за комуникация, или социалните факти – до продукт на определен код – то тогава в поетиката такава, каквато я разглежда Тодоров, няма нищо структуралистично (Todorov 1973: 25).

В този ред на мисли Цветан Тодоров уточнява и връзката „поетика–лингвистика". За много от литературоведите лингвистиката играе ролята на „медиатор" спрямо общата методология на научното изследване – с точността на мисълта, аргументацията и научния си подход. Но взаимодействието не се ограничава само в ролята на лингвистиката като методология, а се състои във факта, че литературата, в най-широкия ѝ смисъл, е продукт на езика и в тази връзка за специалиста по литература „науките" за езика (фонология, граматика, семантика) представляват особен интерес. Според

Тодоров литературният текст представлява преход от поредица изречения към един въображаем свят и според него не бива да се поддаваме на илюзията, господствала дълго време, че първична е реалността и едва след това тя се възпроизвежда в художествен текст (Todorov 1973: 49). За Тодоров единствената даденост е литературният текст; от него чрез процес на „изграждане", протичащ в съзнанието на читателя, той достига до фикционалния свят на творбата и героите, които го обитават (този свят може да бъде сравнен с реалния, но не е негово абсолютно копие).

Тази трансформация на дискурса във фикция става възможна благодарение на съвкупност от информация, съдържаща се в езика, която в различните ѝ реализации се моделира и класифицира според различни параметри. Разликата в тези параметри според Тодоров позволява да се разглежда проблемът за „глаголния аспект" на художествения текст, т.е. текстът да се разглежда като действие. Тези схващания на Тодоров се базират на вече изградената система на Женет за „глаголния аспект на наратива" (l'aspect verbal du récit)[1].

Три са категориите, които според Тодоров характеризират прехода от чистия дискурс към фикцията. Първата категория е **модус** и се отнася до начина на представяне на събитията в текста. Следващата категория – **време** – се отнася до отношението между двете темпорални линии: на сюжета (т.е. на художествения комуникативен акт) и на фикционалния художествен свят, изобразен в творбата. За третата категория Цветан Тодоров предпочита да запази термина **визия** (vision) вместо фокализацията на Женет – това е гледната точка, от която се представя дадено събитие. Към тези три категории Тодоров прибавя още една, която не се разполага по същата плоскост като останалите три, но е тясно свързана с тях; тя изразява всъщност присъствието на самия акт на изказване (l'énonciation) в резултата, т.е. във вече изказаното или в самия текст (l'énoncé), и това е категорията **разказвачески глас**.

3. Наратологични категории

Основавайки се на триполюсната класификация на Тодоров за анализа на повествователния текст – време, модус, разказвачески глас, Женет от своя страна предлага в *Дискурсът на повествователния текст* не толкова поредното изследване върху *По следите на изгубеното време* на Пруст, а по-скоро методология за анализ на повествователния текст, която да води от частното към общото и която той, също като Тодоров, нарича „теория на наратива" или „наратология". Като тръгва от разделението, дефинирано от Бенвенист, между дискурс, в смисъл на „комуникативен акт" (discours) и

[1] Преработеното издание на „Поетика" излиза през 1973 г., а „Дискурсът на повествователния текст" на Женет през 1972 г.

текст (récit), както и от противопоставянето на сюжет и фабула, наследено от руските формалисти, Женет прави разграничението между:

фабула – повествователно съдържание или „означаващо" (histoire, contenu narratif);

текст – сюжет или още „означаемо" (récit);

повествование – самият акт на разказване (narration).

Според него анализът на повествователния текст включва пет категории, които са почти идентични с категориите на Тодоров. Първата е **последователност** (ordre). Тя показва начина, по който сюжетът е подреден във времето и различните отклонения от този ред, които Женет нарича „анахронии". Те са два вида – *пролепсис* (антиципация), т.е. нещо, което се случва предварително, и *аналепсис* (ретроспекция), т.е. връщане назад. Анахрониите всъщност са формите на несъответствие между фабулата и сюжета.

Втората категория е **продължителност** (durée) – това е времето, в продължение на което се случват разказваните събития. Тази категория Женет дефинира, като въвежда още едно понятие – *скорост* (vitesse). Скоростта на сюжета той определя на базата на отношението между времетраенето на фабулата (histoire), измервано в минути, часове, дни, месеци, години, и дължината на текста, измервана в редове и страници (Genette 1972 :123). На базата на тази дефиниция той говори за 4 вида продължителност: сцена, резюме, пауза и елипса.

Трябва да отбележим, че изследването на тези четири елемента и техните комбинации дава много добра възможност да се анализира ритъмът на повествователния текст и многобройните му ефекти.

Третата категория е **честота** (fréquence). Тя, както времетраенето и продължителността, се отнася до отношението сюжет–фабула. Всички тези три елемента се отнасят към това, което Тодоров, говорейки за анализ на повествователния текст, както споменахме по-горе, определя като **време**. Честотата показва колко пъти едно събитие е разказано. И днес наратолозите използват класификацията на Женет, според която съществуват три възможности: **еднократност** (récit singulatif), или еднократен разказ; **повторяемост** (récit répétitif), или повтарящ се разказ; **многократност** (récit itératif), или разказ за многократни събития.

Следващата категория, за която Женет и Тодоров говорят и която излиза извън рамките на времето, е **модус** (mode). Според тях това е гледната точка, от която се представят дадени събития, и която от своя страна включва две подкатегории: дистанция и перспектива. **Дистанцията** показва отношението на повествователя към това, което разказва, и се подразделя на **диегезис и мимезис**. При първия вид, както е известно, разказвачът не крие следите от присъствието си. При мимезиса историята се предава пряко, сякаш се разказва от само себе си, без посредничеството на разказвач. **Перспективата** според Женет е гледната точка, която „ограничава" информацията. За разлика от Тодоров той предпочита термина *фокализация*, който според него е по-точен и избягва някои двусмислици. Женет взема като основа триполюсните класификации на Жан Пуйон и най-вече тази на То-

доров, който различава три вида гледни точки на разказвача (които нарича „аспекти"): *разказвач>персонаж,* т.е. разказвачът знае и казва повече от всеки един герой в повествованието; *разказвач=персонаж* – разказвачът разказва само това, което знае и героят, и третата разновидност е *разказвач <персонаж* – разказвачът разказва по-малко от това, което героят знае (Todorov 1966: 141–142). Класификацията на Женет също е триполюсна и според него съществуват следните видове повествование: с **нулева фокализация** (нефокусирано) – повествование, което се води от всезнаещ разказвач, който е извън действието; повествование **с вътрешна фокализация** – разказвачът приема гледната точка на някой от героите в повествованието, като тази гледна точка може да се променя; и третият вид повествование е с **външна фокализация** – разказвачът знае по-малко от героите и разказва историята като външен наблюдател, неутрално и обективно. Разбира се, фокализацията е променлива и в един и същ текст може да се редуват две или повече разновидности. Ако са налице две гледни точки, Женет говори за двойна фокализация, а когато те са повече – за полимодалност.

Колкото и да са аналогични позициите на Тодоров и Женет по въпроса за фокализацията, все пак между тях има и една съществена разлика, която се отнася до ролята на читателя в процеса на възприемане на информацията. Тодоров не се занимава толкова с описанието на самите видове „визия", а набляга преди всичко на категориите, които позволяват разграничаването на трите гледни точки. Първата категория засяга вида информация, която фокализацията носи, и се разделя на *обективна* и *субективна*. Информацията е обективна, когато „гледната точка" информира само за това, което се възприема, а субективна – когато е не само за това, което се възприема, а и за този, който го възприема (независимо дали повествованието е в първо или трето лице). Трябва да отбележим особеното внимание, с което Тодоров разсъждава върху категориите на „визията", разгледани през призмата на читателя – от информацията, съдържаща се в текста, се върви към неговата интерпретация; т.е. при Тодоров можем да говорим за известно прагматично измерение на „гледната точка" – даден факт се представя по определен начин, за да получи някаква интерпретация (Todorov 1973: 58). За разлика от него Женет изгражда типологията си върху „полето на познание" на разказвача; информацията на читателя е от второстепенно значение (Genette 1972: 213). Втората, много важна категория според Тодоров, се отнася до „количеството получена информация" или „нивото на осведоменост на читателя" – това, което той нарича „широта" и „дълбочина". Широтата се определя с опозицията *вътрешна–външна* фокализация на разказвача, който се „вмъква в съзнанието на персонажите". С други думи, душевният свят на героите може да бъде описан „отвътре" или „отвън" (Ducrot, Todorov 1972: 415). Що се отнася до дълбочината на познанието, тя зависи от това, дали разказвачът се ограничава в представянето на външното поведение, т.е. само наблюдава, или предава и мислите на персонажа (предполага се, че той е единственият, който ги познава), или пък ни (ние = читател) разказва събития, за които самият персонаж не знае нищо. Както уточнява

Тодоров, това е похват, който през XX в. се основава на функционирането на подсъзнанието (Todorov 1972: 415.). Трябва да отбележим обаче, че това представяне на дълбочината на информацията само по себе си е доста разнородно, защото, от една страна, зависи от връзката *повествовател–вътрешен свят на героя*, а от друга – от факта, дали читателят узнава повече за героите, отколкото те знаят за самите себе си, например за душевното им състояние, за значението на определени събития и т.н.

Във връзка именно с гледната точка някои наратолози, като Мике Бал и Пиер Виту, смятат, че теорията на Женет не държи сметка в достатъчна степен за комплексността на тази категория. М. Бал подчертава с право, че Женет изгражда класификацията си около две опозиции, които са от различен характер. Първата е между нефокусирано повествование и повествование с вътрешна фокализация и засяга субекта на фокализация, т.е. инстанцията, през чийто поглед са представени събитията. Втората е между повествования с вътрешна и външна фокализация и се основава на разликата между фокусираните обекти: при вътрешната фокализация фокализираният персонаж „гледа“, а при външната фокализация той е „гледан“ отвън (Bal 1977a: 28). Бал смята, че трябва да се анализира не само фокализаторът, т.е. субектът на наблюдението, през погледа на когото са представени събитията, но и фокализираният, т.е. обектът на наблюдение. Тя смята също, за разлика от Женет и Тодоров, че дистанцията не е функция на модуса, а на разказваческия глас (Bal 1977b). Няколко години по-късно Пиер Виту отново се връща към хипотезите на Мике Бал. Той обаче предпочита идеята за делегирането на центъра на фокализация, което показва как фокализаторът-субект може да прехвърли перцепцията на фокализирания обект или персонаж (Vitoux 1982). Така или иначе разработките на Бал и Виту са сериозен опит да внесат ред в класификацията на Женет, най-вече с разграничаването на фокализатор и фокализиран и с по-методичното изучаване на информацията, която тези две инстанции съдържат в себе си. Въпреки направените допълнения и уточнения обаче Бал и Виту не поставят под съмнение триполюсната класификация на Женет и Тодоров.

Последната категория (разбира се, не и по важност) от наратологичния анализ е **разказваческият глас**. Според Тодоров степента на присъствие на разказвача в даден текст може да варира много, но той обобщава следните два случая:

1) повествовател извън фикцията, който често е наричан „имплицитен автор“ (Todorov 1973: 65) и който може да бъде: всезнаещ и всевиждащ, и разказвач с ограничена компетентност и осведоменост. Тези две разновидности от своя страна са свързани с вътрешната и външната визия (Ducrot, Todorov 1972: 415).

2) повествовател, който е част от условния художествен свят на творбата. В този случай той може да бъде персонаж (разказ в първо лице) или да не е участник в описваните събития, а да присъства имплицитно (например писател, който пише книга); тук Тодоров дава класическия пример с *Жак Фа-*

талиста на Дидро. Разказвачът-персонаж от своя страна може да бъде главен герой в повествованието или само наблюдател (Todorov 1973: 65–66).

Цв. Тодоров смята обаче, че тези разказвачи не се срещат в чист вид, а на практика има смесване на различните типове. Тук трябва да подчертаем особената заслуга на Женет в уточняването на разказваческата инстанция и окончателното разграничаване на разказваческия глас от гледната точка, които някои автори преди него са отъждествявали. Той прави сериозен опит да създаде ясна и точна класификация: от една страна, статутът на разказваческия глас се определя от отношението *разказвач–фикция*, а от друга, от повествователното ниво, т.е. дали разказвачът разказва събитията директно (разказ на първо ниво), или самият той е обект на разказ на второ ниво, наричан от Женет „метаразказ" или „метатекст".

На базата на тези два критерия и техните комбинации Женет определя четири възможни статута на разказвача, които по своята същност не са много по-различни от тези на Тодоров:

1) **екстрадиегетичен/хетеродиегетичен** – разказвач на първо ниво, който разказва фикция, в която не присъства;

2) **екстрадиегетичен/хомодиегетичен** – разказвач на първо ниво, който разказва собствената си история;

3) **интрадиегетичен/хетеродиегетичен** – разказвач на второ ниво, който разказва събития, в които не присъства;

4) **интрадиегетичен/хомодиегетичен** – разказвач на второ ниво, който разказва собствената си история.

Последните две наратологични категории – *разказвачески глас* и *гледна точка*, както вече споменахме, са били обект на много изследвания и противоречия. Редица автори, за някои от които ще стане дума по-късно, са изразявали несъгласие с дадени постановките на Женет и Тодоров, критикували са ги и са въвели някои важни промени и допълнения, благодарение на които наратологията е вървяла напред, развивала се е и е излязла извън рамките на структурализма, за да се превърне в неизменна част от „теориите за текста".

4. Наратология и наративна семиотика

На базата на разделението между сюжет и фабула Женет говори за две наратологии: *тематична наратология*, която се занимава с анализа на фабулата или историята, т.е. означаемото, и *формална (модална) наратология*, която анализира текста като повествование, т.е. като начин на представяне на сюжета (Genette 1983: 12). Женет се занимава изключително с втория вид наратология; според него тя трябва да се ограничи в изучаването на наративните структури. Тук Цв. Тодоров се разграничава от него, той смята, че наратологията изучава типологичните особености на наратива (като има предвид не само повествователния текст, а всеки текст, разказващ някаква история, например кинотворбите) и изследва както действието, така и сис-

темата на персонажите (Todorov 1978: 77). На тази проблематика са посветени голяма част от статиите, включени в сборника *Поетика на прозата*. В *Граматика на разказа* (1968), а след това и в *Поетика* (1973) той разглежда интригата в повествователния текст и изработва следната схема:

устойчива ситуация → сила, която я нарушава → неустойчивост → действие на противоположна сила → възстановяване на равновесието (Тодоров 2004: 55).

С други думи, според Цветан Тодоров най-простата завършена интрига се състои в преминаването от едно състояние на равновесие в друго. Вследствие на това във всеки разказ има два типа епизоди: такива, които описват състоянието (равновесно или неравновесно), и такива, които описват преминаването от едно състояние в друго (Тодоров 2004). Тази структура на интригата, която Тодоров описва, има допирни точки с повествователната схема на Бремон, за която ще стане дума по-нататък.

В това кратко представяне на наратологичните концепции на Цветан Тодоров ни се иска да кажем няколко думи и за дефиницията му за наратива. В статията си „Двата принципа на наратива", включена в сборника *Жанровете на дискурса* (Todorov 1978), той го определя като „поредица от различни единици, свързани помежду си хронологически, а понякога и причинно-следствено" (Todorov 1978: 64). Една от основните връзки между елементите, изграждащи наративния текст, е традиционната двойка *причина–следствие,* от която произтича последователността на действията. Към нея Тодоров прибавя *трансформацията* и така извежда двата основни принципа на наратива (Todorov 1978: 68).

Малко по-нататък в същата статия той дефинира трите основни типа наративна организация: *митологически*, *гносеологически* (тези два типа са в опозиция) и *идеологически*. Като митологически Тодоров определя простите наративи, построени на базата на логиката в последователността и трансформация от типа *негативно–позитивно* (Todorov 1978: 74). Към втория тип организация причислява наративите, в които самото действие не е толкова важно, по-голяма е ролята на читателското възприемане на събитието и степента на информираността му за него. Този вид може да се дефинира и като трансформация *незнание–знание*. Третият тип наративна организация, която не се противопоставя на другите две, е идеологическата. При нея „абстрактно правило или идея са в основата на различните перипетии", а действията са свързани чрез някаква абстрактна формула (предложение за помощ, отказ и т.н.) (Todorov 1978: 74).

В този ред на мисли за границите на наратологичното изследване бихме искали да споменем мнението на още един виден специалист в тази област – Жан-Мишел Адам, който смята, че наратологията води началото си от руския формализъм и най-вече от Проп. Той я дефинира като част от семиологията, която се опитва да анализира вътрешната организация на някои видове текстове (Adam 1984: 4). В тази връзка учените говорят за

наративна семиотика (тя се доближава до тематичната наратология на Женет), чийто обект на изследване е *означаемото* или *историята,* ако използваме собствените му термини. Смята се, че наративната семиотика започва от Проп и се занимава с проблемите на персонажа, повествователната схема и видовете действия в текста, както и техните комбинации. Във Франция този вид наратология започва с Барт, Тодоров и Бремон, но най-пълно се разработва от Греймас. Ще се спрем накратко на наративните модели на последните двама учени.

Тръгвайки от изследванията на Проп, който свежда руската народна приказка до 7 сфери на действие и 31 функции, Клод Бремон в *Логиката на разказа* (Bremond 1973) изработва модел за структурата на повествователния текст, която е валидна за всички наративи. Ето кои са основните моменти в повествователната схема на Бремон:

начална позиция → преобразуваща сила → действие → уравновесяваща сила → финална ситуация.

Ако се върнем към гореспоменатата схема на Тодоров, ще видим, че макар и с различни наименования основните позиции в двата модела са твърде аналогични.

Греймас в своята *Структурна семантика* (Greimas 1966) се базира на модела на Проп и на Сурио за драматичните функции, но стига до още по-голяма абстракция и опростеност. Той се отказва от термина *персонаж* и въвежда понятието *актант* (действаща фигура), което според него е по-подходящо, защото не е задължително актантът да е винаги човешко същество и отделна личност – той може да бъде колективен образ, животно или абстрактно понятие (любов, чест и т.н.). Греймас свежда действащите фигури до 6 актанта, разделени в три двойки, които оформят известната, широко използвана и днес, **актантна схема,** която обхваща различните сфери на действие:

субект–обект
отправител–получател
помагач–опонент (Greimas 1966: 180)

Двойката *отправител–получател* се разполага по оста на комуникацията (l'axe de la communication). През по-голямата част от времето отправителят е този, който натоварва субекта (героя) да търси даден обект, предназначен за съответния получател.

На ролите на *субекта* и *обекта* отговаря оста на търсенето или желанието (l'axe de la quête ou du vouloir). Повествователната динамика се поражда от наличието на някаква липса и желанието на героя да намери обект (конкретен или абстрактен) с определена стойност.

Двойката *помагач–опонент* се разполага по оста на борбата или силата (l'axe de la lutte ou du pouvoir). Функцията на помагача е да помага на субекта в търсенето на обекта, докато опонентът трябва да пречи в реализирането на това желание.

Актантната схема на Греймас позволява един и същ актант да изпълнява различни роли в повествованието и обратно – няколко героя да имат ролята на един и същ актант. Възможно е също един герой да сменя актантната си роля особено когато става дума за сложни наративни структури и многопластова фабула.

В последните години литературната семиотика постепенно изработва нова формулировка на актантния модел. Редица изследователи смятат, че моделът на Греймас е твърде силно „вкоренен" в света на етнолитературата и не може напълно да отговори на схемата на модерния роман. Затова те търсят още по-опростен, по-абстрактен и валиден за всички текстове модел, сведен до три функции:

– *субект–отправител* (във връзка със субекта–получател)

– *обект* (посредник между отправителя и субекта) (Bertrand 2000: 182).

Като противовес на този модел, изграден около субекта, се явява антисубектът, който се противопоставя на субекта. Както става ясно, от модела на Греймас са отпаднали актантите *помагач* и *опонент*, но техните роли не са изчезнали. Помагачът е част от сферата на отправителя, а опонентът е интегриран в сферата на антисубекта. Чрез въвеждането на тези сфери според Дени Бертран чувствително се променя представянето на опредметения свят в повествованието, като се разкрива скритата полемична структура на всяко повествователно действие и остава „отворена" възможността за преминаване от едната крайност в другата – конфликтът преминава в договор и обратно (Bertrand 2000: 182).

5. Наратологията: елементи на еволюция

Нека да се върнем към еволюцията на наратологията като наративна поетика – термин, с който учените назовават тази част от поетиката, която в духа на Женет запазва ориентация към анализа на наративните структури.

Сериозен опит да прецизира и усъвършенства някои от понятията на наратологията и да излезе от чистата иманентност прави Жаап Линтвелт в изследването си *Опит за типология на наративните текстове* (Lintvelt 1981), като се основава на най-новите изследвания за времето си в областта на текстовата лингвистика и наративната семиотика. Той разширява разбирането на Женет и Тодоров за наратологията, като обръща внимание на значението на социокултурния контекст, в който дадена творба е създадена; елемент, който намираме за естествен в еволюцията на наратологията, тъй като, без да ги привилегироваме в никакъв случай, трябва все пак да държим сметка за външните фактори и обстоятелства около създаването на едно литературно произведение. Всеки художествен текст се вписва в определена епоха, която има своите културни и идеологически стойности, които независимо от личната ни оценка понякога са много важни за разбирането му.

Ето как самият Линтвелт дефинира предмета на своето изследване:

> Най-често акцентувам върху инстанциите на фикцията, представени в творбата: повествовател, действащи лица и имплицитен читател. Опитах се също да направя връзка между абстрактните и конкретните субекти на изказването, от една страна, за да ситуирам наратологията в по-широка теоретична рамка, и от друга, за да изляза извън чистия анализ на повествователните техники, като взема предвид и вложения в творбата идеологически смисъл, социокултурния контекст на нейното създаване и рецепцията от страна на читателя.
>
> (Lintvelt 198: 33)

В изследването си Линтвелт концентрира вниманието си върху повествователния акт (la narration), в който включва двойката *повествовател–имплицитен читател*, както и отношението *повествование–сюжет–действащи лица*, които той нарича *актьори*. Цялата му типология се основава на опозицията *разказвач–актьор*. Тази дихотомия определя според него и двете основни наративни форми: *хетеродиегетично повествование*, дефинирано по Женет – когато разказвачът не е действащо лице, и *хомодиегетично повествование*, при чиято дефиниция концепцията на Линтвелт се различава от тази на Женет. Според Линтвелт в този вид повествование персонажът изпълнява двойна функция: 1) на разказвач, от чието име се води повествованието, и 2) на актьор – действащо лице във фикцията, т.е. повествователят е едновременно и субект, и обект на изказването (Lintvelt 1981: 38).

Чрез опозицията *разказвач–актьор* Линтвелт въвежда и дефинира едно ново понятие, отнасящо се до читателя – *център на ориентация*. В хетеродиегетичното повествование той различава три наративни типа:

1. когато центърът на ориентация е в самия разказвач, който организира повествованието и „води" читателя във фикционалния художествен свят на творбата;

2. центърът на ориентация не е разказвачът, а действащото лице, т.е. актьорът;

3. центърът на ориентация не е нито разказвачът, нито актьорът. В този случай повествованието е представено обективно, като регистриране на факти.

При хомодиегетичното повествование имаме само първи и втори вид център на ориентация (Lintvelt 1981: 38). Голямата разлика с постановките на Женет (което пък го доближава до схващането на Тодоров) е именно ролята на имагинерната позиция на читателя във фикционалния свят, която се разполага на три нива – перцептивно, времево и пространствено. Тези нива, приложени към петте наративни типа, определят основните им характеристики.

И така Линтвелт е един от първите, който изразява идеята, че наратологията може да търси връзка и с други науки, интересуващи се от литературния текст, и най-вече със социокритиката и рецептивната естетика. Днес за всички е ясно, че наратологичният анализ е отворен към взаимодействие

с всеки друг анализаторски подход. Макар и възникнала под влияние на структурализма, наратологията преодолява неговите ограничения и днес е от най-използваните методологии във Франция (а и не само там) за изследване на повествователния текст, но във все по-тясна връзка с другите науки, разглеждащи текста.

В края на 80-те и началото на 90-те години на XX в. се засилва тенденцията на наратологията да задълбочава връзката си с лингвистиката, за да намери теоретично обяснение на някои явления и да преодолее интуитивния характер на някои от съществуващите постановки. Освалд Дюкро започва една своя статия със следния въпрос: „Нужна ли е лингвистиката на анализа на литературния текст? А текстовият анализ може ли да бъде полезен за лингвистиката?“ И сам дава отговора:

> Допирна точка на събраните в тази книга изследвания е отговорът с „да“ и на двата въпроса и най-вече фактът, че двете „да“ са тясно свързани: лингвистиката, която може да е полезна при анализа на литературния текст, е единствено тази, за която този вид анализ също е необходим.
>
> (Ducrot et al. 1980: 7)

Ние също сме убедени в големите възможности, които лингвистиката може да предложи на наратологичното изследване. Видни специалисти в тази област, като Доминик Менгьоно и Рене Ривара, намират за странно, че лингвистиката досега е повлияла твърде малко върху наратологичния подход – с изключение на няколко понятия наратологията не е взела почти нищо от методологията и терминологията на структуралистичната лингвистика. С това например Ривара обяснява факта, че в *Дискурсът на повествователния текст* Женет директно или имплицитно изразява схващането, че граматичните явления са второстепенни (Rivara 2000: 12). Според Менгьоно именно търсенето на повече близост с езикознанието може да открие нови хоризонти за интерпретацията и така тя няма да се опира единствено на интуицията – факт, който според нас може много да обогати възможностите за изучаване на литературния дискурс. Във Франция, след Бенвенист, една от основните лингвистични опозиции, която открива нов поглед към езика, показвайки, че той не е просто сбор от думи, е двойката *изказване–изказ* (énonciation ® énoncé). През последните години стремежът на специалистите е да приложат тази опозиция и към литературния текст, т.е. да го разглеждат също като „акт на изказване“, но разбира се, доста по-специфичен, и за тази цел те въвеждат термина „литературно (или художествено) изказване“ (énonciation littéraire) (Maingueneau 2000: 2).

В нашия стремеж, макар и накратко, да представим еволюцията на наратологията бихме искали да се спрем на двама автори – Ален Рабател и Рене Ривара, чиито изследвания днес наблягат особено много на връзката на наратологията с най-благодатната езиковедска дисциплина, изучаваща текста в светлината на прагматиката, а именно теорията на изказването (théorie de l'énonciation).

А. Рабател стига до много сериозни нововъведения в изследването на наратологичните категории и най-вече на гледната точка – основната област, в която са научните му разработки. Рабател предпочита термина „гледна точка", а не „фокализация" и се обявява против традиционната триполюсна класификация, наследена от Женет и Тодоров. Той смята, че класификацията и самото разбиране на понятието „фокализация" не се базират достатъчно на лингвистиката на текста и не са подплатени теоретически, а метафоричността при изучаването на някои наратологични проблеми (вкл. гледната точка) идва именно от липсата на езиковедско обяснение (Rabatel 1997: 11). Основното в тезата на Рабател е поставянето на наратологичната проблематика на строга лингвистична основа чрез въвеждане на понятията: 1. „субект на гледната точка", който присъства в текста чрез перцепцията, мислите и оценъчната позиция на разказвача, и 2. „лингвистично изразяване на възприятията и възпроизведените мисли". Той дефинира гледната точка като „лингвистично маркирани в текста възприятия" (Rabatel 2004). Рабател изоставя триполюсната класификация, защото според него само два субекта са в основата на наративния акт – повествовател и персонаж, и за тази цел в един текст трябва да се изследват лингвистичните прояви на тези две гледни точки. Самият субект на гледната точка трябва да бъде анализируем, а не да отговаря на неясни въпроси от типа на „Кой вижда?" и „Кой знае?", присъщи за традиционната наратология. Формалните и семантичните маркери на „носителя" на гледната точка трябва да могат да се анализират в рамките на „повествователно изказване" (énonciation narrative) (Rabatel 1997: 279). Според Рабател няма нито личност, нито камера, която „наблюдава", а има само съществителни имена, местоимения, времена, пространствено-времеви ориентири, непряка реч и т.н. С други думи, необходимо е да се приведе в действие цяла номенклатура от граматически категории, чрез които да се „открие" този, който говори или действа (персонажът), който обаче невинаги е възприемащият – субектът на гледната точка. Той от своя страна може да е различен от разказвача, който пък не трябва да се идентифицира с автора (Rabatel 1997). Рабател смята, че при определянето на тази инстанция Тодоров, Женет и другите след тях са давали „предимство на погледа" въпреки твърденията, че гледната точка не се ограничава само до зрителните възприятия. За разлика от всички тях той смята, че при определяне на субекта на гледната точка трябва да се дава предимство на „лингвистично маркираната в текста перцепция", а субектът е изразен текстово именно чрез определители, изразяващи дейност, която изгражда субективността на самата инстанция и е свързана с перцепцията, познанието и оценъчната позиция (Rabatel 1997: 280). Представянето на фокализирания заедно с формалните и семантичните индикатори доказват съществуването само на две гледни точки – на персонажа и на повествователя, т.е. външна и вътрешна фокализация няма; тези две визии могат да бъдат присъщи както за персонажа-фокализатор, така и за разказвача-фокализатор (Rabatel 1997: 15).

Според Рабател не съществува и т.нар. „нулева фокализация" или нефокусирано повествование. Дори когато имаме анонимен разказвач, неговото „присъствие" също е детерминирано от възприятия, мисли, оценки, за които той е отговорен. Той също може да има спрямо обектите във фикцията вътрешна или външна гледна точка. Рабател смята все пак, че в случая не е много подходящо да говорим за вътрешна и външна гледна точка (защото няма друг субект освен персонажа и разказвача), по-скоро би трябвало да говорим за възприемане „отвън" или „отвътре" на елементите на фикцията (Rabatel 1997: 298). На базата на всички тези научни постановки и за да подчертае тясната връзка на теорията на изказването с наратологичната проблематика, Рабател смята, че е по-уместно на настоящия етап да се говори за нова разновидност на наратологията – **наратология на изказа** (narratologie énonciative) (Rabatel 2003).

Същия термин използва и Рене Ривара. Неговият труд е озаглавен *Езикът на текста. Увод в наратологията на изказа* (Rivara 2000). Така през последните години се появява този нов термин, който акцентува върху най-новите постижения в областта на лингвистиката и тяхното все по-широко приложение в науките, занимаващи се с литературния текст, и в частност – в наратологията.

Според Ривара наратологията не е само дисциплина, занимаваща се с граматическите структури в текста, тя е жива и развиваща се наука, която, от една страна, е свързана с развитието на литературната теория, а от друга – с еволюцията на езикознанието. И тъй като лингвистиката след структуралистичния си период е направила голям скок в развитието си, наратологията също трябва да държи сметка за новите концепции и най-вече за теорията на изказването, която ѝ е „изключително необходима" (Rivara 2000: 20). Ривара смята, че с изключение на категорията „време", която се отнася до отношението *сюжет–фабула* и която той разглежда по Женет, останалите наратологични категории – *модус*, *разказвач*, *гледна точка*, могат да бъдат дефинирани точно само чрез анализ на самия акт на изказването.

Основната теза в неговото изследване е, че всеки наративен текст е езиков комуникативен акт, който има двойствен характер: от една страна, се предлага като текст с всички присъщи граматически и лексикални особености, а от друга, е резултат от акта на разказване (la narration), който от своя страна може да бъде представен именно чрез споменатите граматически и лексикални категории. Ривара твърди, че наратологията на изказа е нещо повече от методология за формален анализ на литературния текст; тя си поставя по-амбициозна цел – да създаде „теория на фикцията" (Rivara 2000: 20). Той мисли, че именно теорията на изказването може да уточни някои наратологични понятия, защото актът на разказване (narration) е вид изказване, и макар по-особено, то трябва да бъде разглеждано като такова. Голямата заслуга на Ривара е, че прави това на практика, изяснявайки същността на някои категории като „гледна точка" и нейната връзка със субекта на изказването (énonciateur), модалността на вътрешния монолог, статута на т.нар. *анонимен разказвач* и на фикцията (Rivara 2000: 312).

Изследването на Ривара може би в най-голяма степен се опитва да приложи към наратологичната проблематика най-модерните схващания на теорията на изказването, за да обясни по-добре механизмите на литературния анализ.

В България по проблемите на наратологията в областта на френската литература са работили Христо Тодоров и Красимир Манчев. За съжаление в рамките на това изложение не можем да се спрем подробно на техните разработки, които са изключително интересни и оригинални. Бихме искали само да спомена, че тези двама учени за разлика от Тодоров, Женет, Бремон и Греймас тръгват от друга теоретична основа – психомеханиката на Гюстав Гийом, според която понятийната система на езика се основава на идеогенезиса, т.е. прогресивното разграничаване на субекта и обекта, което преминава през пет етапа, на всеки от които отговаря определена глаголна идея: идеята за съществуване, модалните идеи, идеята за притежание, перцептивните и интелективните идеи и идеята за действие. Хр. Тодоров и Кр. Манчев разглеждат всички проблеми, отнасящи се до повествователния текст, и за разлика от френските изследователи не правят разлика между сюжет и фабула. Те се занимават както със структурата на повествованието, така и с действието и персонажите, което е напълно логично, защото наративният текст е съвкупност от форма и съдържание и е съвсем естествено те да бъдат изучавани от една и съща наука. Когато говорим за теоретичните постановки на Хр. Тодоров, се налага известна аналогия между концепцията му за гледната точка и позицията на А. Рабател. Според Хр. Тодоров гледната точка е също чисто лингвистична категория и включва две подкатегории: модална и трансмодална, която от своя страна бива перцептивна и когнитивна (Todorov 1987: 124). Прилика може да се търси именно между перцептивната гледна точка на Хр. Тодоров и идеята на Рабател. Тезата на Хр. Тодоров е, че перцептивна гледна точка има тогава, когато фикционалният свят получава някаква форма благодарение на възприемащия субект, който е и център на повествованието. С други думи, перцептивната гледна точка е особен вид наративна перспектива, която е резултат от имплицитното присъствие на перцептивни глаголи в текста. Както става ясно, и за Рабател, и за Хр. Тодоров от първостепенно значение е перцепцията, само че според Рабател, както видяхме, в основата на гледната точка не са перцептивните глаголи, а възприятията и мислите, чиито лингвистични маркери в текста трябва да се анализират.

В заключение на това кратко теоретично изложение можем да кажем, че за около 30 години наратологията е извървяла дълъг път на развитие, на уточняване на предмета на своя интерес и на терминологията си. Докато през 60-те и 70-те години на XX в. тя се развива на базата на наративната семантика и синтаксис и основно може да бъде характеризирана като теория на повествованието, чийто акцент са обективните особености на текста, а специалистите се занимават предимно със създаването на различни „граматики“ на текста, днес нещата изглеждат по друг начин. Наред с всички изброени проблеми, които продължават да занимават наратолозите, на нас-

тоящия етап все повече се наблюдават предпочитания към въпросите на интерпретацията, все повече започва да се обръща внимание на контекста на ролята на читателя, наблюдават се тенденции текстовете да се разглеждат в една „синтетична и интегративна перспектива“ (Pier 2003); все повече се засилва интересът на наратолозите към особеностите на формата и произтичащите от това ефекти на нивото на конкретния и строго индивидуален текст.

Както е известно, основната „триада“ на всяко литературно произведение е **автор–текст–рецепция**, като през различните периоди критиката е привилегировала един от трите елемента: биографичната критика дава предимство на *автора*; през 60-те и 70-те години структурализмът игнорира автора за сметка на *текста*; през 80-те години рецептивната естетика привилегирова *читателя* и му отрежда ролята на „съавтор“ на смисъла на текста. Днес за всички е ясна ролята на всеки един от тези три елемента и привилегироването на един от тях би означавало връщане назад.

Дълбоко сме убедени, че познаването и използването на различни методологии и анализаторски подходи е много важно, защото помага да се търси така изплъзващото се равновесие между интуитивното отношение към литературния текст и обективността на рационалния анализ. Така или иначе според нас това е област, в която предстои още много сериозна работа.

ЛИТЕРАТУРА

Тодоров 2003 — Тодоров, Цветан. Дълг и наслада. С., ЛИК, 2003.

Тодоров 2004 — Тодоров, Цветан. Поетика на прозата. С., ЛИК, 2004.

Adam1984 — Adam, Jean-Michel. Le Réci. Paris, PUF, 1984.

Bal 1977a — Bal, Mieke. Narration et fiction. Pour une théorie des instances du récit. – Poétique, № 29, 1977, 107–127.

Bal 1977b — Bal, Mieke. Narratologie. Paris, Klincksiek, 1977.

Barthes 1966 — Barthes, Roland. Introduction à l'analyse structurale des récits. – Communications, № 8, 1966, 1–27.

Bertrand 2000 — Bertrand, Denis. Précis de sémiotique littéraire. Paris, Nathan HER, 2000.

Bremond 1973 — Bremond, Claude. Logique du récit. Paris, Seuil, 1973.

Cohn 2002 — Cohn, Dorrit. Le renouveau de la narratologie. – In: Vox Poetica Lettres&Sciences humaines, 2002. http://www.vox-poetica.org/entretiens/cohn.htm

Ducrot 1980 — Analyse de textes et linguistique de l'énonciation. Ed. O. Ducrot. Les mots du discours. Paris, Ed. de Minuit, 1980.

Ducrot, Todorov 1972 — Ducrot, O., T. Todorov. Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. Paris, Seuil, 1972.

Genette 1972 — Genette, Gérard. Figures II. Paris, Seuil, 1972.

Genette 1983	G e n e t t e, Gérard. Nouveau discours du réci. Paris, Seuil, 1983.
Greimas 1966	G r e i m a s, Algirdas Julien. Sémantique structurale. Paris, Larousse, 1966.
Lintvelt 1981	L i n t v e l t, Jaap. Essai de typologie narrative. Paris, J. Corti, 1981.
Maingueneau 2000	M a i n g u e n e a u, Dominique. Eléments de linguistique pour le texte littéraire. Paris, Nathan université, 2000.
Mathieu-Colas 1986	M a t h i e u-C o l a s, Michel. Frontières de la narratologie. – Poétique, № 65, 1986 91–110.
Pier 2003	P i e r, John. Pour une narratologie intertextuelle. – Vox Poetica Lettres&Sciences humaines, 2003. http://www.vox-poetica.org/t/lna/pier.htm
Rabatel 2004	R a b a t e l, Alain. Quand voir c'est (faire) penser. Motivation des chaînes anaphoriques et point de vue. – Cahier de narratologie, № 11, Janvier 2004. http://revel.unice.fr/cnarra/document.htm
Rabatel 2003	R a b a t e l, Alain. Pour une narratologie énonciative ou pour une approche énonciative de la narration. – Vox Poetica Lettres& Sciences humaines, 2003. http://www.vox-poetica.org/t/lna/rabatel.htm
Rabatel 1997	R a b a t e l, Alain. Une histoire du point de vue. – In: Publication de l'Université de Metz, 1997.
Rivara 2000	R i v a r a, René. La langue du récit. Introduction à la narratologie énonciative. Paris, l'Harmattan, 2000.
Todorov 2002	T o d o r o v, Tzvetan. L'invention de l'individu. – Magazine littéraire, 2002.
Todorov 1987	T o d o r o v, Christo. Etudes d'histoire de la littérature française (18–20 s.). Ed. de l'Université de Sofia, 1987.
Todorov 1978	T o d o r o v, Tzvetan. Les genres du discour. Paris, Seuil, 1978.
Todorov 1973	T o d o r o v, Tzvetan. Poétique. Paris, Seuil, 1973.
Todorov 1969	T o d o r o v, Tzvetan. Grammaire du Décaméron. Mouton, La Haye, 1969.
Todorov 1966	T o d o r o v, Tzvetan. Les catégories du récit littéraire. – Communications, № 8, 1966, Seuil.
Vitoux 1982	V i t o u x, Pierre. Le jeu de la focalisation. – Poétique, № 51, 1982, 359–368.

КОГАТО АВТОРЪТ АНАЛИЗИРА, РАЗКАЗВАЙКИ

Магдалена Костадинова

„...разказ, наситен с разсъждения и човешка мъдрост, а не философски труд или политически трактат, чиито тези лесно могат да се резюмират."

Пренасям тези думи на Цветан Тодоров, казани по друг повод, върху книгите му *Завладяването на Америка*, *На предела*, *На чужда земя* и те съвсем точно ги определят. Това са, при цялата им нестандартност, най-вече повествователни текстове и изследването им в тази насока е изключително благодатно. То е и предизвикателство, защото коментаторите им отбягват да говорят за особеностите на изказа, колебаят се между научен, публицистичен и художествен текст, между разказ и изследване. Колебае се донякъде и създателят им. Книгите на Тодоров бихме могли да причислим към онези редки случаи, при които авторът рефлектира върху творбите си и се превръща в свой собствен читател. И да се отиде в определяне на спецификата им по-надалеч и по-надълбоко от ерудит като Тодоров, е почти невъзможно.

Освен социологическите, политологическите, нравствените и т. нар. аспекти на своите книги той е коментирал и повествователния. В първите страници от *Завладяването на Америка*, уговаряйки темата, авторът обявява и жанра: „Реших да разкажа история. Тя стои по-близко до мита, отколкото до аргументацията..." В *На предела* в началото на епилога е обяснил, че донякъде непреднамерено е реализирал троен сюжет: концентрационните лагери, т.е. историята, своята собствена личност, видяна като част от времето, за което говори, и нравствената тема. Започва с „пролог", завършва с „епилог", а вътре са многото разкази – много като брой и като нива на разказване. При това съпътствани често с професионални оценки за самото разказване.

Повествователната ситуация на границата XX–XXI в. е твърде добре проучена – до голяма степен с личните заслуги на Цветан Тодоров и на неговото литературоведско обкръжение. Коментирани са деструкцията на класическия той-разказ, девалвацията на фикцията, „смъртта" на автора, тягата към фрагмента. Очевидни за специалистите са и двете посоки, по които тръгва художествената проза, като се отказва от традиционния фик-

ционален разказ: първата – на откровено измисляне (пълно оголване на фикцията) в гротесковите изображения и фантастиката, и втората – на плътно приближаване до реалиите, стигащо до документалистика.

С книгите, които споменах, и най-вече с *На предела*, Тодоров дава и други перспективи на модерното повествование. Той засилва аналитичния момент в текстовете. Макар в тези книги документите да изобилстват, доминират не те, а авторовият коментар. Така текстът е силно приближен до научното изследване, но пък му липсва задължителната за науката безпристрастност. Твърде открито авторът заявява за себе си, като непрекъснато проблематизира описваните ситуации. Ако приемем разделението повествование/дискурс на Жерар Женет, ще бъдем силно разколебани кой от двата термина е по-подходящ за тези книги. Самият Тодоров предпочита да говори за два типа дискурс – повествователен и систематичен, които могат да бъдат съвместени. И в класическото повествование някои неща са „разказани", а други са директно „казани"; има съставки, които разгръщат действия, и такива, които само информират. В по-други количествени и функционални връзки обаче са тези компоненти при текстови построения като *Завладяването на Америка*, *На предела* и *На чужда земя*. Те допускат различни интерпретации, но има рецептивни нагласи и нива на прочита, при които са повествования.

За Женет повествованието е „единственият изобразителен модус на литературата" (Женет 2001: 157), белязан от употребата изключително на трето лице и формите за минало време. А дискурсът поема „цялата огромна област на прякото изказване" в първо лице – от лириката през сатирата и до дидактиката във всичките ѝ прояви. Знае се, че доминирана ту от литературоведска, ту от езиковедска аргументация и с някои терминологични различия, тази теза е основна за наратологията. Границите на повествованието са ясно очертани, но могат да бъдат и прекрачвани. Субективизмът на дискурса успешно обслужва и науката – особено такива хуманитарни области като философия и история. Тъкмо защото е „най-естественият" модус на езика, дискурсът включва различни форми на говорене. Той може и да разказва, без да престане да бъде дискурс. Изобщо – казва иронично Женет – той „няма защо да трепери за чистотата си". Макар да оставя говоренето в първо лице отвъд границите на повествованието, Женет вижда все по-силното разколебаване на тези граници и това, че те са „непоносими за най-ясно и строго мислещите писатели" (Женет 2001: 167).

Тръгвайки от сходни разсъждения, Тодоров оценява своята „разнопосочност" като използване на различни подходи към един и същ предмет – към човека в неговия индивидуален и социален живот. Неговата собствена формула е: „...да се мисли и анализира, разказвайки." В първите страници от *Завладяването на Америка* той обяснява, че подходът, който е избрал, не е много по-различен от този на романиста. Същевременно в книгите му са използвани и основните правила за научна работа: уговаряне предмета на изследване, методиката, доказателствения материал. В *Завладяването*

на Америка и *На предела* малките разкази, съдържащи се в писмата на Колумб и Кортес, тези на концлагеристите, а също и собствените му автобиографични разкази, могат да се осмислят като обслужващи научното дирене. Големите разкази обаче, които звучат в тези книги – „за това как Азът открива другия", за вечното лутане на Човечеството между добро и зло, за съдбата на военното поколение – големите разкази са прекалено субективни и пристрастни, за да бъдат уподобени на наука. Получил се е своеобразен синкретичен текст, който постига равновесие между повествователното и дискурсивното и напомня за древни и по-нови реторични техники; за случаите, когато „повествователен и систематичен дискурс взаимно се допълват" (Тодоров 1992: 242). Тази тенденция, макар да не се е доразгърнала още, е в полезрението на литературоведи и философи през целия XX в. В 1933 г. Херман Брох обяснява как репортажът се опитва да скъса с „романтичната аранжировка" на фабулната литература и се насочва към идеал, който „изравнява научния и литературния образ на света" (Брох 1984: 129). Барт говори патетично за текст, който дава надежда за постижимостта на такова мегаравнище на словесността, където човекът на изкуството и мислителят могат, обединени, да постигнат „единната цел на духа". Пак той изследва условията, които заличават разликите между писател и критик и ги насочват към „една и съща единствена истина, която е обща за всяка реч" (Барт 1991: 305). След като цитира Хабермас, за когото перспективата е в „едно общо текстово събитие, управлявано по еднакъв начин от мислители и поети", Яус предлага радикална промяна в конвенцията за литература – „фикционалността днес да бъде разбирана вече не като миметично, а като конструктивно умение" (Яус 1998: 439). За всички, които виждат бъдещето на литературата по този начин, е ясно, че идеята не е чак толкова нова, но XXI в. ще трябва да я реализира по своему и най-вероятно като доминираща. В контекста на този диалог Тодоров определя спецификата на своите книги доста по-сдържано и скромно – „по-скоро повествование, отколкото концептуален анализ" (Тодоров 1994: 286).

Един от белезите, и може би най важният, с които тези творби принадлежат на модерното повествование, е позицията на автора. Това че е позиция, различна от тази на научния работник, е лесно да се докаже. Ученият е авторитарен. Дори ако допуска съмнения в тезата си, той ги преодолява и постига някаква крайна истина. Добре познат ни е литературоведът Тодоров и е очевидно, че тук, в коментираните книги, той е друг тип автор. *Завладяването на Америка* и *На предела* са трудни, „маркирани" текстове, но няма съмнение, че създателят им е по-скоро творчески субект, отколкото изследовател. Поради морализаторския привкус на изводите и дидактическите забежки тук-там някои може би ще видят прилика с нравоучителната проза на Просвещението. Но аналогията би била много повърхностна и измамна. Литературата на Просвещението и тази на постмодернизма се развиват в съвсем различен историко-културен контекст и са несравними по идеологическия си патос. Тогава, в XVIII в., словото подтиква човека да се упова-

ва на собствения си разум, дава му недостигащите знания, за да го тласне към социален прогрес. Сега проблемът е друг:

> Във времето на информационните „магистрали" не е въпрос как да получиш повече информация, а как да съхраниш по-малко, с други думи как да избираш. Безкрайната информация е равносилна на липсата на информация.
>
> (Тодоров 1998: 166)

Интелигентен, всестранно информиран е днес потребителят на литературните четива и съвсем друго е отношението на творческия субект към него. Той не си позволява да го игнорира или подценява. Когато все пак оприличаването се прави, то се крепи най-вече на опозицията срещу „тихия автор" от класическото обективно повествование. Но „тихият автор" – анонимен, безтелесен, абстрактен, потънал зад нещата, които представя, с претенции за „всезнаещ" и разчитащ на илюзията за достоверност – е напълно неуместен за модерната съвременност. На границата XX–XXI в. такава позиция е не само губеща; тя е невъзможна – заради всеобщата грамотност, заливащите ни отвсякъде информации и всеобщия скепсис. Двадесет век няма високо мнение за възможностите на отделната личност: може да се създаде образ, но той е един от многото; може да се изведе теза, но тя не е единствена.

В невъзможността да строи чисти повествования, в колебанието между повествование и дискурс и при опасността повествованието да бъде погълнато от дискурса днешната литература се връща към използвани в миналото стратегии на авторова откритост и ги актуализира. Това, че „част от модерната литература показва тенденция към отказ от изобразителност" (Тодоров 2000: 128), че в постмодернистката визия се олитературяват ред науки, и най-вече философията и историята, е качествено нова ситуация. Тя принципно променя статута на автора. От скриването „зад кулисите" в търсещия максимална обективност „сценичен" роман на реализма, през потъването в подсъзнателното и „автоматичното" писане при антилитературата и до свеждането му към „колективен човек", чиято функция е просто да прояви архетипа – т.е. в един процес, който тече през целия XX в. – творческата личност минава през разни степени и форми на игнориране. Логично е да се очаква реакция, обратни тенденции и процеси на реабилитация. Ясно е също, че не може да има връщане към нито една от старите роли. Доколкото разказването е същностно за литературата, писателят не може да се откаже от разказа; но не може и да разчита само на него. Тенденцията към един нов тип литературно текстостроене, което обединява (примирява!) наратив, коментар и доказателствен материал, е очевидна. Тодоров не просто предугажда тази мощна тенденция в съвременната литература, но и успешно демонстрира действия ѝ потенциал – да информира, да постига наслада и поука от малкия разказ, да надгражда над казаното и развива креативността на читателя, да подтиква към социална активност и т.н.

Описаният текстови модел е донякъде ревалоризация на литературата тип „exemplum“ (вж. Щирле и др.). С тази разлика, че сега разказът-пример (най-често документален текст) е подложен на силен интерпретативен натиск. И целта не е толкова да се наложи теза (с директна поука или с авторитета на сакралното слово), а да се постигне разбиране. А разбирането, знае се, е опосредствано от обяснителни процедури. В тези текстове наративът е аргумент към теза. При Тодоров, подкрепени с примери – процесите „Кравченко“ и „Русе“, случаят „Тувие“, аферата „Рушди“ – са тезите в автобиографичната книга *На чужда земя*. Ситуацията около Салман Рушди и неговите „Сатанински строфи“ е „exemplum“ – пример, който трябва да онагледи дилемата свобода и отговорност – свободата като безспорно право на твореца, но и обвързана с отговорност за всяко публично слово. Случаят Рушди е повод за пространен анализ, в който се пресрещат високи идеи за човека и изкуството с разказ за конкретни социални сблъсъци и пролята кръв. Тук, а още повече в другите две книги, авторът влиза в ролята на коментатор – привежда различни доводи, съпоставя мнения, предлага отговор. И най-важното – поема открито отговорността за собствената си теза, отчитайки и реакциите на един всестранно информиран, интелигентен читател.

Може би най-вече модерната документалистика такава, каквато се развива тя от няколко десетилетия насам, т.е. документалистиката като жанропораждащ стил, утвърди за съвременната литература статута на равнопоставеност между автор и реципиент. В текстовете с дословно цитирани документи авторът не създава фактите, а само ги коментира. Не налага, а само предлага гледища, без да изключва и други, също толкова основателни мнения. Ранната литературна документалистика на XX в., някъде около средата на века, амбицирана да покаже художествения потенциал на дословно цитирания документ, често се увлича по чисто монтажни построения, по текстове, правени на принципа „нито дума от автора“, само документи. Но с течение на времето вероятно и други като Тодоров почват да мислят, че „фактите сами по себе си не произвеждат поуките, техният смисъл не е прозрачен; именно затова човекът на изкуството, който им придава някакъв смисъл, е отговорен за внушенията, съдържащи се в творбата“ (Тодоров 1994: 276).

Документите особено когато са автентични (защото могат да бъдат и фиктивни), допускат разночетения и карат автора да се съобрази с допустимите чужди мнения, да „проиграе“ много от възможните интерпретации. Така той е коректен към адресата, а „застрахова“ и своята теза – като издържала на всички колебания и контрадоводи, за да постигне своята истина. Такава позиция на толерантност спрямо читателя предлага и Тодоров; защото тя е в съгласие с рецептивните нагласи в края на XX в., а и с неговата вътрешна „множественост“. Той е склонен и да се самоопредели чрез нея, да се види като посредник в сближаване на хора с различни възгледи и дори в преодоляване на границите между „страни, езици, култури“.

В *Завладяването на Америка* и *На предела* авторът е медиатор на чуждите текстове, събрани в книгите му. Негова е заслугата да ги издири и употреби в подходящ контекст, като те ту се допълват и изграждат сюжет, ту се конфронтират. Тодоров е абсолютно коректен към авторите, които цитира. Той уважава не само гражданската им позиция и преживените страдания, а също тяхната мъдрост и прозрения, които неведнъж стават отправна точка за собствените му разсъждения. Не допуска неговата теза да доминира над тях. В главата „Монтесума и знаците", към края ѝ, след като е описвал на много страници „систематизирано и синтезирано символичното поведение на индианците", авторът смята за необходимо да въведе още един, важен за цялостното изложение, текст. Включва един разказ от *Пътепис от Мичоакан*, който демонстрира как индианците общуват поскоро със света (поличби, изчакване на божествена намеса), отколкото с хората (с мексиканските пратеници, които молят за съюз и помощ). И обяснява защо – „за да илюстрирам цялостното изложение и да не оставя „теорията" да предопределя разказа" (Тодоров 1992: 92). Цитирайки в *На предела* Примо Леви, Жан Амори, Евгения Гинзбург, Маргарете Бубер-Нойман, Александър Солженицин и др., Тодоров създава диалог между равнопоставени. Включвайки се в него, понякога той отива отвъд казаното от тях, друг път те дават отговор на казуси, с които, признава, се е затруднил. В заключителните страници от *На предела* обяснява, че с книгата си е „направил опит" да последва препоръката на Примо Леви – един от най-често цитираните концлагеристи – чрез екстремните ситуации в лагерите да прояви основни човешки ценности. Прави му чест, че не отминава с презрение и носителите на злото. Опитва се да види логиката на тяхното поведение, оправданието, което целят книгите на нацистите Шпеер и Хес. Крайното впечатление е за равнопоставеност на текстовете и изключителна толерантност към всички цитирани автори.

Описване, осъждане, но и разбиране. Разбирането си остава крайна цел на тези книги. То е техният патос. То е едновременно художествена амбиция и интелектуална цел на текстовете. Въпроса за Другия Тодоров решава, като залага на общото, а не на различното. Отношението му силно напомня разсъжденията на Бенвенист за диалогичността като „реципрочност, при която **аз** ще се появи като **ти** в изказването на този, който на свой ред ще се обозначи като **аз**". Осмисляйки тези отношения като взаимодопълващи се и обратими, Емил Бенвенист прави заключение, отиващо далеч отвъд лингвистиката: „Така отпадат старите антиномии между „аз"-а и „другия" (Бенвенист 1993: 192). Но тъкмо с тази обратимост можем да си обясним и тревогата на коментиращия потресаващи факти Тодоров от това, че носителите на злото не са „нито чудовища, нито зверове", а обикновени хора. Голямо усилие се иска, без да заличаваш границите на добро и зло, все пак да признаеш: „Ако тези хора бяха на наше място, щяха да се държат като нас; ако ние бяхме на тяхно, можехме да станем като тях." Екзистенциалистката теза, че „всички сме виновни", приемана и отричана в XX в., е средство да се ангажира читателят. Пол Рикьор би казал, че демонстрира-

ната в тези книги повествователна техника е един от модерните пътища за постигане на „лична въвлеченост“ на реципиента.

В книгата за лагерите, припомняйки в епилога поуките, които събраните разкази внушават, авторът добавя, че няма да протестира, „ако читателите извлекат други изводи“, различни от неговите. Всъщност казал е това, което читателят непрекъснато чувства – свободата да се съгласи с автора или не, правото му да вмести сред другите и своето, може би по-различно мнение. Освен впечатлението за почтеност и коректност, възприемащият има усещането, че се включва в комуникация, адекватна на рецептивните му нагласи. Дори ако това е поредната мимикрия на всезнаещия и всевиждащ автор, тя е успешна и буди доверие.

Цветан Тодоров има отговор и на въпроса, защо в късните си книги иска да постигне художествен ефект, вместо да представя директно идеи, както многократно е правил: „...за да бъде разбран светът, в който живеем, той трябва да се съпътства от един свят на въображението.“ Конкретиката на разказите – житейски съдби и битови подробности – е опора за общите идеи, база за домисляне на света в по-големи цялости. Завладяването на Америка и Втората световна война са събития, вписани в глобалния образ на света. Авторът очаква читателят му да ги осмисли като мащабни картини на човешките амбиции – като провали на духа и въздигания към доброто. По-друг е случаят с автобиографичната книга *На чужда земя*. Автобиографията е древен и достатъчно проучен жанр. Продуктивността на жанра е не толкова в уникалността на всеки човешки живот, колкото в повторителността на етапите му. Линията на такъв разказ (както впрочем и на повечето други) е антропоморфна. В неговата наративна матрица могат да се впишат неограничен брой истории – с най-естественото начало на раждането и неизбежен край. Но точно тази автобиография, както вече е казвано, наистина не е стандартна. Тя е повече есеистична, отколкото интимна и жизнеописателна. Трудно може да бъде обозрян биографичният ѝ сюжет. Той включва огромното пространство от Балканския полуостров през центъра на Европа и до Америка; дава оценки на няколко обществени системи: социалистическия тоталитаризъм, европейската и американската демокрация, а също и отгласи от мохамеданския фундаментализъм; преброжда духовните територии на почти целия XX в. с рефлексии върху перспективите им и върху великите предходници. Едно от рецептивните нива на текста наистина е извисено до общата антропология. Но книгата респектира и с интимния си аспект; с възможностите на един-единствен човешки живот да мине през значими световни събития, да бъде повлиян от множество чужди идеи и сам да влияе върху мисленето на други. Тя поражда самочувствие – едно изчистено от дребнавобитийното, универсализирано човешко самочувствие. При други, по-сантиментални нагласи, читателят може да види в нея драмата на чужденеца – „чужденец вкъщи“ (в София), „у дома в чужбина“ (в Париж)“ и още по-чужд в Америка. Без да се усеща неуютно, персонажът ѝ все пак е непрекъснато „на чужда земя“. Изобщо посоките да се спои текстът в единна представа за човека са поне няколко.

В зависимост от гледната точка тези книги могат да изглеждат фрагментарни или монолитни. Съставени от много разкази, коментирани и систематизирани, в които съвсем няма единно време-пространство, те, разбира се, са фрагментарни. Както е предимно фрагментарна художествената словесност на границата XX–XXI в., изобщо изкуството, а и цялата ни съвременна култура. За тягата към фрагмента и природата на фрагментарността мога да се позова отново на Тодоров. В *На предела*, в няколко поредни глави, тръгвайки от поведението на концлагеристите, като потъва все подълбоко в проблема, той стига до заключение, че без известна доза фрагментарност се поставя под въпрос „обикновеното психическо оцеляване на индивида". И ако човек разделя живота си на непроницаеми сектори, това е разбираема реакция срещу разделението на света, срещу „нарастващата специализация, която нахлува не само в сферата на труда, но и в обществените отношения" (Тодоров 1994: 175). И след като всичко това рефлектира върху художествените структури, не можем да очакваме, че новата литература ще има монолитно текстостроене.

Фрагментарността, която придава на въпросните литературни текстове един общ, по-скоро дискурсивен, отколкото повествователен, профил, има и собствени измерения. Тя е в множеството чужди гласове, звучащи чрез цитатите, в съпътстващите спомени на автора, в алюзии за битуващите в социума фрази и политически лозунги, в доминиращата личност и теза на творческия субект и накрая – в позоваването на именити философи. Малко са произведенията с толкова силно развита диалогичност. И това изключително многогласие не е точно аналог на Бахтиновата „полифония", която Тодоров добре познава. Неговите книги експериментират нов текстови модел. Тук не е нужно да се тълкува чий е гласът, няма избледнели или изтрити кавички. При този тип текстостроене границите на цитатите са ясни, произходът им е точно определен, а срезовете на време-пространството са много осезателни, но и успешно преодолени чрез кохезията на коментара. Ако първоначалният порив към фрагмента, „тягата към фрагмента" от началото на XX в. води до пълна деструкция на текста, в края на века, в книги като тези на Тодоров процесът изглежда овладян. Те се възприемат по-скоро като единни, защото над всичко доминира авторовата личност и теза. Такива творби трябва да се осмислят в тяхната цялост. Те разказват истории – историята на завладяването на Америка, историята на пределното страдание, историята на един живот. Като реалии фактите в тях принадлежат на миналото, като разкази за станалото те очевидно са конструирани ретроспективно. Краят е дал повод да се обозре цялото. И в пълно съгласие с актуалната днес наратологична идея за основополагащата роля на финала, за рекурсивния обмен между началото и края, може да се разсъждава как знанието за резултата от описваните събития ги обвързва и подрежда в логическа завършеност. И как вместо отвореността на науката към по-нататъшни натрупвания възприемаме художествени цялости – със задължителните начало, среда и край. Възможно е през новия век представата за лите-

ратурност да дават по-скоро подобни коментиращи текстове, отколкото познатите ни рефлексивни и разказващи.

Тези книги изобщо не губят от това, че ще ги мислим като интердисциплинарни и неопределени (може би неопределими!) по жанр. Но ако все пак искаме да ги вместим в системата на традиционното хуманитарно знание, ще бъдем по-верни на Тодоров, а и на фактите, ако като него ги наречем „по-скоро повествования". Особени повествования – в които на текстово ниво над разказвача доминира коментатор, а крайният повествователен метатекст се гради и домисля в рецепцията.

ЛИТЕРАТУРА

Барт 1991 — Б а р т, Р. Кризата на коментара. – В: Б а р т, Р. Въображението на знака. С., Народна култура, 1991.

Бенвенист 1993 — Б е н в е н и с т, Е. За субективността в езика. – В: Б е н в е н и с т, Е. Езикът и човекът. С., Наука и изкуство, 1993.

Брох 1984 — Б р о х, Х. Образът на света в романа. – В: Б р о х, Х. Песента на Нерон. С., Народна култура, 1984.

Гуревич 1988 — Г у р е в и ч, А. "Exempla" – литературный жанр и стиль мышления. – В: Монтаж (литература, искусство, театр, кино). Москва, Наука, 1988.

Женет 2001 — Ж е н е т, Ж. Граници на повествованието. – Във: Фигури. С., Фигура, 2001.

Изер 2004 — И з е р, В. Канонизация и Мидраш. – В: И з е р, В. Обхватът на интерпретацията. С., 2004.

Тодоров 1998 — Т о д о р о в, Цв. Семиотика. Реторика. Стилистика. С., Сема-Р. Ш., 1998.

Тодоров 1993 — Т о д о р о в, Цв. На чужда земя. С., Отворено общество, 1993.

Тодоров 1992 — Т о д о р о в, Цв. Завладяването на Америка. Въпросът за Другия. С., УИ „Св. Климент Охридски", 1992.

Тодоров 1991 — Т о д о р о в, Цв. На предела. С., Народна култура, 1991.

Яус 1998 — Я у с, Х.-Р. Итало Калвино: „Когато пътник в зимна нощ" (Пледоария за една постмодерна естетика). – В: Я у с, Х.-Р. Исторически опит и литературна херменевтика. С., УИ „Св. Климент Охридски", 1998.

Stierle 1975 — S t i e r l e, K. Geschichte als Exemplum – Exemplum als Geschichte. Zur Pragmatik und Poetik narrativer Texte. – In: Texte als Handlung. Munchen, 1975.

ДРУГИЯТ

КАРТАТА НА КАРАТА (ЕПИЛОГЪТ В *НА ЧУЖДА ЗЕМЯ*)

Христо Трендафилов

Епилогът в книгата на Цветан Тодоров *На чужда земя*[1] дава отговор на въпрос, поставен от самия автор. Защо при появилата се възможност да напусне за известно време комунистическа България и да отиде в Европа (т.е. в Западна Европа), той без никакво колебание е предпочел Франция. Цв. Тодоров сочи, че решението му е в разрез както със собствената му езикова подготовка (не знае френски език), така и с националните традиции за интелектуално възпитание, ориентирани преимуществено към Централна Европа (Германия и Австрия), или към Източна – Русия. Нещо повече, изборът му нарушава и семейната традиция: баща му, професор по библиография и директор на Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий", е учил през периода 1925–1927 г. в Германия, а брат му вече е започнал кариерата си на физик (и бъдещ академик) в известния съветски център за ядрени проучвания в Дубна. Причина за категоричното си решение авторът дири най-вече във влиянието, което му оказва неговият с десет години повъзрастен приятел с прозвище Карата – ерудиран и изтънчен, възпитан в духа на предкомунистическата интелигенция провинциален адвокат, типична жертва на протототалитарната меланхолия. Именно Карата със своите разкази за непосетения Париж и поставената над работното му бюро карта на града кара съвсем младия Тодоров да предпочете френската столица пред останалите западноевропейски перспективи.

Значението на Христо Карабунарлиев-Карата да даде изначална културна ориентация в израстването на бъдещия световен учен е твърде голямо и затова нека погледнем към текстовете за неговата личност, с които разполагаме.

На два пъти Карата е обрисуван кратко, но изразително от Тодоров. Най-напред в *На чужда земя*:

> Защо тогава избрах Париж? Вероятно заради един приятел с прозвище Карата (впоследствие той загина при самолетна катастрофа). Този провинциален адвокат, десет години по-стар от мене, идваше често в София.

---

[1] Авторът е благодарен на доцентите Р. Станчева и М. Неделчев, на докторант Петър Трендафилов и Елена Трендафилова, филолог от Бургас, за препоръките и материалите.

> Изключително блестящото му слово, бих казал, не криеше, а разкриваше дълбок песимизъм. [....] Да го слушаш беше пир по време на чума: той наблюдаваше с елегантност и хумор един абсурден свят (в метафизическия смисъл на думата). Аз бях напълно зашеметен от него. Карата говореше не един чужд език, но Франция и Париж слагаше над всичко. В кантората си бе закачил на стената карта на Париж (той самият никога не бе излизал от България), от която впрочем вече нямаше нужда, защото я знаеше наизуст. С часове можеше да говори за особеното на всеки парижки квартал: кой е живял там в миналото, кой ходел сега; цитираше дори реклами от метрото. Любовта му по Париж беше като кътче щастие в един опустошен свят; злорадият му смях секваше на прага на това кътче, за което говореше разнежено, почти простодушно.
>
> (Тодоров 1998: 217)

В друга своя книга – *Дълг и наслада*, изградена като диалог с журналистката Катрин Портвен, Тодоров дава приблизително същата характеристика на Карата, уточнявайки, че картата над бюрото му всъщност е план на парижкото метро:

> Не познавах съвременната литература (френската – б. а., Х. Т.); а от есеистите или учените, нищо. В замяна на това желанието за Париж бе подхранвано по други причини, на първо място от един приятел, десет години по-възрастен от мен, починал по-късно при самолетна катастрофа. Този провинциален адвокат с прякор Карата бе един от най-блестящите умове, които съм срещал, и в същото време бе дълбоко отчаян. Обаче, макар и въобще да не бе излизал извън родината си, той забележително добре познаваше френската култура и парижкия живот, включително и географията на града (над бюрото му бе окачен план на метрото). За него Париж олицетворяваше свободата, културата, апогея на европейския дух.
>
> (Тодоров 2003: 50)

Не са по-различни и спомените на един от съучениците и приятелите на Карата:

> Карата още от ученическите и студентските си години имаше една голяма несподелена и до края на живота си любов – Париж. Познаваше и разказваше за квартала около „Нотр Дам", за Сена, за букинистите, за художниците край нея, за художествените галерии с такива подробности и точност, че изумени са оставали даже французи парижани, с които се е случвало по-късно да има контакт. Навярно сънувайки Париж, той се разхожда край дългата редица щандове на букинистите, спира се и говори с тях.
>
> (Хаджидинев 1994: 56)

А шестнадесета глава от непубликуван ръкопис на Ал. Бешков направо се нарича „Карата" и започва твърде показателно: „Тази глава трябваше да я напише Цветан. Понеже е за Карата, човекът, който го създаде... Така както Пигмалион!"

Цитираните текстове достатъчно ясно рисуват образа на живеещ в комунистическата провинция ерудит и ценител на изкуството. Образът е поч-

ти парадигматичен, макар и в ограничени социални рамки и най-впечатляващото в неговия тъжен ипостас е „блянът по световната култура“ (Манделщам), в случая – по френската култура и нейния център Париж. Този културен тип има своите български традиции. Преди обаче да ги проследим, нека все пак надникнем, доколкото ни е възможно, в самата френска литературна традиция: и Карата, и Тодоров са кръвно свързани с френската цивилизация, първият чрез културната илюзия, вторият – чрез културната реалност. Действително отношението на Карата към Париж може да се постави без особени усилия в контекста на френската литературна традиция. Например чувствителната и мечтателна Ема Бовари (качества, които притежава и Карата) от знаменития роман на Г. Флобер, притисната от безличния, при това провинциален дребнобуржоазен бит, превръща Париж във фетиш. Отношението ѝ към Париж силно напомня това на Карата – достатъчно е да заменим, както ще видим по-долу, плана на Париж с картата (плана) на парижкото метро, френската провинциална монотонност от първата половина на XIX в. с тоталитарната скука от втората половина на XX в. Ето в частност в какво се изразява парижкият ерос на героинята на Флобер:

> Какъв беше тоя Париж?
>
> Какво безпределно име! Тя го повтаряше полугласно, за да си достави удоволствие [...].
>
> Тя си купи плана на Париж и с крайчеца на пръста си правеше разходки из столицата. Вървеше по булевардите, спирайки се на всеки ъгъл между чертите, които означаваха улиците, пред белите квадратчета, които изобразяваха къщите [...].
>
> Абонира се за „Ла Корбей“, вестник за жени, и за „Силф де Салон“. Поглъщаше, без да пропусне дума, всички рецензии за премиерите, за надбягванията и вечеринките, интересуваше се от дебюта на някоя певица, от откриването на известен магазин. Знаеше новите моди, адреса на добрите шивачи, дните за разходка в Булонската гора или за посещение на операта. От романите на Йожен Сю изучи описанията на мебелировки; прочете Балзак и Жорж Санд, търсейки у тях въображаемо утоляване на своите лични желания. Тя носеше книгата дори на трапезата и обръщаше страниците, докато Шарл ядеше...
>
> (Флобер 1984: 78)

За пряко въздействие на Флоберовата героиня върху поведението на Карата ли става дума? Много е възможно, като се има предвид, че отлично познава френския език и литература. Същевременно обаче подобен род поведение играе ролята на художествен топос, основан върху противопоставянето между културата и пошлостта, еснафската посредственост изобщо; естетическата илюзия – на бездуховната провинциална действителност. Едва ли е пресилено да кажем, че ако през XIX в. в Париж имаше метро, то Ема Бовари би си купила карта на това метро, картата, притежавана от Карата.

„Антропологическата“ автобиография на Цв. Тодоров, изложена в *На чужда земя*, а и в *Дълг и наслада*, слабо се родее с така характерните за XX в.

автобиографии[2]: на учени (Н. Винер, А. Айнщайн, Н. Бор), на поети (П. Неруда), на военачалници от времето на Втората световна война, на политици (Никсън, Рейгън, Жискар де Стен), на философи (Колингууд, Бердяев, до които е все пак сравнително най-близка). Автобиографията на Тодоров разкрива по-скоро модели на поведение, отколкото конкретиката на един реално изминат житейски и професионален път. Но случаят с Тодоров е твърде особен – той е българин, получил образованието си в София, повече от 40 години прекарва в Париж; заедно с това ученият дълги години чете лекции в САЩ. Това обстоятелство поставя въпроса за гледните точки, които се долавят в книгата. Има основания да смятаме, че те могат да се сведат в общи линии до три:

1. Гледна точка на чувствителния и образован интелигент, обитаващ по силата на обстоятелствата една тоталитарна източноевропейска държава. Този човек никога не е ходил в мечтания Париж, а и да отиде един ден (доживял до втората меланхолия на рухналия по идея тоталитаризъм и едва отърсил се от илюзията за края), сигурно би оглеждал града с изстинали вече сетива и би констатирал с горчивина като Енчо Мутафов през 1990 г.: „Когато за пръв път видях Париж, бях на 47 години."

Изразител на тази гледна точка е Карата, който загива при самолетна катастрофа през 1972 г. и не доживява да види лелеяния град. Загива случайно в прекия, житейски смисъл, но съвсем закономерно с оглед на идейните внушения на книгата. Над Карата тегне фатална предопределеност: Цв. Тодоров говори за „дълбокия му песимизъм", за словото му, напомнящо „пир по време на чума", за „злорадия му смях". А неговият съученик и приятел Д. Хаджидинев си спомня в тази връзка и за една прокобна бележка, оставена от Карата:

> В една от бележките му, за които говоря по-горе, пазена от съпругата му и досега, малко преди трагичния си край той изписва странна, прокобна мисъл: „...вратите на всички самолети се затварят като ковчези отвън."
>
> (Хаджидинев 1994: 59).

2. Гледна точка на българина (източноевропееца) – не просто посетил Париж, но и установил се трайно в него. Това е гледната точка на един особен французин, чийто майчин език обаче е жив и може да се прояви при определени условия като забравен митологически праезик; така и става, когато след 18 години Тодоров отново пристига в България като член на френската делегация за участие в Първия международен конгрес по българистика (1981). Този праезик е онагледен и опредметен със старите обувки, които майката на автора му изважда, за да работи с тях в градината; обувките са деформирани на същите места, както преди заминаването, стоят му по крака и в крайна сметка са семпла, но изразителна метонимия на спрялото, но живо семейно (родово) време. Но този език не буди трайни

[2] Срв. в тази връзка определението „антиавтобиографична биография" относно На чужда земя (Кьосев 1998: 238).

сантименти у автора – с обратния полет до Париж той е върнат в щерните на подсъзнанието[3].

3. Гледна точка на българина (чужденеца), който благодарение на редица свои зададени възпитателно и лични качества се адаптира сравнително безболезнено във Франция, а по-късно и в САЩ. Преуспява и професионално, но остава вечен пришълец, вечно „на чужда земя" и във Франция, и в САЩ, и в родината си България[4].

Предмет на нашето разглеждане ще бъде първата от посочените гледни точки, въплътена в кратките и тъжни разкази за Карата и неговата любов към Париж. Особено място в тях, както вече се изтъкна, заема картата (на метрото) на френската столица. Ясно е, че образът на Карата има съвсем реална житейска основа, ала в книгата той функционира и художествено; при това тази художественост извира сякаш от национално-религиозната традиция. Струва ни се, че по своята всеотдайност и искреност психологическото състояние на героя напомня молитвен унес; застанал до картата, героят стои като пред икона. Фактът, че Карата е изучил твърде добре картата, само засилва усещането за своеобразен домашен иконостас – не случайно Цв. Тодоров подчертава, че героят отдавна няма нужда от нея като указател. С други думи, тя го интересува не утилитарно, като информационен пътеводител, а като религиозен символ, като икона. В тази връзка трябва да се отбележи, че по своята идеографска условност географската карта (и още повече картата на метрото) твърде много напомня на иконата; например изображенията на сгради, поясненията чрез надписи кой е изографисан върху иконата, условните цветове и т.н. се съотнасят по своята семиотическа обозначителност с изображенията на забележителности, дадени в различни от общия мащаб на картата план, с различните цветови условности и пояснителни надписи по нея (Успенски 1992: 197, 258). Продължавайки тези наблюдения, можем да допуснем, че картата на парижкото метро и нейната иконичност се съотнася принципно и със свещения град Йерусалим, със светите места в него и в раннохристиянска Палестина изобщо.

---

[3] По време на първото си (десетдневно) завръщане в София през 1981 г. Цв. Тодоров едва се сдържа да не „отреже" оплакващите се пред него български приятели с думите: „Абе, мен твоите проблеми... В понеделник летя за Париж!" (Тодоров 1998: 14). Любопитно е да се отбележи, че намиращият се в Париж лирически герой на В. Ханчев в написаното през 1959 г. *Лози от Монмартр* също е щастлив, че утре тръгва, но за България и любезно кани лозите да дойдат с него на гроздобер:

А в България вече е есен.
Утре рано аз тръгвам за там.
Облечете си златните рокли,
мили мои лози,
и елате със мен.

(Ханчев 1976: 157).

[4] Интересно е да се посочи, че още О. Балзак говори също за три типа гледни точки спрямо Париж: „Париж е обект на завист за тези, които никога не са го виждали; на щастие или нещастие (зависи как ще им провърви) за тези, които живеят в него, но винаги е огорчение за тези, които са принудени да го напуснат" (Бальзак 1990: 43).

И съответно почти религиозното рвение на Карата асоциира с макар и гаснещата надежда на потенциален паломник да види един ден Божия град и други свещени места – хълма Голгота, Соломоновия храм, реката Йордан, Витлеем и Назарет. Подобни карти, главно с руски произход, можеха да се видят преди в църкви и манастири, днес се наблюдава нов интерес към тях.

Изобщо, в православното съзнание Йерусалим функционира като сакрален многопланов образ, чиято надвремева специфика е заложена още в последната книга на Новия завет – Откровението на Йоан Богослов. Там той е представен като образ на Небесното Царство, на Новия Йерусалим, който слиза от небесата[5]. Земният Йерусалим се превръща в икона на Небесния град, на Горния Йерусалим. Заедно с това Йерусалим е град, пазещ автентични свидетелства за събитията от свещената история: паломническите проскинитарии и реликви доказват реалността на извършваното в него; водата от реката Йордан, светото миро, маслото от Елеонската планина се възприемат като благослов от светите места. Небесният Йерусалим от своя страна се идентифицира (в някои иконографски интерпретации) не с някакъв определен храм, а се мисли като съсредоточие от храмове, своеобразен град, съставен от храмове (Рождественская 1994: 8–14; Лидов 1994: 15–34).

Самото православно странничество, паломничеството (на руска почва – „хождение", на българска – „хаджилък") има стародавни традиции в нашата културна история. Много са причините, довели до това явление, при това те далеч не са само религиозни, но психологически и социални. През османското владичество хаджийството дори е функционален заместител на липсващото благородническо съсловие, на унищожената аристокрация. По този повод М. Маджаров пише: „Титлата хаджия и хаджийка беше нещо като английското леди и сър" (Маджаров 1929, Гюрова 1996: 46). Паломничествата раждат и отделен средновековен жанр – описанията на свети места, хожденията. В православните (византийски, старобългарски и староруски) описания на светите места (по-късно към Йерусалим се добавят Синай и Атон), Йерусалим неизменно се съотнася с рая. Но по-важното за нас е друго – паломническите екфрасиси (описания-изживявания) функционират по същия начин, по който и иконите: те възпроизвеждат чрез слово свещените образи и ги отвеждат при тези, които не са имали възможността да пропътуват рискованото и изискващо много средства разстояние и да ги видят лично. Показателен в това отношение е начинът, по който византийският поклонник от XII в. Йоан Фока вижда смисъла на паломническите мисии: „Аз все пак се надявам – пише той, че моето описание ще им донесе (на тези, които ще го прочетат – б.а., Х. Т.) известна полза, защото целта на словото е в подражанието на видимата действителност", която авторът изобразява „подобно рисунка на дъска..." (Йоан Фока 1889: 2; Гюрова 1996: 65).

И така, освен възможните френски традиции, далечните български корени на мисленото паломничество на Христо Карабунарлиев-Карата водят

[5] „Тогава аз, Иоан, видях светия град Иерусалим, нов, слизащ от Бога, от небето, стъкмен като невеста, пременена за своя мъж" (Откровение 21: 2; вж. Библия 1991: 1501).

към поклонничеството и поклоническите описания. Те започват своя жанров живот още през XVIII в. и го завършват, като се претрансформират в светски пътепис в края на XIX и и началото на XX в.; през 1863 и 1870 г. във Виена са отпечатани и карти на светите места (Гюрова 1996: 228).

Заедно с това през началото на XX в. между българите проникват в една или друга степен просвещенските идеи и поклоненията на свети места постепенно се изместват от новите сюжети на интелектуално (най-често - образователно) паломничество, при това не на Изток, а на Запад и на Север. Появява се български културно-образователен кръг в Париж. Погледнат тяснопрофесионално, този кръг е най-вече медицински: Александър Бейоглу (Екзарх), Гаврил Кръстевич, д-р Никола Пиколо и тримата му племенници; по-късно достатъчно добре познатият със своята научна и обществена дейност д-р Петър Берон, за известно време Иван Богоров и д-р Иван Селимински. Всички тези българи идват най-вече от елитни гръцки школи и носят в определена степен духът на Европейското (и преди всичко на Френското) просвещение. В тяхното ново съзнание центърът на европейската цивилизация Париж измества Йерусалим, центъра на християнската святост. Че подобни аналогии не са плод на будещите подозрения типологически паралели, а са органична част от формиращата се нова менталност на намиращия се в Париж просветен българин, се доказва от писмата на „парижанина" Г. Кръстевич до В. Попович (преписката продължава цели шест години – рядък случай за не дотам склонния към епистоларна размяна на идеи български интелектуалец). Така например Кръстевич настойчиво кани богатите българи да учат именно в Париж (ветеринарна медицина), а не да ходят в Света гора и Божи гроб: „Но те (състоятелните българи – б. а., Х. Т.) си мислят, че като изразходват богатствата си в Света гора и Божи гроб и пр. отиват направо в рая. Прочее, нека не им пречим за това" (Балабанов 1914: 152; Генчев 1979: 89).

Тук смяната на конфесионалния (средновековен) със светски (просвещенски) модел буквално лъсва в най-оголен вид, така да се каже на равнище прагматика: Париж съвсем определено се трактува като предпочитан еквивалент на светите православно-християнски места. Погледнато в обратна времева перспектива, не е трудно да доловим зад този апел саркастичното изображение, което дава Волтер на свещените раннохристиански реалии в своя *Философски речник* [6].

[6] В частност Волтер пише: „Не съм бил в Юдея, слава богу, и никога няма да отида... Всички са ми казвали, че месторазположението на Йерусалим е отвратително, че цялата околност е камениста, че прочутата река Йордан е не по-широка от 45 фута" (Волтер 1980: 256).

Представата за Париж като цивилизационен център на света (la capitale du monde) е просвещенска, в огрубен и затова по-чист вид тя се носи от наполеоновите войници, особено тези, които участват във войната срещу Русия през 1812 г. Така например в романа „Война и мир", след като Пиер Безухов споделя с френския капитан Рамбал, че е живял няколко години в Париж, последният казва: „О, то си личи. Париж!... Който не познава Париж, е дивак. Парижанинът личи от две мили... Париж е единствен в целия свят" (Толстой 1970: 408–409).

Още от първото писмо на Г. Кръстевич от Париж (с дата 20.04.1838 г.) е ярко свидетелство за това, колко правилно младият, но преминал вече сериозна просвещенска подготовка българин схваща ролята на Париж като европейска столица на цивилизацията:

> Въобразете си, прочее колко е голяма радостта ми, че се удостоих да дода в образована Европа... Желая от все душа да помага Бог на всички любители на науката да додат и те в Европа, а най-вече в Париж, с който никой друг град не може да се сравни по Просвещение.
>
> (Балабанов 1914: 147; Генчев 1979: 89)

Разгледан в психологически план, възторгът на Кръстевич не е много по-различен от радостния трепет на Цветан Тодоров, който той изпитва при всяко свое завръщане в Париж:

> ...онзи душевен трепет, от който сякаш треска ме тресеше преди първото ми пътуване: ето го Париж! Пристигам в Париж!
>
> (Тодоров 1998: 218)

И тук вече целите на двамата се различават, така както са различни времената, в които те живеят и пишат (делят ги цели 160 години). Тодоров си остава универсален френски учен, който, макар и пришълец навсякъде, все пак намира чувства да оплаче тези, които не познават Париж: „И оплаквам онези, които не го познават" (Тодоров 1998: 218). А крайната цел на Г. Кръстевич е да превърне един ден родния си Котел в нов Хеликон: „Надея се да направим Котел Еликона на България. Дано, дано!" (Балабанов 1914: 151).

Не по-малко характерна е дейността в Париж на търновеца д-р Никола Пиколо (1792–1865). Прекарва общо 30 години във Франция, а осемте му писма, запазени в архива на изтъкнатия литературен критик Сент-Бьов (1829–1865) говорят за неговите изследвачески и преводачески качества в областта на класическата филология и византологията. Д-р Пиколо пръв открива заемки от антични автори в творчеството на Бернарден дьо Сент Пиер и Расин, превежда Сент Пиер на гръцки език, пише сам драмата *Смъртта на Демостен*. Погребан е в Пер Лашез (Киркова 1968: 357–418). Именно благодарение на д-р Пиколо дейността на парижкия кръг става все по-политическа, а той общува с видни френски политици като Гизо, търсейки начин да привлече вниманието на Франция към България[7], и по-конкретно – създаване на българско княжество в Добруджа.

Сравнително бързо парижкият кръг прекратява дейността си, а българските задгранични политически и културни общества постепенно се приближават до България, търпят центростремително развитие – след възхода на Одеския български кръг (Генчев 2002: 72–74; Аретов 1995: 74–136), революционно-просвещенският ни елит се центрира в Букурещ и

[7] Политическият проект (с участието и на поляци) не се осъществява поради бдителността и енергичните мерки на руската дипломация в Париж.

Цариград, но под силно руско влияние. И тук както под въздействието на конкретни събития (Парижката комуна от 1871 г.) и известно разочарование от Запада, така и на антизападнически (къснославянофилски) идеи, на един Херцен например, закономерно изниква представата за Париж „столицата на разврата, цивилизацията, школата на шпионството и робството..." (фейлетонът „Смешен плач", вж. Ботев 1969: 184). Трябва да се отбележи, че тази представа е провокирана не само от актуални събития, но следва и много стар митологически архитип, града блудница Вавилон. Това е показано убедително в красноречиво озаглавената глава Париж: „Вавилон или Ерусалим" от книгата на Жак Льо Гоф *Интелектуалците през Средновековието*. По повод кипящия през XII в. в града културен живот Льо Гоф пише:

> Така Париж и реално, и символично представлява за едни хора град-светлина, извор на интелектуална наслада, а за други – дяволски вертеп, където се смесват извратеността на умовете, засегнати от философската поквара и позорът на един живот, отдаден на хазарта, виното и жените.
>
> (Льо Гоф 1993: 22)

За това, че „Вавилон" и „Йерусалим" не са изследвачески метафори, а са органически израз на самата средновековна култура, се доказва от редица тогавашни изказвания. Така например Св. Бернар от Клерво се провиква пред преподаватели и студенти: „Бягайте от Вавилон, бягайте и спасете душите си." А игуменът Филип от Харвект пише на свой ученик: „Подтикнат от любов към науката, ето те в Париж и там ти намери онзи Ерусалим, града на Давид...на мъдрия Соломон, който толкова много хора жадуват да видят... Какъв щастлив град е Париж..." (Льо Гоф 1993: 22).

Жан Жак Русо от своя страна схваща Париж като неестествено явление и чрез Сен Пре в *Новата Елоиза* изобличава неговата извратеност. Може би най-обективен и синтетичен израз на амбивалентната представа за Париж като Йерусалим и Вавилон едновременно ни дава Оноре дьо Балзак в своя споменат „физиологически очерк" *Париж през 1831 г.* Очеркът изцяло е изграден от антиномии, подчертаващи двойнствената природа на града:

> Град на контрасти, съсредоточие на мръсотия, тор и дивни неща, на истински достойнства и на посредственост, на богатство и нищета, на шарлатанство и талант, на разкош и недоимък, на добродетел и пороци, на нравственост и разврат...
>
> (Бальзак 1990: 42)

По-нататък в очерка си Балзак добавя, че в Париж има: твърде много художници и твърде малко хубави картини; има повече чужденци и провинциалисти, отколкото парижани; много църкви и малко вярващи; много вестници и малко абонати; най-добрата полиция и най-многото кражби, и т.н. (Бальзак 1990: 43). Подобни двумерни текстове могат да се срещнат у много други френски автори като Юго например.

Връщайки се към българската литература ще отбележим, че със „Смешен плач" на Ботев наред с благоговейно-възторжената тенденция се зала-

га една втора линия на отношение спрямо Париж – подчертано негативната. Тя ще намери по-късно продължение в социалнокритичната публицистика на Т. Генов и донякъде в есеистичната проза на Б. Райнов. Често пъти двете линии вървят с амбивалентна неотлъчност ръка за ръка и класически неин израз ни дава Н. Лилиев с неговото „Париж, Париж, убиец и баща на моите надежди тиховейни". Не е малък броят на училите, командировани или просто посетили Париж или други френски градове след Освобождението: Екс-ан Прованс (Ст. Михайловски), Марсилия (Д. Бояджиев), Тулуза (П. Ю. Тодоров), Монпелие (Ем. Попдимитров), Гренобъл (Д. Габе), Дижон (А. Тодоров). В Париж дори умират училият преди това в Сорбоната и в Колеж дьо Франс Д. Великсин, К. Величков, Д. Кьорчев, З. Стоянов. За прословутите командировки на Яворов и Елин Перин едва ли е нужно да се говори, далеч по-интересна е дейността на старобългариста Й. Иванов, който с двукратното си лекторство през 1920–1923 и 1927–1930 г. в парижкото Висше училище за живи източни езици утвърждава преподаването на български език и литература във Франция; също – дейността на Н. Райнов и Л. Станчев. Особен случай на отношение към Франция ни дава Иван Андрейчин, който след като завършва и се завръща в България, продължава повече от десетилетие ежегодно да посещава Франция, където слуша лекции по литература. Нека отбележим и неотдавна преоткрития Георги-Асен Дзивгов, който учи в известното училище за правителствени кадри Ecole Normale Superieur; той е състудент на Жан Пол Сартр, среща се с Пол Валери и го превежда за пръв път на български език (Пенчева 2004: 7–27).

Не е безинтересно да се посочи, че с Париж, макар и фикционално, са свързани и някои от поетите, обитавали Острова на блажените на Пенчо Славейков. Бойко Раздяла е погребан в Париж през 1858 г., Тихо Чубра живее главно в Париж, макар да обикаля света; Секул Скъта завършва най-напред Ecole Normale Superieur, а после и академическо образование в Париж, женен е за испанска поетеса и е учен-елинист с международна известност и поет; Нягул Кавела е поет-символист и скулптор, който излага статуя в Париж и се влияе от Роден (Славейков 1958: 141–149; 173–178; 186–188 и 202–205). Струва ни се, че в образите на Тихо Чубра и Секул Скъта се съдържа интуитивно-фикционално, но и социално закономерно предизвестие за появата на явлението Цв. Тодоров: първият живее в Париж и „обикаля света", вторият е учен с международна известност, при това женен за чужденка (срв. брака на Тодоров с канадска интелектуалка). В техните лицове е запечатан стремежът на прохождащия в културното пространство на Европа следосвободенски българин да се впише по-забележимо и приносно в това пространство и да стане в крайна сметка част от него[8].

[8] Изглежда пълното вписване в европейското културно пространство е немислимо в собствената страна. Не е случайно, че Тихо Чубра пише: „Защо не се върна при своите, които може би ме обичат и желаят при себе си?...Съзнанието за своя подвиг ме гони далече от Острова на блажените, комуто желая доброто, затова не желая да съм там. Живота на Острова, засега поне, не е живот. То е едно физиологическо живорение и нечист въздух.

Ако проследим съвсем накратко двете линии на възприемане на Париж (и Франция) в България след 1878 г.: Париж като Йерусалим (религиозно-благоговейната) и Париж като Вавилон (социално и морално-критичната), ще видим, че при цялата им двумерна единност все пак надделява втората. Причината вероятно се корени в мощния антипарижки код, заложен от Ботев и неговата актуализация пред-, през- и следвоенни епохи:

Години днес са минали – и тоя град
до днес е пълен още със търговци и убийци
(Д. Бояджиев, *Марсилия*)

И смъртта след хиляди години
над Париж ще простира ръцете си.
(Ламар, *Към Европа*)

Париж е мъртъв.
(Ал. Вутимски, *Европа-хищница*)[9]

В прозата изпъква репортажният, почти лишен от художественост роман-хроника на Т. Генов *Париж – неизменният ден*, писан в средата на 30-те години, в който е дадено пристрастно идеологизирано описание на социалното дъно на Париж. Характерна тук е възникналата по повод на книгата полемика между автора и Й. Бадев, в която критикът заключава: „Трябва да си наистина много низш духом, за да виждаш само „бедния" и „мръсен" Париж и с това да показваш някаква оригиналност, остроумие или някаква обществено-политическа концепция (Генов 1983: 223). В този план приблизително, макар и на далеч по-високо естетическо равнище, са издържани разказите и новелите на Б. Райнов, обединени в сборника *В сянката на града*. Авторът, отлично познаващ свещения град на културата, говори в „География на разврата" за два Парижа – порядъчен и порочен (Райнов 1973: 172), но описва само втория. Или да вземем пътеписа на Ст. Продев *През Париж* (1973), в който публицистът, трудно прикривайки възторга си от Париж на цивилизацията, също отделя много място на социалната критика. Тази критичност с идеологическа подоснова личи и в парижкия цикъл на

Човек се задушава. И защото хоризонтът е тесен, ограничава погледа" (Славейков 1958: 175). Цитираните думи на Т. Чубра (П. П. Славейков) кореспондират с констатации и оценки на Цв. Тодоров за тоталитарна България. И тъй като епохите са различни, възниква въпросът – не е ли породен дисконфортът на Острова на блажените (България) по-скоро от константни геополитически и етнопсихологически архетипи? Показателно е например, че Тодоров признава: „...идеята, че дължа нещо на България, за това, което ми е дала тя, ми е чужда; имам дългове само към хора и се старая да ги признавам" (Тодоров 2003: 57).

[9] Разбира се, в поезията се наблюдава и друго, по-нюансирано отношение към Париж, в което се усеща известно разочарование. Срв. стихосбирките на Ат. Далчев *Париж* (1930), и особено стихотворенията *Сняг* и *Есен на Ке Волтер* (Далчев 1984: 78–85) и на Л. Станчев – цикълът *Париж под слънце* от стихосбирката *Земя под слънце* (1939), и най-вече *Самота* и *Сняг* (Станчев 1998: 73–79). Напълно аналогично отношение към Париж демонстрира и съвсем младата М. Цветаева: „В большом и радостном Париже все та же тайная тоска" (1909). Вж. Цветаева 1998: 37.

В. Ханчев, и особено в „Лози в Монмартр". Изобщо след Освобождението Париж често е предмет на разочарования, търпи крах и митологичната представа за райския град, така както я описва Б. Райнов в *Този странен занаят*:

> От многото приказки на възрастните у мене се бе създала представата, че Париж е някакъв великолепен град, вероятно като тия градове от приказките, с дворци от кристал и злато. А ...пред очите ми се мяркаха само саждиви и монотонни фасади.
>
> (Райнов 1976: 41)

Същият скепсис писателят проявява и 20 години по-късно, като този път иронията му се стоварва върху клишираната стилистика на българските поети, които смятат едва ли не за задължително да възпеят града[10].

Връщайки се назад във времето – от Лионската гара, където през 1963 г. пристига двадесет и четиригодишният Цв. Тодоров, през паломничеството, Възраждането и периода след Освобождението, стигаме отново до тоталитарната епоха. Впрочем текстовете на В. Ханчев, Ст. Продев и Б. Райнов датират от нея. Но някои специфични обстоятелства, характерни именно за тази епоха, допринасят за известно връщане към старата паломническа идея, взета в нейния неофициален смисъл. Неофициален, защото след 9.IX.1944 г. в България вече битуваше ново официално паломничество – пътуване до Москва като символ на новата соцепоха. То включваше посещение на Кремъл, Мавзолея на Ленин, Двореца на конгресите, Кулата в Останкино и разходка из Парка на културата „Горки" и ВДНХ, прожекция на панорамно кино (изброяваме само тази част от паломническия маршрут, която е ориентирана към социалистическия Божи гроб)[11]. Някои от московските забележителности се съотнасят със съответни обекти в Париж – Пантеона, Айфеловата кула, Люксембургската градина, Сена и т.н. Между двата града се градеше и пряка връзка; ще се ограничим само с два примера: популярната през 60-те години песен „Натали" на Жилбер Беко и изложбата „Москва–

[10] „Не бих казал – пише Б. Райнов, – че това е разкошен, великолепен, очарователен, интересен и не знам още какъв град – всички тия епитети дотам са банализирани, та просто ти призлява като ги чуеш... Изобщо изпитвам нещо като погнуса пред възможността да се присъединя към хора на псалмопевците, който и без туй е достатъчно многоброен и гласовит... На всеки трима поети поне двама са го удостоили с поема или стих" (Райнов 1976: 54).

[11] „Тези паломничества" имаха повече туристически и комерсиален характер – в съветската столица можеха да се купят солидни предмети за бита. За средния българин обаче екскурзиите имаха несъмнено положително цивилизаторско значение. Нещо повече, музеите в Москва и Ленинград бяха привлекателни и за българския интелигент, при това истинско поклонничество на гроба на „обожавания" от него Ал. Блок извършва именно Цв. Тодоров. Според собствените му думи: „Когато бях в Ленинград, отидох като поклонник (sic!) на гроба на Блок, взех бучица пръст и грижливо я завих в хартия. Ходих също и до къщата му. Сградата бе мръсна, зле поддържана, трудно ми бе да си представя, че такъв възвишен поет е живял там. Изкачих се до четвъртия етаж по една злокобна стълба, поклоних се пред вратата на апартамента и си тръгнах" (Тодоров 2003: 63). Отношението на Цв. Тодоров към гроба и къщата на руския поет издава още живото православно поклонничество пред свети мощи и свети места.

Париж: 20-те години на XX в." през есента на 1980 г. Стана така, че бях свидетел на гигантските опашки, които се виеха седмици наред пред Музея за изобразително изкуство „Пушкин", и на абсолютната невъзможност на средния московчанин, да не говорим за чужденеца, да се снабди с билет за тази изложба.

От изложбата „Москва–Париж" стигаме до факта, че от всички западни страни през соцепохата, Франция бе може би най-облагодетелстваната. Противопоставянето на президента Шарл дьо Гол на САЩ и НАТО, добрите отношения между СССР и Франция[12], продължили най-малкото до идването на власт на Фр. Митеран, резонираха естествено и в останалите страни на Източния блок. Паралелно на това и в сферата на културата тоталитарните режими толерираха френската естрадна музика, за да се ограничи интересът към англоезичната. По този начин няколко следвоенни поколения се оказаха възпитани с мелодичния шансон, с песните на Едит Пиаф (която младият Цв. Тодоров боготвори[13]), Ив Монтан (чийто концерт в София успява да посети), М. Матьо, Далида, Ш. Азнавур, С. Вартан, Ж. Беко, С. Дистел. По същите причини се толерираше и френското кино, в началото безпроблемно-развлекателното, а от 70-те години и сериозното (да си спомним поне психологическите драми на Клод Соте[14]). В съгласие с това Париж и Франция отново придобиха измеренията на пътешествие в рая на културата; донякъде за това спомогна и преводът на Хемингуеевия *Безкраен празник*[15]. Париж и Франция намериха място и в тогавашната българска проза. Да вземем в тази връзка разказа „Франция" от една от най-силните книги на Д. Коруджиев *Нощната улица* (1975). Героинята Соня – застаряваща и самотна чиновничка, живее единствено с мечтата за Франция; при това – без да е общувала някога с французи и знаейки съвсем повърхностно езика: „Беше просто поела – пише авторът – оня най-общ дъх, който се носи от Франция на вълни по целия свят... тя казваше, че очите ѝ се напълват със сълзи само при мисълта, че един ден може да види Айфеловата кула. Увличаше се все повече, започна да твърди, че би се омъжила само за французин, и че ако някой тук ѝ направи предложение, ще му откаже" (Коруджиев 1975: 88). А в разказа „Парижки сервиз" на друг от нашумелите по това време млади белетристи, Г. Величков, донесеният от Париж и фети-

[12] На 30.10.1971г. е подписан на най-високо равнище официален документ „Принципи на сътрудничеството между СССР и Франция" (Париж 1976: 5).

[13] Относно мотивите си да замине за Париж, Цв. Тодоров заявява: „Боготворях Едит Пиаф, не Ролан Барт" (Тодоров 2003: 49).

[14] „Нещата от живота", „Франсоа, Венсан, Пол и другите". Доколкото е възможно, се толерираше и модерната френска литература. Така например, докато в критически статии и пособия се хулеше потокът на съзнанието като неприемлив и упадъчен похват, в София най-спокойно бе издаден романът на Клод Мориак „Вечеря в Париж", написан изцяло в тази стилистика.

[15] Първото издание на превода на *Безкраен празник* излиза през 1967 г. в превод на Дм. Иванов.

шизиран сервиз символизира еснафския дух на една смогнала вече да се уяде върхушка.

И така: защо Париж, защо Франция? Опитахме се да отговорим на този въпрос според думите на самия автор и според парижката карта на неговия трагично обречен приятел Карата. А на тази карта е запечатана едва ли не цялата българска културно-историческа традиция: започваща от средновековното паломничество, минаваща през просвещенската апология и късновъзрожденските представи за града-блудница, през двоичната следосвобожденска идея за Париж като културен Йерусалим и социален Вавилон, до новия статус на мегаполиса – символ през тоталитаризма. Специфичното в репрезентацията на този повече или по-малко традиционен за българската културна история топос при Цв.Тодоров е неговият наднационален статус. Може би екзистенциалисткият чужденец е претрансформиран във вечен пришълец[16], който винаги е на чужда земя – във Франция, САЩ и България.

Българската култура се е изграждала винаги под мощното излъчване на чужди мегаполиси-символи (Константинопол, Солун, Рим, Париж, Одеса, Москва) и тяхното всеобхватно проучване сигурно би дало повече за изясняването на наглед необяснимите странности на националната културно-историческа съдба.

ЛИТЕРАТУРА

Аретов 1995	А р е т о в, Н. Българското възраждане и Европа. С., Кралица Маб, 1995.
Балабанов1914	Б а л а б а н о в, М. Гавриил Кръстович (народен деец, книжовник, съдия, управител). С., 1914.
Бальзак 1990	Б а л ь з а к, О. Париж в 1831 году. – В: Париж. Изменчивый и вечный. Ленинград, Изд. Ленинградского университета, 1990.
Библия 1991	Библия. С., Изд. на Св. Синод на Българската православна църква, 1991.
Ботев 1969	Б о т е в, Хр. Избрани произведения. С., Български писател, 1969.
Волтер 1980	В о л т е р. Философски речник. Превод от френски Ст. Атанасов. Варна, Г. Бакалов, 1980.

[16] Върху тази тема вж. Шютц 1999: 7–35. Заедно с това, както ни се струва, не е лишено от основания едно сравнение между *Чужденецът* (L'etranger) на А. Камю и "L' Homme dépaysé", пришълецът, намиращ се винаги *На чужда земя* на Тодоров. Действително при Камю отчуждението е глобално, екзистенциално, при Тодоров то е по-конкретно и идва от вечната липса на родна земя. Предположението изисква съответната съпоставка на текстове и идеи; не може да не се забележи обаче симпатията, с която Цв. Тодоров говори за Камю (вж. например Тодоров 1998: 243).

Генов 1983 — Генов, Т. Избрани произведения в 3 тома. Т. 2. Проза. С., Български писател, 1983.

Генчев 2003 — Генчев, Н. Българо-руски културни общувания през Възраждането. С., ЛИК, 2003.

Генчев 1979 — Генчев, Н. Франция в българското духовно възраждане. С., СУ „Климент Охридски", 1979.

Гоф 1993 — Гоф, Ж. Льо. Интелектуалците през Средновековието. Превод от френски М. Дракова. С., УИ „Св. Климент Охридски", 1993.

Гюрова 1996 — Гюрова, Св. Поклонничество и поклонническа литература. С., 1996.

Далчев 1984 — Далчев, Ат. Съчинения в два тома. Т. 1. Поезия. С., Български писател, 1984.

Йоан Фока 1886 — Иоанна Фоки сказание вкратце о городах и странах от Антиохии до Йерусалима, также Сирии, Финикии, и о святых местах в Плестине. – В: Православный Палестинский сборник. Т. 2. Санкт- Петербург, 1886.

Киркова 1968 — Киркова, Т. Е. Никола С. Пиколо в Италия и Франция. – В: Д-р Никола С. Пиколо. Изследвания по случай сто години от смъртта му (1865–1965). С., Изд. на БАН, 1968.

Коруджиев 1975 — Коруджиев, Д. Нощната улица. С., Български писател, 1975.

Кьосев 1998 — Кьосев, Ал. Автобиография, антропология, меланхолия (послеслов). – В: Тодоров, Цв. На чужда земя. С., Отворено общество, 1998.

Лидов 1994 — Лидов, А. М. Образ Небесного Иерусалима в восточнохристианской иконографии. – В: Иерусалим в русской культуре. Москва, Наука, 1994.

Маджаров 1929 — Маджаров, М. На Божи гроб преди 60 години и днес (спомени, пътни бележки и впечатления). С., 1929.

Париж 1976 — Париж. Перевод с французского. Москва, 1976.

Пенчева 2004 — Пенчева, Р. Един забравен български лирик. – В: Дзивгов, Георги-Асен. Стихове и литературна критика. С., ЛИК, 2004.

Райнов 1976 — Райнов, Б. Този странен занаят. Автобиографичен роман. С., Български писател, 1976.

Райнов 1973 — Райнов, Б. В сянката на града. С., Български писател, 1973.

Рождественская 1994 — Рождественская, М. В. Образ Святой земли в древнерусской литературе. – В: Иерусалим в русской культуре. Москва, Наука, 1994.

Славейков 1958 — Славейков, П. П. Събрани съчинения в осем тома. Т. 2. На Острова на блажените. С., Български писател, 1958.

Станчев 1998 — Станчев, Л. Париж под слънце и благи думи от съвременници. С., Изд. „П&П Славейкови", 1998.

Тодоров 2003 — Тодоров, Цв. Дълг и наслада. Един живот на посредник. Разговори с Катрин Портвен. Превод от френски Т. Атанасова. С., ЛИК, 2003.

Тодоров 1998 — Тодоров, Цв. На чужда земя. Превод от френски Ст. Атанасов. С., Отворено общество, 1998.

Толстой 1970 — Толстой, Л. Война и мир. Т. 3 и 4. Превел от руски К. Константинов. С., Народна култура, 1970.

Успенски 1992 — Успенски, Б. Поетика на композицията. – В: Успенски, Б. Събрани съчинения. Т.1. Семиотика на изкуството. Превод от руски Е. Трендафилова. С., Наука и изкуство и Славика, 1992.

Флобер 1984 — Флобер, Г. Избрани творби в 4 тома. Т.1. Мадам Бовари. Превел от френски К. Константинов. С., Народна култура, 1984.

Хаджидинев1994 — Хаджидинев, Д. Бургас – есенни сънища. Бургас. Бургаски свободен университет, 1994.

Ханчев1976 — Ханчев, В. Избрани творби. С., Български писател, 1976.

Цветаева 1998 — Цветаева, М. Избранние сочинения. Т. 1. Стихотворения. Поэмы. Драматические произведения. Москва, Литература, 1998.

Шютц 1999 — Шютц, А.Чужденецът. Избрани студии. Превод и съставителство К. Колев. С., ЛИК, 1999.

ЗА *ДИАЛОГА НА КУЛТУРИТЕ* ВЧЕРА, НО И НАЙ-ВЕЧЕ – ДНЕС

Възможен и предпочитан „фокус“ към Цветан Тодоров

Елена Михайловска

За мен в неговото много обемно и разнопосочно творчество има като че един основен и най-важен проблемно-тематичен център: този за *диалога* – между хора и различни по мащаб социални групи, между техните езици, представи, идеи, социално-исторически опит и най-после, но не на последно място – между техните *култури* като обобщен изразител на всичко това.

Давам си веднага сметка, че подобно твърдение би могло да прозвучи и някак опростяващо спрямо реалното богатство от теми, мотиви или мислители, които занимават Тодоров през годините. Настоявайки обаче върху подобен „фокус“ към автора и някои от ключовите му и неизменно актуални идеи, ми се иска веднага да отбележа три посоки (и причини), които предопределят такъв негов основен прочит и възприятие от моя страна.

Най-напред – в това, естествено, се намесват някои лични и екзистенциални мотиви, за които ще стане дума след малко. От значение тук е и фактът, че именно в тази посока книги, анализи и конкретни идеи на Цветан Тодоров са имали най-силно *влияние* върху мен самата или са участвали и в собствения ми изследователски път.

На второ място обаче идва нещо далеч по-важно: все по-осъзнатото убеждение, че откроеният проблемно-тематичен център, свързан с различните форми и нива на *междукултурния диалог* вчера и днес или в още по-широк план – с *диалогичното познание* и *диалогичните нагласи* към другите и света, бележи най-вече сферата, в която се срещат някои от методологическите приноси на Тодоров с някои основни негови позиции на учен, писател и гражданин.

В този смисъл на трето (но не и по значение) място става дума още за много характерното изследователско *поле,* чрез което някои от тези теми се осъществяват. Това е *поле* на активните взаимопроникванията между определено *хуманитарно* и *социално познание*, и то така, че те (благодарение и на Тодоров) все повече изглеждат и се превръщат днес в почти тъждествени за нас. Без самият той някъде да претендира за заличаване на исторически достигнатите *граници* между множеството дисциплини, към които не се

бои да се насочва успоредно или последователно през годините (от науките за езика и литературата, през история, философия, антропология, социология, социална психология и т.н.), Тодоров успява да предложи ярки примери за тяхното „преливане", съвременно „взаимопроникване" и успешни междудисциплинарни синтези. Именно така достигат до нас много от хуманистичните и даже – моралистични негови тези, които днес изглеждат понякога даже по-актуални, отколкото в моментите на първоначалното им формулиране.

Малко за *биографичния* контекст на това „възприятие"

Ще разгърна сега по-подробно трите очертани посоки (и причини) за избрания от мен възлов „фокус" към творчеството и идеите на Цветан Тодоров. И тръгвайки от споменатите вече лични и екзистенциални мотиви, не мога да не стигна до една първа среща на живо с него.

По време – епизодът е от далечната вече 1981 г., по-точно около или веднага след Първия конгрес по българистика в София. Тогава Тодоров в качеството му на достатъчно изявен вече френски изследовател е поканен на конгреса и посещава за пръв път след заминаването си за Париж страната на своето детство, ранна младост и живи все още скъпи родители.

Срещата, за която говоря, се случва, естествено, извън официалните кулоари на конгреса. Помолила съм моята приятелка и колежка от тогавашния Институт по култура, проф. Ани Гергова, да поканим съвместно на обяд Цветан Тодоров, за да се запозная с него и да поговорим всички заедно. Ани Гергова (естествено, тя все още не е професор тогава) познава Цветан отпреди заминаването му за Франция. При това като любима ученичка и вярна последователка на проф. Тодор Боров, бащата на Цветан, тя се радва на определено доверие от негова страна.

За моя радост Цветан се отзовава веднага на нашата покана. Събираме се съобразно уговорката в тогавашния ресторант на Дома на киното. Все още много отчетливо си спомням по-младите лица на двамата си събеседници от онзи обяд. И разбира се – темите и някои думи, разменени тогава. Като например тези за особената участ на Хайдегер и несекващите по повод на него тълкувания, в това число в поредно най-ново изследване за това, доколко ученият е бил всъщност в услуга на нацисткия режим в Германия или някои факти просто продължават да се преувеличават прекомерно...

Как няма да остане запечатан в съзнанието ми именно този разговор! В онзи момент всяко „отваряне" на България към света е не само малко вероятно, но изглежда съвсем невъзможно да се случи в истинския му смисъл. Как тогава подобна среща да не се превърне в събитие и ярък спомен? Затова, независимо от цялостно по-противоречивото ми отношение към споменатия конгрес и пряк повод за идването на Цветан Тодоров, не ми се иска да омаловажавам или заличавам и някои подобни ефекти от него. Колкото до

аналогиите между „сътрудничеството“ на видни интелектуалци с нацистката или с комунистическите режими, към каквито несъмнено призовава примерът с Хайдегер, то за това е все още твърде рано. И разговорът ни далеч няма и не може да придобие подобен подтекст. Просто Цветан разказва за впечатлила го силно нова книга, свързана с политическите и житейски обстоятелства около немския философ. Разбира се, косвено и от днешна гледна точка всичко това означава още, че по онова време той вече е бил извървял голяма част от своя път между *структурализма* и (към) *историята* с нейните лъкатушения или възможни варианти.

Предстои още почти десетилетие, за да се превърнат споменатите аналогии в трайна и вдъхновяваща тема за мнозина и за самия Цветан Тодоров. Друг е въпросът, че може би точно по време на първото му връщане в София и с подновените му връзки и приятелства тук това *движение* към историята – била тя с главна буква или във вид на по-частни и конкретни *истории* (на човешки всекидневия, живот, характерни взаимоотношения и т.н.), също да е получило своеобразен тласък. Що се отнася до продължението от нашия обед, то е във вид на изпратен ми – по моя молба и негов избор – негов текст, който да се опитаме да публикуваме у нас.

Изпратеният отпечатък е за: *комуникацията между културите*. И в него е вече вълнуващата *история* за една жена – преводач, посредник и тълкувател – на думи, но и на човешки жестове, и най-вече – на много по-цялостните *културни послания,* които неизменно се съдържат в тях. За познавачите на творчеството на Тодоров навярно е ясно, че става дума за жената, която „индианците наричат Малинцин, испанците дона Марина“, а има и друга срещана форма на нейното име: Малинче. Това е жената, чието присъствие и намеса помагат за победата на Кортес над Монтесума, както показва подробният анализ на Тодоров за сблъсъка на техните два *свята* в съответните глави от *Завладяването на Америка* (Тодоров 1992).

Този път подтекстът е явен: авторското внимание се насочва още към *езика на различието* – човешко, етническо, расово, културно. Именно този *език* е винаги най-трудният за достигане и разбиране от страна на *другите,* а последиците от това – в индивидуален, но и в колективен план – най-застрашаващи понякога всички. Такъв е обобщеният проблем, който все по-силно и задълго ще занимава Тодоров и на който ще бъдат посветени и други, следващи негови трудове.

Естествено, тогава не можех да знам, че изпратеният ми откъс е от книга, която тепърва ще излиза във Франция, а едва след десетилетие – и в България. И че същият труд ще остане между най-характерните за своя автор. Поне в моето съзнание. Прочетеният обаче в онзи момент анализ и примерите, свързани с тъмнокожата Малинче и с различното отношение на Кортес и на Монтесума към *знаците* (и техните възможни *културни значения)*, се врязват завинаги в паметта ми. Остават достатъчно живи и до днес, а иначе доста по-късно (и след запознаването с цялостния труд) идва ред да го цитирам и използвам по-подробно. И най-вече – да се опра на

някои методологически принципи, разработени точно там от Тодоров и насочени към възможните характеристики на *междукултурния диалог*.

Но за това – малко по-нататък. А сега нека кажа още, че в онзи момент и съобразно уговорката давам изпратения ми текст в тогавашното списание „Проблеми на културата", с което съм свързана. И той за моя радост е приет и напечатан сравнително бързо. Почти не съм видяла обаче съответния брой на списанието, когато до мен достига отзвук от раздразнението на Тодоров по повод лошия превод и вид на напечатаното. Та то е все пак между първите му публикации по онова време у нас. Възможно е авторското огорчение да се засилва и от доста неприятна идеологическа канонада след неговото идване в България и изявите му тук. Така или иначе обаче моето съжаление, че не съм проследила нещата с въпросния превод по-обстойно, трае дълго или както е видно – чак до днес.

За реакцията на Тодоров, както казах, научавам косвено и чрез приятели. Затова тук е мястото да кажа още в каква степен целият ми вече заявен интерес към него тръгва не само и не толкова от прочетените дотогава негови страници. Има още друг, по-различен и силен стимул, който се дължи на приятелски разговори и изразявано в тях много топло отношение към Цветан – човека и автора. Някои употребявани думи в тях също разпалват въображението ми. Такъв е например начинът, по който често говори за него Блага Димитрова. Тогава – в началото на 80-те на XX в., но и по-късно през годините, тя неизменно следи и отбелязва в приятелски кръг всяка изпратена ѝ нова книга на Цветан. Очаква я с нетърпение, коментира заглавието или проблематиката ѝ надълго, чете даже пасажи от нея на някои свои гости. И най-важното – предоставя я щедро и на други, за да ѝ се зарадват или насладят. А после настоява да чуе техните впечатления, мнения, евентуални несъгласия…

(Тук трябва навярно да отворя скоба и да поясня нещо за по-младите читатели или наши колеги, за които подобно достигане до книгите и идеите в света би изглеждало някак неестествено. Но така е у нас през онези десетилетия, такива са някои най-важни *механизми* за научна информация и пълноценно общуване, при които приятелските *канали* остават на първо и решаващо място. Много от заглавията, които ни интересуват, остават напълно недостъпни за нас. Няма ги в библиотеки, да не говорим в книжарници, Интернет е все още твърде далече. Но затова пък жаждата ни за запознаване с новото или със света, където то се случва, носи завидна енергия. Съществуват особени *мрежи* от приятелско-колегиални връзки или контакти, насочени към размяна на книги или информация за тях, като в тях се включват често хора от различни поколения, нагласи, търсения. Но всичко това, както се казва, е вече отделна и различна тема.)

Затова, връщайки се към направеното признание, бих повторила: някои от споменатите разговори и възприятие на Цветан-Тодорови хрумвания и идеи, чрез репликите или гласа на Блага например, са имали и продължават да оказват особено влияние върху мен. Намесват се по-късно и други приятелски интонации или техните *разкази* за срещи и разменени

думи с Цветан (например на Тончо Жечев). А всичко това продължава да оцветява, и то завинаги, много по-силно, отколкото всички конкретни научни влияния (или даже някои интересни по-късни кратки съприкосновения „на живо"), отношението ми към човека и автора Цветан Тодоров.

Теоретичен контекст (и контексти) или от *Въпросът за другия* до мотива *живот с другите...*

Заслужава да се напомни подзаглавието, което доуточнява проблематиката на *Завладяването на Америка*. То гласи: „Въпросът за другия". А самото начало на първа глава, назована *Откриване,* започва още така:

> Ще говоря за това как аз-ът открива другия. Темата е огромна. Едва формулирана най-общо, тя се дели на категории и отправя към множество, безброй посоки. Човек може да открие другия в себе си, да разбере, че не е еднородна субстанция, напълно чужда на всичко, което не е: аз е някой друг. Ала и другите са аз-ове: субекти като мен, действително отделени и разграничени от мен единствено в *собствената ми гледна точка* (к. а. – Е. М.)...
>
> (Тодоров 1992: 7)

Изкусително е по-надълго да се коментира скритият в тези редове цитат и донякъде перифраза на известния стих на Рембо: аз е един друг. Но нека се подчиним най-вече на авторовата логика и нежелание да се напомня известното, а именно: в каква степен *въпросът за другия* и многобройните негови вариации е всред най-старите и „вечни" теми на някои изкуства, в това число литературата. Следва обаче да се отбележи специфичният авторски акцент, който по същество въвежда в предстоящото изложение: набелязаното разграничение (аз–другият) и съответно на него – отношението към този *друг*, което започва, но и зависи от *собствената ми гледна точка*.

При това, ако този *друг* е твърде външен, различен и далечен по всичко на мене, пита още авторът. Ако даже ми е трудно да призная общата ни принадлежност „към един и същи вид"? Как следва тогава да се отнасям с него? Но и какви могат да бъдат последствията от това конкретно вече мое (и наше) отношение? За да разгърне някои подобни питания, авторът иска да ги осветли чрез възможните им исторически отговори и примери. А за това избира да ни разкаже една *история*. Нещо повече, става дума за *поучителна история,* такъв е специално избраният в случая жанр. Затова неговият интерес към откриването и завладяването на Америка, както самият Цветан Тодоров отбелязва, е не толкова на *историк*, а много повече на *моралист*. Така основната му тема, пак по собствените му думи, е вече за това как испанците възприемат индианците...

Следователно тази тема включва още вглеждането не само в нечия *собствена гледна точка* към *другия* и *другите*, но и размисъл за осъществяваните и възможни исторически трансформации в същия този поглед и отношение, засягащи неизменно двете страни.

Преди да дойдат обаче уговорките за задължително *поучителния* характер на *историята*, за която ще се говори, ние бихме били склонни да видим поставения *въпрос за другия* малко по-различно. По-точно – като продължение и евентуална (поредна) илюстрация на подобен централен и ключов *теоретичен* въпрос, който през целия XX в. занимава съвсем пряко или по-косвено различни дисциплини и научни дирения с отношение към *науките за човека* и *обществата*. Така повечето от тези дисциплини – от *социалната* през *културната* и чак до *структурната антропология* на Клод Леви-Строс, неизменно обръщат поглед към непознатите и т.нар. *примитивни общества и култури*. Разкривайки ни възможните *други* в тях, те (независимо от укрепващото и по този път през XX в. съзнание за *културния релативизъм)* много по-силно се вълнуват от собствено научния *статут* и *методи* в съответните си изследвания. А това неизменно включва идеята за ценностна „отстраненост" и неутралност на съответните анализи. И много по-малко се търси, за да не кажа въобще се избягва, да се внушават каквито и да било морални уроци или поуки въз основа на наблюдаваните *чужди* нрави и живот.

Бихме могли да призовем още едно важно *антропо-социално-психологическо* направление (с най-ярък представител Джордж Мийд), за което проблемите *аз и другият* или *другите,* както и *аз като друг* (за себе си или за онези, които ме познават или наблюдават довчера от различна гледна точка), получават важно развитие през XX в. и най-вече – през втората му половина. Става дума за теорията (и теориите) за *социалните роли* на човека. Именно при изпълнението на тези си *роли* аз-ът е или се превръща често в *някой друг*, затова и самото познание на *другия* или *другите* се оказва неизменно форма и за активно *самопознание* – конкретно, но и в общотеоретичен план.

Очевидно е, че всички тези пределни обобщения за търсения и антропо-социални направления носят риска от възможни неточности и огрубяване на конкретни концепции или идеи. Но така или иначе *въпросът за другия* има и подобен научен *фон* и се разполага и в такива теоретични *контексти,* свързани с развитието въобще на социалните науки през XX в. За Тодоров, който прекрасно познава или подсказва всичко това на места, е по-важно обаче да открои и защити *поучителния* характер на своята *история* за завоюването на Америка. Затова анализът му (за това, как испанците възприемат индианците) трябва да се разгърне и да засегне още някои от последиците за едните и за другите от точно по този начин случилото се културно-историческо съприкосновение, превърнало се в *завладяване*, т.е. в *сблъсък* и унищожаване на голяма част от местното население с неговите достижения и натрупан собствен социално-исторически опит.

Ето че достигаме най-после до онзи ход (и принос) на автора, който за мене остава най-важният и емблематичен за него: обосноваването на идеята за *междукултурния диалог* като своеобразна историческа ценност и цел на нашето време. Но и като принципно и осъзнато отрицание на всичко,

случвало се вече през столетията във вид на подобно насилие и сблъсъци между различни етноси или социални групи.

> В такъв смисъл Цветан Тодоров извежда идеала за възможна среща между култури и цивилизации от съвършено друг вид. Именно този идеал води със себе си термина за „диалога". Защото само там, където съществува диалог с другия и непознат човек (и съответно с „другата културна общност"), аз мога „да го приема като *субект*". И още: признавайки го именно като равноправен субект, аз съм в състояние да установя диалог с него и тогава „никой от двама ни няма последната дума и нито един от гласовете не свежда другия до *статуса на обект*".
>
> (Михайловска 1991: 23)

Изкушението с последния току-що приведен пасаж идва, за да свидетелства за някои, споменати вече, доста по-стари влияния и позоваванията на Тодоров със значение за собствения ми изследователски път. Това обаче е още начин и от позициите на днешния ден да се подчертае особената му заслуга за това мнозина от нас тук, но и други по света, да препрочитат или – просто на свой ред да откриват непрекъснато Михаил Бахтин. И особено – онези негови кратки, но неизменно актуални разсъждения за спецификата на т.нар. от него „диалогично познание". Това познание, за разлика от „монологичното", характерно за точните и за естествените науки (където интелектът съзерцава *безгласната вещ* или се изказва за нея), непременно трябва да се основава върху срещата на два *субекта*. То предполага още задължителното им взаимно признаване именно като такива равноправни *субекти*, при което никой от тях не е и не може да остане *безгласен* и следователно – изучаван просто като *вещ*.

Така разграничението между познанието на *безгласната вещ* от това, свързано с *другия субект* (индивидуален или колективен), направено най-напред от Бахтин, се оказва проблематизирано и продължено от анализа *за другия* на Цветан Тодоров. По този начин несъмнено се утвърждават и някои по-трайни последици от същата теоретическа позиция при актуалното (пре)осмисляне на спецификата на отделни научни дисциплини или техни търсения днес. (Нека в порядъка на поредната скоба ми бъде позволен само един пример. Свързан е с повтарящ се възглас по повод определена социологическа практика: но нали те, т.е. изследваните общности, могат да мислят, да говорят, да променят мненията си по време на самия изследователски процес. Тогава? Преди да се формулира въобще този въпрос, трябва неизменно да се мисли и да се напомнят откроените характеристики на „диалогичната ситуация" и фактът, че тя може органично да се осъществява и *във* или *чрез* определени съвременни научни практики. В подобна посока бих отбелязала още появата и значението на труд като *Диалогичната социология* (Фотев 2004) у нас, който безспорно има пряко отношение към много от обсъжданите сега идеи.)

Ето как *диалогът* в различните му разновидности, в това число и междукултурните, означава днес ясна невъзможност да бъде сведена едната от двете страни от определено социално или културно взаимодействие до

статута на *обект* (бил той *обект* за „цивилизоване“ , „поучаване“ или „превъзпитаване“ – като в нацистките или сталинистките лагери, както също ни показва Цветан Тодоров).

Диалогът – и особено междукултурният – предполага още неизменно будно съзнание (и съответна *собствена гледна точка*) за това, как отношението към *другия* и *другите* става все по-неразделно и от уважението към самите човешки права и тяхното съблюдаване в различните общества или райони на света.

И без ни най-малко да се опитвам сега да съсредоточвам или да свеждам до *Въпросът за другия* множество следващи теми или проблеми в творчеството на Цветан Тодоров, някои натрапващи се вътрешни връзки между всички тях стават съвсем очевидни. Особено когато добавим и мотива за *животът с другите,* който е може би съвсем прякото и непосредствено (и по време) продължение на почти същата ключова за автора проблематика.

Разбира се, сега някои от изходните авторски намерения се видоизменят. Насочват се и към по-различни теоретични акценти – всред тях и такива, които водят все по-пряко в сферата на *интерсубективността,* с нейните не само антропологически, но и специфично философски аспекти. Например:

> Какво означава всъщност общоприетият факт, че човекът е социално същество? Какви са последиците от констатацията, че не съществува *аз* без *ти*? В какво се състои принудата за индивида да познава единствено *живот с другите?*
>
> (Тодоров 1998: 6)

Жанрът *поучителна история* е изоставен за сметка на есето в стил *история* и *интерпретация* на идеи (любима форма за Тодоров). Това не пречи обаче моралните внушения на автора да са пак така живи и важни, както впрочем са те в почти всяка друга от неговите книги. Специално упоменати са отново творци и мислители (от Михаил Бахтин и Мартин Бубер през Джордж Мийд до Еманюел Левинас, Юрген Хабермас и т.н.), на които Тодоров не само се опира – пряко или по-косвено, но и между които той търси да разположи и обоснове точно *своето* послание по този проблем.

Идва ред за формулирането и на други важни за автора изводи – като този за винаги много *тесните пътеки* към щастието, по които крачим. И това наше твърде *крехко щастие*, както гласи заглавието на друга книга, отвежда Тодоров отново назад из историята на идеите и по-специално – към наследството на Русо. Но изтръгва и категоричното му вече убеждение, че самото наше съществование не се измерва с „понятия за добро и зло“, а най-вече – „за щастие и нещастие…“ (Тодоров 1998: 163).

Такива следва да бъдат някои от важните уроци, почерпани или предавани от Цветан Тодоров след дългото му пътуване във и около „лодката на хуманизма“. Изразът, естествено, е негов и се намира в една от последните му книги (Тодоров 2004), тръгнала от съгласието за обстойно интервю (или ако предпочетем, *анкета*) по повод на собствената му житейска и изследователска траектория и начина, по който това се оглежда в издадените му вече многобройни трудове (около двадесет и пет).

Още за някои специфични авторски акценти

Несъмнено от особен интерес в тази току-що спомената книга са подробните автобиографични позовавания на самия Тодоров. Свързани са, както вече отбелязах, с цялостния му път, с неговите търсения и занимания през годините. Не липсват епизоди от живота му в София до началото на 60-те години на XX в. и обстоятелствата, свързани със заминаването за Франция. А след това – надълго и увлекателно сме поканени (благодарение и на сполучливата структура и добре насочвани журналистически въпроси и уточнения) да проследим раждането на множество теми и произведения, успоредно с идеите, размишленията и човешките срещи, които ги съпътстват и обуславят.

Това е навярно книгата от по-ново време, в която най-пълно и многостранно мотивът за *живота с другите* (включително с идеите на *другите)* присъства и се обсъжда наново, само че вече с по-различен авторски ключ. Трябва да призная веднага, че харесвам много тази книга. Удивителен е постигнатият вътрешен баланс между въпроси и авторски отговори, както и цялостно намереният увлекателен тон, съчетан с дълбочина на изложението.

А като че по особен начин се запечатва в съзнанието най-напред и самото заглавие: *Дълг и наслада*. Кара ме да мисля (каквито и да са по-различните авторски обяснения), че става дума за задължението, но и за радостната възможност да се поговори най-вече за *другите* – онези, с които сме живели или от които сме се учили по своя път. В случая някои от тези напомняни *други* са: Емил Бенвенист, Роман Якобсон, Ролан Барт, Клод Леви-Строс, Жак Дерида и т.н.

В този смисъл книгата, както вече отбелязах, се превръща в поредната вариация на все същата ключова авторска тема: *животът с другите.* Този живот остава за Тодоров всред основните екзистенциални предизвикателства, по които той не се уморява да разсъждава. Но не по-малко важен и емблематичен за него е и *животът* с идеите на *другите*. Възможният или подновен *диалог* (и *полилог*) с много от тези идеи също е важен извор за размисъл и познание. Но и за творчество, наслада и постоянно духовно обогатяване.

Затова и *дълг* за автора е да свидетелства най-пълно и достоверно за някои от влиянията, чрез които се е изграждал във времето. Но това е и *наслада.* Още повече че тя продължава, когато човек, (пре)осмисляйки или обобщавайки идеите на *другите,* успява да открои още по-добре днес как и откъде започват някои от собствените му прозрения през годините. Като например това:

> Имам усещането, че винаги съм търсил отговора на един-единствен въпрос: как да живеем? Това търсене пое по пътя на хуманитарните науки, на историята, на антропологията, на изследването на текстове. Но за мен *познанието* не е *цел сама по себе си*, то е възможност за достъп до малко повече *мъдрост* (к. а. – Е. М.)…
>
> (Todorov 2002: 383–384)

Чудесни са в това отношение прокрадналите се дискретно из страниците образи на майката и бащата на Тодоров, известният за нас (но не и за французите) проф. Тодор Боров. Урокът на майката е прост, но най-мъдър: цел на живота ѝ неизменно е била да обича близките си и да бъде щастлива чрез тях. За разлика от нея бащата е имал винаги своя публичен живот. Но все пак той не е погълнал изцяло частната сфера, където винаги е имало достатъчно място за приятелства, разговори и любими книги. А размишлявайки по-късно и най-вече днес върху тези *примери*, Тодоров признава, че така също се е утвърждавала собствената му привързаност към всекидневните ценности, както сам ги нарича.

Този акцент върху смисъла на *всекидневното* и почерпваният от него опит и мъдрост води до една все по-категорична авторска позиция. Тя се опитва не толкова да пренебрегне *героичното* в живота или историята. Или да ги противопоставя точно на *ценностите на всекидневието*. Става дума по-скоро за възстановяване на тяхното крехко и нарушавано толкова често в XX в. равновесие. И за напомняне как жестовете на любов, доброта и грижа към ближния могат да направят понякога за човечеството много повече, отколкото някои от великите му *революционни проекти*... (Todorov 2002: 281).

Бих могла да продължа с подобни други авторски акценти. Съществува още цяла книга, наречена *Възхвала на всекидневието* – какво симптоматично авторско заглавие! И в него, естествено, темата за *живота с другите* също има свои продължения. Само че този път конкретен предмет за изследване е холандската живопис на XVII в. Именно тя според автора постепенно открива *всекидневието* за европейското изкуство и насочва погледа към някои от неговите форми, красота и стаена мъдрост.

Казано отново и по друг начин – високо заявяваната привързаност към *ценностите на всекидневието*, а чрез тях – и към по-приглушеното, *частно* измерение на живота и на човешките взаимоотношения, не означава нито бягство, нито някакво по-ново загърбване на историята от страна на автора. Напротив – историята с главна буква и различните частни *истории*, чрез които тя също ни се разкрива, наред с паметта за тях и нейните възможни употреби, остават другият най-траен „фокус" в творчеството на Тодоров.

Затова важно е да се види още как откроваените сега авторски акценти върху всекидневните ценности идват понякога и като своеобразна реакция от изследванията върху *екстремното* зло – това на тоталитаризмите, лагерите – нацистки, но и комунистически, войната и всички други подобни насилия над човека. Своеобразната вътрешна връзка (а не противопоставяне) между тези тематични интереси – към историята и паметта за нея, от една страна, а от друга – към *всекидневието* с неговия вкус или характерни *ценности*, остава също много специфична за Цветан Тодоров. А това, наред с цялото познание и *наслада*, натрупвани с идеите от онази, споменавана вече, „лодка на хуманизма" и нейните интерпретации, са всъщност основите, върху които продължава да се изгражда или (пре)осмисля Цветан-Тодоровата собствена визия за човека и света днес.

Тази визия би била непълна или неточна без някои най-нови авторски акценти. Наистина те не са в състояние да променят съществено по-ранни послания. Поставят ги обаче в по-различни концептуални рамки, като от значение все повече са не *науката* или *познанието* сами по себе си, а щастието и *мъдростта*, които ни е дадено да изпитаме или постигнем в тяхно име.

Ред или нов *световен безпорядък*?

Възможен е и такъв въпрос: винаги много *крехкото* човешко щастие и неизменна още *крехкост* на доброто, което върши човекът, могат ли те въобще да имат някаква сила спрямо историята и нейния ход?

Наистина точно в този му вид въпросът не е зададен от Тодоров. Но някои негови възможни отговори, макар и по съвсем косвен път, също се прокрадват в нови или последни вече книги. Става дума най-напред за *Крехкостта на доброто. Спасяването на българските евреи*, т.е. за текстовете и документалните свидетелства, събрани и коментирани от Тодоров за френския и европейския читател (Todorov 1999). Имам предвид още и изразените авторски позиции към света, който ни заобикаля днес, и по-специално – около кризата с Иракската война.

Разказвала съм вече по-подробно[1] за поучителната ми среща в голяма парижка книжарница с току-що излязлото тогава от печат заглавие за *спасяването на българските евреи*. Без да засягам всички подробности сега, не мога да не отбележа вълнението на случайната продавачка, която ми подаде книгата. Съзирайки въпросните редове, тя изведнъж попита: а това може ли да е вярно? В непредвидения разговор се намесиха пояснения около еврейската семейна сага на жената. И закономерното ѝ нарастващо недоумение: а как е възможно ние да не знаем, че освен Дания има и друга европейска страна, спасила своите евреи през Втората световна война? Та това са факти, които трябва да фигурират във всеки европейски учебник по история…

Как може *те* да не знаят! И кои по-точно са *те*, които не са могли да научат онова, което на *нас самите* се струва вече почти банално? Няма да разисквам сега тези въпроси, които, както се казва, водят вече към по-различни теми. Възгласът на жената обаче, освен напомняне за особеното значение на Цветан-Тодоровия труд, може да има и такова значение: А какво ли почти банално знаят *те*, което предстои *ние* да (пре)откриваме?

Казано другояче – отношението между субектите: *ние–те* (или в обратния ред), което, както вече видяхме, неизменно лежи в основите и на всяка *диалогична ситуация*, може (и при наличие на последната) непрекъснато да осветлява по нов или различен начин привидно познати ни дов-

[1] Най-напред във в. „Литературен форум" („Наистина ли най-крехко е доброто", ноември 1999 г.) и после в моята книга *Митът Париж. Щрихи към интелектуалната биография на едно (и повече) български поколения* (С., УИ „Св. Климент Охридски", 2001).

чера социално-исторически факти. Достигаме следователно не просто до ролята на *собствената ми гледна точка* към *другия* (и *другите*), за която вече се говори. Засягаме по-скоро възможностите за нейната непрекъсната еволюция, възпитание и трансформации. Защото тази *гледна точка* (наша или на *другите*) напомня неизменно – пряко или косвено – Цветан Тодоров, също е превърнала се предпоставка, но и възможна цел за самия социално-исторически процес на човечеството.

Колкото до *крехкото добро*, осъществено някога в страната ни, никой тогава не би и помислил, че то може да се превърне в най-висок морален пример за поколения напред. При това, започнало е от съвсем обичайните жестове на почтеност и чувство за човешка солидарност с *другия*, т.е. от съблюдаване на някои от *ценностите на всекидневието*, за които вече стана дума. Макар това *добро* да не е в състояние да промени хода на голямата история с главна буква, то ярко бележи вече други възможни пътеки за човека и неговите избори спрямо нея, много важни с това и за човечеството като цяло.

Ето че пак точно в подобна посока сме призовани да мислим и от поредната най-нова книга на Цветан Тодоров *Новият световен безпорядък* (Тодоров 2003). Тема: *европейската идентичност* днес, в контекста на Иракската война и разместващия се с нея и със съвременния тероризъм световен ред. Впрочем авторът говори направо за нов *световен безпорядък*, пред заплахите на който определени *европейски ценности* добиват все по-важен смисъл и значение за света, в който ще живеем занапред. И в тези *Размисли на един европеец*, както гласи пак характерното подзаглавие на книгата, няма как да не стане дума – пряко или косвено – и за онази изработена вече, по-зряла и *поучила* се малко от историята (на войни, колониални завоевания, тоталитаризъм и т.н.) *европейска гледна точка* към *другите* и към света като цяло.

Европейските ценности, върху които следва да се опрем – в нашето поведение или преценки за света, – произтичат вече не от някакви непременно универсални принципи за *хуманизъм*. Напротив – призивът към *умерен универсализъм*, според много характерния авторски израз (в *Дълг и наслада*), остава напълно валиден. Все пак самите разбрани *поуки* от историята и различните, включително междукултурни, *сблъсъци* в нея го предполагат. Така или иначе този призив не противоречи, а по-скоро може да допълва днес отношението и практикуването на *ценности* като *толерантността* и *диалога*, *справедливостта*, *демокрацията*, *индивидуалната свобода* и *индивидуалните права* на човека.

Как да не помислим при самото им изброяване, че става дума все за *ценности*, които неизменно имат както своето *всекидневно*, така и своето *историческо измерение*. И които засягат човешко поведение и мислене в индивидуален, но и в колективен план (т.е. с мащаби, засягащи от най-малките до по-големите човешки групи и общности, включително *човечеството* като цяло).

Вместо заключение

Бих повторила: много са темите и идеите на Цветан Тодоров, които са ме вълнували през годините или от които – понякога и съвсем пряко – съм се учила. Но те са ми скъпи днес и защото, обсъждайки ги, до мен достигат още *живите гласове* на някои *мъртви приятели*, по чудесния израз на Тончо Жечев, с които някога съм разговаряла било за същите тези теми и идеи, било за техния автор.

И самата тази възможност за постоянни и многообразни диалози – екзистенциални, но и теоретически, минали, но и днешни, реални, но и въображаеми, придава за мен също смисъл и *наслада* от избраните сега „фокус" и акценти към иначе далеч по-обширното и многообразно Цветан-Тодорово творчество.

ЛИТЕРАТУРА

Михайловска 1991 — Михайловска, Е. Цивилизация и цивилизации. Теории и идеи на XX век. С., УИ „Св. Климент Охридски", 1991 (2. изд. 1996), с. 23.

Тодоров 2004 — Тодоров, Цв. Дълг и наслада. С., Изток–Запад, 2004.

Тодоров 2003 — Тодоров, Цв. Новият световен безпорядък. Размисли на един европеец. С., Изток–Запад, 2003.

Тодоров 1998 — Тодоров, Цв. Живот с другите. С., Наука и изкуство, 1998, с. 6.

Тодоров 1992 — Тодоров, Цв. Завладяването на Америка. С., УИ „Св. Климент Охридски", 1992.

Фотев 2004 — Фотев, Г. Диалогичната социология. С., Изток–Запад, 2004.

Todorov 2002 — Todorov, Tzvetan. Devoir et Délices. Entretiens avec Catherine Portevin. Paris, Seuil, 2002, 383–384.

Todorov 1999 — La fragilité du bien. Le sauvetage des juifs bulgares. Textes réunis et commentés par Tzvetan Todorov. Ed. Albin Michel, 1999.

ЦВЕТАН ТОДОРОВ И ИМПУЛСИТЕ КЪМ СРАВНИТЕЛНОТО ЛИТЕРАТУРОЗНАНИЕ

Румяна Станчева

Сравнителното литературознание е зона на особено литературно действие. В това пространство са позволени повече от всякъде другаде нови хипотези. Това е мястото, където се привнасят значения от една национална литература в друга, където се търсят нови истини, преминавайки през езикова или културна граница. Именно тук например линеарното, постъпателно развитие на жанровете или последователността в появата на взаимно отричащи се литературни течения може да загуби своето значение. Тематологията, типологичната съпоставка, компаративната митокритика, имагологията провокират нови прочити на националните литературни истории. Именно в тази зона, зоната на сравнителното литературознание, Цветан Тодоров навлиза плодотворно. Особено през втория период от своето творчество без нарочно да го търси чрез редица свои трудове може да бъде разбиран като гарант за достоверни компаративни действия. Взаимодействието между литературите, погледнато от по-общата гледна точка на науките за човека, придобива по-отчетливи измерения.

Балканското сравнително литературознание, разбирано като част от европейското сравнително литературознание, поставя редица трудни за обосноваване въпроси. Всяка национална балканска литература ползва като образец модели на западноевропейските литератури, но в резултат създава своя местна представа за развитие на жанрове, тематика, естетически принципи. По този начин балканското сравнително литературознание се свързва неотменимо със западноевропейските литератури и задължава към едно по-широко, поне тристранно осмисляне на явленията в сравнителен план (Станчева 2003: 462–469). Например представата за балканските прояви на символизма минава през сравняване с трети образци. Ако съпоставяме българския и румънския символизъм, без да имаме предвид френския, бихме останали на повърхността на явленията. Не бихме могли да съпоставим Джордже Баковия и Пейо Яворов например, без да се обърнем и към поезията на Бодлер или на Верлен. Балканските литератури не възприемат (освен в редки случаи) съседните литератури като образци. Балканското сравнително литературознание задължава към поне триъгълен литературен маршрут. Друг труден проблем за тези литератури е отношението към

романа. Поради високите критерии, които възприемат балканските литератори, те често отричат очевидни присъствия в собствените си литератури. Така например тревожното отношение на критиката и на общия културен контекст към липсата на роман в българската и съответно в румънската литература в периода между двете световни войни не се дължи на реално безразличие на писателите към този жанр. Тук съотнасянето се прави с придобилите „великански" измерения Балзак, Флобер, Зола, Пруст и води до подценяване на регионалните прояви в жанра. Трети проблем е отсъствието на някои литературни течения в балканските литератури. В българската например не се развива пълнокръвно и самоназоваващо сюрреализмът. Но това едва ли трябва да ни отвежда към идеята, че тази тенденция отсъства, а по-скоро да ни задължи да открием нетипичните ѝ проявления. И това е малка част от специфичните проблеми на сравнителното балканско литературознание.

Значението на трудовете на Цветан Тодоров за подобни компаративни проучвания може да се отбележи в няколко посоки. Най-напред съвсем общо, като **вдъхновение**, което той заразително предава на читателя си – да се освободи от всякакви тревоги за непълноценност или недооцененост на някоя регионална литература. По-специфичен проблем на сравнителното литературознание е сравнението, което не е абстрактно разбиран и непроменящ се във времето метод. Сравнението, което в точните науки води до точни изводи, в литературната област на общуването е подвластно на предварителни нагласи. Термини като **влияние** и **рецепция** определят две противоположни тенденции на проучване, две непримирими нагласи. Първата предполага, че един литературен успех може да излъчва идеи и да „влияе" на другите. Втората настоява, че само възприемателят може да реши кой ще му бъде образец и как ще трансформира направеното по-рано. Единственото общо в двата случая е, че се запазва хронологията. Не можем да бъдем активен реципиент на нещо, което още не е сътворено. Не можем и да се повлияем от нещо несъществуващо. Във всеки случай остава обаче усещане за неравенство: по-известни, по-масово разпространявани, повече превеждани литератури срещу т.нар. „малки" със слабо разпространение, рядко превеждани, почти неизвестни литератури. Именно тук възгледите на Цв. Тодоров могат да бъдат полезни на сравнителното литературознание, което често продължава да мисли за „влияние" в традиционния смисъл и тогава, когато говори за „рецепция". На трето място можем да почерпим идеи, отново в търсене на по-голяма яснота в балканските литературни процеси, от разсъжденията на Тодоров по въпросите на литературния **канон**.

1. Общото вдъхновение, което се излъчва от книгите на Цв. Тодоров се отнася, първо, до неговия собствен успех на български литератор, развил се във френска среда и постигнал богато, убедително и световно признато творчество. От друга страна, трезвото му отношение към състоянието на културите като резултат от време на възход, свързано с отвореност, или на упадък, свързан със затвореност, също буди доверие в съжденията му и

печели привърженици. Сам Тодоров коментира това свое състояние на посредник по следния начин в книгата-анкета, осъществена с него от Катрин Портвен:

> Вместо да следвам непрекъснато една традиция, си поставях за цел да разгледам най-представителните моменти на множество традиции. Впоследствие винаги се придържах към този първоначален избор, парадоксален наистина, на прекъсвана история, обвързана с моментите, които ми изглеждаха най-значими, най-показателни. [...] През различните исторически периоди обширното поле, обозначавано с термини като „значение", „репрезентация", „тълкуване", „комуникация", е било разглеждано под различен ъгъл и с помощта на най-разнообразна терминология; а предметът си е бил все същият [...] Исках тези изолирани дискурси да заговорят помежду си. Това изглежда е една от моите фикс-идеи, може би свързана с прехода от една страна в друга: все искам да премахна бариерите, да пресека границите, да открия връзка между привидно автономни области.
>
> (Тодоров 2003: 97–98)

Този откъс, освен с трогващата българското сърце тема за преминаването от една страна в друга (впрочем рядко обсъждана от писателя), ни дава още едно основание да се опитаме да приобщим някои разсъждения на Цв. Тодоров към сравнителното литературознание именно с термина „посредник". Сравнителното литературознание се интересува експлицитно от посредника, бил той писател, преводач или пътешественик, познавач на чужда култура. Това е личността, която материално се докосва до другата култура и чрез интелекта си я приближава до нас. Цв. Тодоров не само многократно е бил посредник, тълкувател, мост между различни култури на равнището на литературната теория и на хуманитарното познание, но се случва да бъде за българската култура един предпочитан посредник между френската и българската култура. Дори когато не се говори изрично за български явления, както е в повечето му книги, българският читател се вглежда за нещо повече, за един допълнителен смисъл, достъпен само на посветени. Това е още една от причините тук да се опитваме да приложим теоретични постановки на Цв. Тодоров към балканските литератури, в частност към българската.

2. Една от модерните за обсъждане от науките за човека теми се отнася до особеностите на центъра и на периферията, разглеждани във взаимната им зависимост. Центърът обикновено се мисли като място, което събира във фокуса си най-големите успехи. Периферията остава или просто непозната, или мислена по отношение и в зависимост от центъра. И ако центърът е определян от речниците без помощта на периферията като среда, град, сърцевина, пъп, то периферията в същия семантичен аспект е **външната** линия или пространство, на повърхност или тяло. В контекста на човешкото общуване периферията остава подценена. Има само едно значение, което може да изглежда привлекателно. Когато се говори за добрите жилищни квартали, разположени по периферията на големите градове.

Географията може да определи север, юг, изток, запад, но не ни казва къде е центърът на земната повърхност, тъй като земята е глобус. По-полезен пример бихме могли да вземем от астрономията, която по времето на своето утвърждаване като точна наука е изстрадала период на идеологически натиск и както ни напомня Цв. Тодоров в контекста на книгата си *Поуките на историята*, „Джордано Бруно загива в пламъците, защото твърди, че светът е безкраен и няма център" (Todorov 1991: 8). Идеологията и политиката не могат да бъдат забравяни в интерпретирането на културните явления. Това е една от насоките, по които можем да се опрем на писаното от Цв. Тодоров през последните двайсетина години. Не безполезно скромничене или демонстрация на комплекси за малоценност, или за величие биха решили въпросите на общуването между литературите и културите.

Освен това щедрата независимост от йерархичност в природата и науките за нея не е характерна за човешката мисъл. От психологическа гледна точка всеки е център на самия себе си. Все пак в момента на акта на сравняването в общуването се проявяват йерархии. Ако се обърнем към европейската карта, център на територията ѝ е определен. Не е същото обаче, когато се интересуваме от човешките общества. Политическите и икономическите сили, концентрацията на художествени успехи са определящи за това, кое е център, а не географията. Различните епохи местят тези центрове. От географска гледна точка и Франция, и България са разположени периферно към европейската повърхнина. Никой обаче днес не разсъждава по този начин. Дори не и в географски план. Културните реалности са много посилни и решаващи от обективното опасване на земната повърхност от море. Характерен е примерът, който Цв. Тодоров дава за Франция и френската култура в различни моменти от нейното развитие.

> Ако през XIX в. френската култура играе централна роля, това не е, защото се субсидира износът ѝ; това е така, защото тя е една жива култура и защото между другото тя жадно възприема всичко, което се прави другаде. Бях шокиран при идването ми във Франция през 1963 г. от моята малка страна, засегната от ксенофилия, да открия, че в една област, тази на литературната теория, беше неизвестно не само това, което е писано на български и на руски, със сигурност екзотични езици, но също така на немски или дори на английски; така че първата ми интелектуална работа тук беше превод от руски на френски [...] Това отсъствие на любопитство към другите е знак за слабост, не за сила.
>
> (Todorov 1991: 123–124)

Във възхвалата на общуването, на готовността за приемане на чужди идеи Цв. Тодоров не е безгранично безкритичен. Той поставя общуването на културите извън оценъчните критерии по принцип. Едни въздействия биха могли да са полезни, а други – не. Всеки път ще трябва да проверим резултата, да преценим какъв е бил ефектът, да бъдем самокритични, без да възхваляваме чуждото, да бъдем конкретни:

> Пренасянето на стойности е само по себе си стойност. Означава ли това обаче, че всеки контакт, всяко взаимодействие с представителите на една

чужда култура са положителни факти? Това би означавало да изпаднем в апориите на ксенофилията: Другият е добър само защото е друг; някои контакти имат положителни ефекти, други не. Най-добрият резултат от кръстосването на културите е често в критическия поглед, който обръщаме към себе си; той не включва по никакъв начин възхвала на Другия.

(Todorov 1991: 125)

За да навлезем в проблематиката на „влиянията", бихме могли да дадем примери от отношението на две балкански литератури към чуждото в годините между двете световни войни. От една страна, това ще бъде материал, който илюстрира самочувствие на пълноценни творчески личности, от друга страна, ще ни даде конкретност по въпроса за влиянията, който тук също се опитваме да изясним във връзка с трудовете на Цв. Тодоров. Особено актуална тема през 20-те и 30-те години на XX в. е темата за съпоставянето „свое" и „чуждо", „родно" и „европейско", „център" и „периферия".

Как една литература определя своите образци? Първият пример може да бъде българската 1926 година. Група млади интелектуалци с общи възгледи за пътищата на развитие, които би трябвало да следва българската литература, се събират и образуват литературния кръг „Стрелец". Начело с проф. Константин Гълъбов писателите от кръга търсят да определят „физиономията" на българската литература. „Ние сме за една родна литература, приобщена с ценностите на Запада, изникнала под западно влияние", пише Гълъбов и формулира съзнателно ориентиране към стойностите на Запада, очевидно преценяван като „център", достоен за следване (Гълъбов, 1 октомври 1926)[1]. Критикът подчертава, че литературният процес има нужда да бъде съзнателен, а не да бъде оставян да се развива слепешката. „Нека прочее се европеизираме драговолно, съзнателно, а не както досега сляпо, подхвърлени на един процес, за който не сме си давали сметка." Тенденцията към европеизиране е неизбежна, подчертава критикът:

Наша съдба е да бъдем *европеизирани* и само човек заслепен може да отрича това. Западната култура се наложи на страни отвъд океаните като Япония – тя не ще се остави да дремят народите по кюшетата на Европа.

(Гълъбов, 14 ноември 1926)

Термини като „имитация" и „влияние" съдържат в себе си йерархично, ценностно подреждане на стойностите – един имитира, а друг, по-силен, влияе. Реторичното противопоставяне между свое и чуждо във възгледите на едно от средищата на модерните български литературни тенденции в този период не съдържа обаче никаква тревога от асоцииране на имитирането с българската литература. Точно обратното, имитирането е програма.

[1] Тук и по-нататък материалите за кръга „Стрелец" са цитирани по: Литературен кръг *Стрелец*. Поредица Литературни кръгове и издания. Предговор, съставителство и приложение Сава Василев. В. Търново, 1995.

И дори нещо повече, западното е определено директно като „по-високо културно начало", което българската култура би трябвало да следва, за да се освободи от „византийско-мюсюлманското наследие" (Гълъбов, 2 януари 1927). Тези възгледи се споделят от членовете на кръга „Стрелец", сред които са писатели със забележителна творческа индивидуалност като Атанас Далчев, Светослав Минков, Чавдар Мутафов, Фани Попова-Мутафова. Влиянието като стратегия не е накърнило своеобразието им. Анализът в детайли тук би ни отвел към една истинска геополитическа стратегия на въпросните писатели. И не бихме били чужди на възгледите на Цв. Тодоров, който не пропуска да отчете политическия аспект във функционирането на съвременните културни взаимоотношения.

Все пак тук сме длъжни да преоценим възгледа на Гълъбов и в контекста на днешните оценки на явлението. Съвременните науки за човека, нещо, което виждаме и у Цв. Тодоров, се пазят от йерархизиране. Общуването е разположено в хоризонтална плоскост. На тази страна на пълноценното общуване набляга Цв. Тодоров например в анализ, направен по повод на естетическите възгледи на Гьоте. Като се спира последователно на елементи от естетиката на немския писател, които го сродяват било с класическата, било с романтичната естетика, Цв. Тодоров намира и съществени елементи от възгледите на Гьоте, които придават модерен смисъл на вижданията му. И тази модерност на Гьоте се корени главно в неговата диалогичност, готовност да черпи идеи, дошли от другаде.

> Диалогичният човек – коментира Цв. Тодоров, – предполаган от „модерната" естетика, контрастира със самодостатъчния герой на романтизма. Световната литература включва признаването на другите култури, без това признаване да се превърне в изоставяне на себе си. Както класическата естетика, „модерната" естетика отказва автономията на личността и на творбите ѝ. Но подобно на романтичната естетика тя се отказва от абсолютните стойности. Ако тук има трансцендентност, тя вече не отива нагоре, а така да се каже – встрани: от една литература към друга или от една творба към друга, от един човек към друг човек, *латерално*.
>
> (Todorov 1983: 53)

Нека да потърсим успоредица и с румънската литературна ситуация по същото време, след Първата световна война. Литературният критик Еуджен Ловинеску, защитил докторат по литература в Париж още преди войната, решава да проучи методично румънското общество и публикува свое изследване в 3 тома *История на модерната румънска цивилизация* (Lovinescu 1924–1926). Два са ключовите термини, чрез които той обяснява процеса на модернизиране на румънското общество: „синхронизъм" и „имитация". Употребява ги в положителен смисъл и смята, че с тях описва закона за развитието и прогреса на човечеството. Като литературен критик той създава литературния кръг със списание „Сбуръторул" (Крилат дух), в който привлича редица талантливи писатели. Налага своите възгледи особено убедително чрез обемната *История на съвременната румънска литература*,

която издава в 6 тома (Lovinescu 1926–1929). Тук отново Ловинеску използва термините „синхронизъм“ и „имитация“ в положителен смисъл.

Двайсетте години на XX в. се открояват като време на интензивна комуникация на европейския континент. За модерните тенденции в балканските литератури размяната на идеи се ориентира категорично към съвременните явления, нещо, което характеризира тези тенденции. Можем да го осмислим като една допълнителна характеристика на „латералното“ общуване – не само към други литератури, но специфично към най-новите явления или поне към явления, които още не са се случвали в съответната литература и съответните образци могат да бъдат видени другаде. Днес сравнителното литературознание говори за рецепция вместо за влияния, за да подчертае и опише активната роля на реципиента. В двата посочени примера модерната литературна критика на двете югоизточноевропейски литератури, зони от периферията, приема „влияние“ и „имитация“, термини, изковани на Запад, като им вдъхва идеята за активност на реципиента чрез паралелното наблягане на необходимостта от осмисляне на национални теми. „Влияние“ и „имитация“ се приемат като термини, които обозначават тази двойна динамика на тяхното време – отваряне към Запада и към съвременните стойности, но и интерес към актуалното за собствената публика. Двамата критици, Гълъбов и Ловинеску, които дадохме за пример, са представителни за модерните тенденции в литературния живот на Балканите. Те се противопоставят със своите програми на традиционалистичните нагласи. Не приемат и някои крайности на авангарда. Допринасят за осмислянето на актуалната тогава литературна комуникация.

Днес, през 2007 г., у нас отново проявяваме наваксваща културна активност, макар и по различни причини. И така стигаме до един практически въпрос. Литературите, смятани от другите и от самите себе си за периферни, остават много малко превеждани и познати в Центъра, т.е. в Западна Европа. Културната памет на Европа е все още много бедна от тази гледна точка. За това неравенство говори Цветан Тодоров в книгата си *Поуките на историята*:

> Неравенството е, при отсъствие на организирани действия на държавата, истинската причина за влиянието; то самото е свързано на свой ред с неравенство в икономиката, политиката, технологиите. Няма причина да се възмущаваме от този факт (дори и да съжаляваме понякога, че е така): няма причина да очакваме равновесие в баланса на плащанията.
>
> (Todorov 1991: 120–121)

Писателите от 20-те години на XX в. не са се тревожели от имитацията. Безпокояли са се, че може да не се случи. Като се придвижваме към нашата съвременност, можем да си поставим въпроса, дали едно по-добро равновесие по отношение на разпространение на информация за Другия би било възможно в Европа, между Центъра, наричан Запад, и Периферията/Периферииите. Проблематиката е много актуална и отговор можем да намерим у Цв. Тодоров в *Ние и другите. За различието*, където четем: „само този, който се асоциира с една култура, има шансове да бъде чут в целия

свят" (Todorov 1999: 524). Възхвала на различието намираме и в *Поуките на историята*:

> Културите не са системи в стриктния смисъл на думата, а конгломерати с различен произход. Европейските култури са типични примери за подобни групирания: макар че притежават истинско общо наследство (но което съдържа в началото поне две традиции, юдео-християнската и гръко-римската), те са запазили, всяка от тях, достатъчно специфични черти, за да могат взаимните им контакти да носят изненада и следователно промяна.
>
> (Todorov 1991: 118)

Наблюденията му в тази посока могат да се подкрепят и с други изводи – сентенции:

> Като се вдъхновяваме от принципите на Гьоте, може да се каже, че целта на политиката на културното общуване би трябвало да бъде по-скоро да внасяме от другите, отколкото да изнасяме от себе си.
>
> (Todorov 1983: 123)

В случая с двамата балкански литературни критици, Гълъбов и Ловинеску, можем да констатираме, че балканските култури от 20-те години са представлявали свободни и плуралистични култури. В Югоизточна Европа са знаели да обсъждат отворено проблемите и не са страдали от болни амбиции. Показвали са се като готови за културна комуникация. Както Гълъбов, така и Ловинеску са всъщност представители (всеки от тях) на две култури едновременно, културата, в която са образовани в някой Център, и културата на една Периферия, която е културата, от която произхождат и в която се изразяват. Свободният дух на тези наши предшественици също ни насърчава да търсим и да опознаваме другите, за да осмислим по-добре своето.

Особено стимулираща за сравнителното литературознание е формулировката на Цв. Тодоров „конгломерати с различен произход". Всяка култура има своя несъмнена стойност, поне със своята специфика. Оттам начинът, по който общува с другите, и терминът, с който осмисля общуването, могат да се оставят на заден план. Единствено важното е самото общуване!

Друг въпрос е, че периферните култури си изработват силен рефлекс да правят и да публикуват преводи на произведения на изкуството, получили оценката на успеха в Центъра. Центърът/центровете от своя страна имат притегателната сила и задържат, като приемат в своя език писатели с успешна кариера в периферията. Размяната се осъществява дори и да е трудно да я разпознаем като взаимна и равновесна. Кундера и Кадаре, мислим ли за тях все още като за чех и албанец? Би могло да се обясни с това, че Центърът осигурява по-добро разпространение, както и по-отчетлива конкурентност. Периферията, от друга страна, има възможност да не остане няма. Периферията е място за развитие на културата със своя глас, но с по-малки възможности за разпространение, по-малко публика, по-малко критически издания. Но дори и с тази специфика тя винаги може да изненада. С тези кратки разсъждения, основани на почерпеното от Цв. Тодоров, мо-

же да се мисли за дедраматизиране на съпоставянето между свое и чуждо; за надмогване на емоционалния проблем на сравнителното литературознание за „влиянията“ и „рецепцията“.

3. Във връзка с проблема за междулитературното общуване стои и въпросът за литературния канон. Всяка литература изгражда своите задължителни представи за стойностни образци. Със сигурност това са подбрани текстове от класическия период на съответната литература. На второ място, тук се включват по един или друг начин отличени книги от предишните модерни периоди и отделни съвременни творби. Литературният канон обаче обхваща и елементи от световната литература. За българската литература тук първо място заемат гръко-римската античност и западноевропейските литератури. Също така – признати от западния канон руски писатели. Към другите части на света интересът ни е ограничен. Към балканските литератури – също.

Въпросът за канона не се изчерпва със списъци на всеобщо признавани от една култура литературни произведения. На първо място, защото тези списъци не са неизменни, тъй като всяка епоха добавя или изважда от списъка имена и произведения според пристрастията си. Тук няма да ни интересува толкова образователният смисъл на въпросните списъци, задължителни за програмата в училище. По-скоро ни се иска да погледнем на канона от гледната точка на общуването на литературите, общуване, което, в духа на Цв. Тодоров е признак за отвореност, диалогичност, модерност и е необходимо условие за пълноценно развитие.

Нека да видим как Цв. Тодоров определя съдържащите се важни въпроси, често смесвани в един-единствен термин – „канон“. На първо място е посочена важността от определяне на **единен по съдържание канон**. Това би значело стабилност в културната среда, възможност за пълноценна комуникация между членовете на тази общност, обекти за съотнасяне. В българската култура за пореден път преживяваме прекъсване и макар че сега пътят е отворен за утвърждаване на уравновесен канон, сътресенията се усещат. Например студентите, на които преподавам балкански литератури, нямат еднакви опорни точки за съотнасяне. Всяка разлика от българските образци, неизбежна щом говорим за други, в случая за балканските литератури, поставя студентите в ничия земя и е необходимо да се привнасят елементи или имена, които за тях не означават нищо. Сюрреализъм например е абсолютно непознато понятие. Дадаизмът, макар че е своеобразна гордост на балканските литератури, защото един от водещите инициатори на движението е Тристан Цара от Румъния, им е съвсем смътно познат, по-скоро като любопитен факт. По-тревожно е, когато Балзак е писал просто интересни/скучни романи, а Бодлер е само име на известен френски поет. Следователно в чисто практически, образователно-организационен смисъл българският канон (да се вслушаме в съвета на Цв. Тодоров, изказан впрочем на основата на впечатленията му от университети в САЩ) има нужда от усъвършенстване. И това ще отнеме още време, тъй като ще има нужда от улягане на съществуващото, за да може да бъде унифицирано усвоен.

За успокоение на духовете и пак опирайки се на текста от книгата на Тодоров *На чужда земя*, бих добавила, че нямам предвид някакво основно прекрояване на учебниците. Самият Цв. Тодоров отчита, че в западната традиция **съжителстват различни тенденции**, но „въпросите, формулирани в рамките на тази традиция, дълго остават едни и същи, докато отговорите им се променят: в този смисъл съществува нещо повече от „западна традиция" (Тодоров 1998: 194). Пренесено в нашата градина, бих казала, че е нелепо например отхвърлянето от учебниците на разказа „Андрешко" от Елин Пелин, защото на учебникарите им е трудно да обяснят саморазправата на героя с бирника – представител на закона. В комунистическо време поведението на Андрешко пък биваше идеологически деформирано и обяснявано едва ли не като отрицание на капиталистическата система. Нека послушаме мъдростта на Цв. Тодоров. Да запазим въпросите, да дадем по-адекватни отговори.

Може би малко по-добре сме се справили с едно друго изискване, за **необвързване на конкретното и на общочовешкото**.

> Няма никакво противоречие между задължителен исторически контекст, в който се ражда едно произведение, и неговото малко или повече универсално значение.
>
> (Тодоров 1998: 195)

За щастие Вапцаров и Смирненски например днес (след дълги години на едностранчиво идеологизарано представяне) се учат именно така.

На четвърто място Тодоров поставя един също практически въпрос, който вълнува всеки преподавател и всеки учащ се: „Трябва ли да сме съгласни с авторите, които преподаваме? " (Тодоров, 1998: 195). Примерът на автора с расовите предразсъдъци на Хъкълбери Фин няма нужда от коментар. Безспорно много по-обогатяващо е да се осъзнае какво се е променило в общоприетите правила на общуване. Още по-специфична е необходимостта „да се прави разлика между силата на една мисъл и нейната правдивост (според днешните критерии)" (Тодоров 1998: 195). Тук бихме могли да отбележим, че е дадена насоката за навлизане в същинския литературен проблем.

Донякъде успокоително за нашата практика звучи констатацията „Каноният носи в себе си приемственост и в същото време непрекъснато се променя; поне в европейската традиция нещата винаги са протичали така" (Тодоров 1998: 195–196). Наистина най-вече имаме нужда поне от ефикасно преподаване на един повече или по-малко ясно установен канон.

На последно място (но едва ли по важност) Цв. Тодоров обсъжда въпроса за резултатите от образованието – не да се трупат самоцелни знания, а да се възпитат толерантни и критични умове. Опознаването на други култури дава тази възможност благодарение на необходимостта да се осмислят разликите в различни общества и култури. Акцентът, поставен от Тодоров, пада в края на краищата върху съвремието. Именно нашият свят и нашето време могат да бъдат по-добре разбрани, ако имаме база за сравнение с други култури.

> В това е ползата от изучаването на историята, както и на чуждите култури. Не за да правим някаква илюзорна универсална култура, създадена от творби, откъснати от своя контекст, или пък да си тъпчем главите с енциклопедични познания, а за да се уверим, че има много начини да бъдеш човешко същество. Това означава да се интересуваме от други епохи и места, не за да ги съдим с днешните ни критерии, а напротив, за да осмислим настоящето посредством миналото, тукашното посредством тамошното. В това отношение изучаването на отдалечени от нас култури, което ги прави и по-трудно приемливи, е от особена полза.
>
> (Тодоров 1998: 196)

Тук не можем да не подчертаем, че със своята преценка за значението на чуждите култури Цв. Тодоров допринася извънредно много за подготвянето на западния литературен канон към отваряне в посока на по-„маргинални" традиции, каквито са балканските литератури. Но тук няма да сме добри читатели на Тодоров, ако не схванем неизказаната истина, че нашият литературен канон, създаван в голяма степен в съзвучие със западноевропейския, не бива да изостава от авангардния му призив. Би трябвало да успеем да включим още в училищното образование поне по едно представително произведение от балканските литератури. Това без съмнение ще ни научи на много неща за самите нас. В същото време ще дадем пример на другите. Все пак литературите и техните традиции са скачени съдове. Ако подготвим върху основата на добре функциониращ у нас литературен канон „не само по-добри експерти, но и по-добри граждани, достойни за уважение човешки същества" (Тодоров 1998: 196), ще знаем, че сравнителното литературознание е осъществило една от своите основни задачи – да провокира мисленето на ученици, студенти и читатели, да ги прави по-пълноценни личности. Сред тях ще се открояят и литератори с оригинално мислене.

Сравнителното литературознание в България все още само по изключение е университетска дисциплина. Традиционно филолозите изучават т.нар. предмет „Западноевропейски литератури". Разликата е съществена. Рядко сравнението прекрачва езиковите и културни граници. Най-често това са паралелни литературни истории. В такъв случай провокациите към разкрепостено мислене са главно имплицитни.

Нека да обобщим, че импулсите, които сравнителното литературознание може да открие в текстовете от втория период в творчеството на Цв. Тодоров, са съществени. Те имат особената сила да са теоретично обосновани и да взимат предвид винаги практиката. Допълнителното очарование върху българския читател на тези текстове идва и от факта, че прозираме в тях личното присъствие на човек, произлязъл от една култура и разгърнал възможностите си в друга, може би и благодарение на множеството въпроси, които едно подобно формиране и развитие могат допълнително да стимулират. Но не бива излишно да се ласкаем. Цветан Тодоров е голяма фигура във френската култура, а българската култура е в дълг да се опита да възприеме по-пълноценно неговите послания към света.

ЛИТЕРАТУРА

Гълъбов 1927 — Г ъ л ъ б о в, Константин. Нашата култура и най-новата ни литература. – Изток, II, № 51, 2 ян.1927.

Гълъбов 1926 — Г ъ л ъ б о в, Константин. Към младежта. – Изток, II, № 38, 1 окт. 1926.

Гълъбов 1926 — Г ъ л ъ б о в, Константин. Нашите културни задачи. – Изток, II, № 44, 14 ноем. 1926.

Станчева 2003 — С т а н ч е в а, Румяна Л. Българското сравнително литературознание и един триъгълен маршрут. – В: Разночетенията на текста. Юбилеен сборник в чест на 60-та годишнина на проф. д-р Кирил Топалов. С., УИ „Св. Климент Охридски", 2003, 462–469.

Тодоров 2003 — Т о д о р о в, Цветан. Дълг и наслада. Един живот на посредник. Разговори с Катрин Портвен. Прев. от френски Тодорина Атанасова. С., ЛИК, 2003.

Тодоров 1998 — Т о д о р о в, Цветан. На чужда земя. Прев. Стоян Атанасов. Послеслов Ал. Кьосев. С., Отворено общество, 1998.

Lovinescu 1924–1926 — L o v i n e s c u, Eugen. Istoria Civilizatiei Române moderne. 3 vol. Bucureşti, Editura Ancora, 1924–1926.

Lovinescu 1926–1929 — L o v i n e s c u, Eugen. Istoria Literaturii Române contemporane. 6 vol. Bucureşti, Editura Ancora S. Benvenisti & Co. 1926–1929.

Todorov 1999 — T o d o r o v, Tzvetan. Noi si ceilalti. Despre diversitate (превод на румънски език на Nous et les autres) Traducere de Alex. Vlad. Iasi, Institutul European, 1999, p. 524.

Todorov 1991 — To d o r o v, Tzvetan. Les morales de l'histoire. Paris, Bernard Grasset, 1991.

Todorov 1983 — T o d o r o v, Tzvetan. Goethe sur l'art. – In: Goethe. Ecrits sur l'art. Présentation Tzvetan Todorov. L'esprit et les formes. Paris, Klincksieck, 1983. Textes choisis, traduits et annotés par Jean-Marie Schaeffer.

ПРЕДСТАВАТА ЗА ДРУГИЯ В РАННАТА БЪЛГАРСКА НАЦИОНАЛНА МИТОЛОГИЯ

Николай Аретов

Човек може да открие другите в себе си, да разбере, че не е еднородна субстанция, напълно чужда на всичко, което той не е: аз е някой друг [...] Мога да си представя другите като абстракция, като инстанция от психическата конфигурация на всеки индивид, като Другия, другия или коренно различаващия се от мен; или пък като конкретна социална група, към която ***ние*** *не принадлежим.*

(Тодоров 1992: 7)

Класическото изследване на Цветан Тодоров *Завладяването на Америка. Въпросът за Другия* е посветено на един краен вариант на срещата с Другия – през 1492 г. европейците стъпват на един непознат континент и срещат хора, които са толкова различни, че не могат да решат дали те са човешки същества. Необикновената ситуация поражда цял кръг от въпроси за отношението към Другия, за начините, по които той бива мислен, и за (не)възможния диалог с него. Оттам Цв. Тодоров достига до по-общата идея за Другия като „инстанция от психическата конфигурация на всеки индивид". Подобна „инстанция" е основополагаща, тя участва в дефинирането на собствената идентичност и не е резултат от някаква необичайна среща с обитатели на непознати земи. Необичайните срещи само я правят по-откроваща се, по-удобна за наблюдение.

Идентичността, дефинирана с помощта на представата за Другия, в никакъв случай не е само, нито дори на първо място, индивидуална, тя е комплексна структура, присъща на общността, на някаква група хора, обединени около нея и от нея. От известна гледна точка може да се твърди, че идентичността оформя някаква **митология**, която дефинира своето и чуждото чрез различни митични разкази за тях. Предлаганите тук наблюдения се опитват да очертаят образите на Другия, които се откриват в корпуса текстове, които могат да бъдат определени като българска национална митология от времето на нейното формиране[1]. И тъй като Другият съществува само във връзка със Своя, то неизбежно ще стане дума и за образите, които носят представата за своето.

---

[1] Използваните тук представи за „идентичност" и „национална митология" са представени по-подробно в други текстове – Аретов 19991, 1999а, 2001, 2001а, 2003.

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 биват 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** (близки до това, което Цв. Тодоров определя като инстанция от психическата конфигурация), с които носителят на идентичността се идентифицира и съотнася. Фигурите от хоризонталния план представляват проекции на фигури от вертикалния и обратно. Митологията стои между човека и света, чрез нея той внася ред в представите си за това, което го заобикаля и което е хаотично, или поне достига до него по хаотичен начин.

Важен аспект на комплексността на идентичността е, че тя се състои от **няколко пласта** – единият е престижната и висока идентичност на желаното, другият е потиснатата и ниска идентичност на страховете. Носителят се отъждествява както с героите, така и с не толкова престижни, дори анекдотични фигури като Бай Ганьо например. Окончателната идентичност е резултат и от наслагването на желанията и страховете (т.е. какъв човек иска да бъде или се страхува, че е), както и от наслагването на **образа, който носителят сам си е изградил за себе си, и образите, които другите имат за него**. Или по-точно с образите, които носителят на идентичността знае или смята, че тези други, с които той взаимодейства, са му изградили. При това вероятно в различни ситуации относителната тежест на тези външни образи е различна. Понякога, особено в моменти на колебания, външният поглед може да окаже много силно въздействие, може да ограничи възможностите за действие и да въведе някакви наложени отвън представи и така да отчужди носителя на идентичност от собствената му същност – проблем, разглеждан от Ж.-П. Сартр в *Битие и нищо*. При това сковаващ може да бъде не само външният поглед, който вижда негативни черти, но и онзи поглед, който открива положителното, извежда го на преден план и като настоява то да бъде следвано, ограничава възможностите за избор.

Много често отношенията не са просто двустранни, а тристранни, ако не и по-сложни. В една такава комплексна ситуация усещането, че сме наблюдавани от престижния Друг определя негативното отношение към тези, които той гледа с неодобрение или презрение. И обратното, погледът на враждебния Друг може да породи прикрито добронамерено отношение към неговите противници. Много често няколко индивида ревниво се съревновават за одобрението на престижния Друг и са склонни да отидат до крайности, за да спечелят благосклонността му. Всичко това се отнася не само до поведението на отделните индивиди, но и до колективите и техните идентифициращи ги митологии. От подобна гледна точка могат да бъда мислени отношенията между балканските етноси и техните митологии, отношението към Османската империя, Европа, Русия.

Образите на другите за нас не са еднозначни, те изискват интерпретация (която от своя страна зависи от нашите очаквания и компетентности, от желанията и страховете ни), така че на практика носителят на идентичността борави със собствените си **интерпретации** на изградените от другите образи, а не със самите образи (Shun Inoue 1980). Под „другите" тук би трябвало да се разбира не само чужденците, но и своите от миналото. Например образите на българското у Паисий, Вазов днес (а и вчера) са опосредствани от техните интерпретации, които при това са повлияни, ако не и изцяло формирани от мощни институции.

Фигурите, чиито интерпретации носят всевъзможните образи на носителя на идентичността, 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 множина изследователи, тя изглежда основателна и дава допълнителни възможности за проникване във всяка митологична система. Когато говори за архетипи 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 Трикстерът. Всички те са амбивалентни, трудно се поддават на точно определяне и дори по принцип са само частично разпознаваеми. Може да се постави въпросът, доколко и в каква степен архетипните фигури се покриват с отделните аспекти на индивидуалната идентичност.

Ако се приеме класическата представа на Дюмезил за троичния характер на индоевропейското общество (жреци, воини, производители) и съответно – на индоевропейската митология, може да се потърси някакво подобие в късната митологическа структура, която може да бъде наречена българска национална митология. Една част от персонажите ще се групират около жреческата функция, други – около воинската, а някаква – около функцията на производителите. Много често първите две функции се събират в един персонаж (царят-жрец), а третата по правило е най-слабо сюжетопораждаща.

Основните фигури са свързани с определени събития и **повествованията** за тях, които не са напълно произволни, а включват набор от задължителни елементи и наративни структури. По думите на Ж.-Ф. Лиотар „всички наблюдатели [...] са съгласни в едно – в превъзходството на повествователната форма при изразяването на традиционното знание" (Лиотар 1996: 64). За да получат статуса на митология, тези повествования трябва да изразяват някаква общовалидна истина за общността, да определят идентичността ѝ и законите, на които тя се подчинява. Характерна за митичното мислене е вярата, че днешните събития представляват повторение на митичните, станали във време оно, in illo tempore, както го нарича М. Елиаде. Днешният ден повтаря някакви минали събития, които от своя страна са повторение на нещо друго. Както казва и Т. Ман в предговора към *Йосиф и неговите братя*, „колкото по-надолу пипнешком проникваме в пропастната глъбина на миналото", толкова първоосновата, ахетипът на повтарящите се събития ни убягва „в някаква безкрайна бездънност" (Ман 1. 1984: 47).

Митичното повествование, неговите персонажи, пространството и времето, в които то се разгръща, са сакрални. При общностите разказът повествува за възникването и развитието на тази общност, за премеждията, през които е преминала, за героите на общността 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 в 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**[2]. 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.

Класическата и вторичната митология изпълняват едни и същи функции и поради това се основават на общи дълбинни структури. От известна гледна точка може да се говори не за подмяна на класическата митология, а за нейно еволюиране по посока на вторичната. В процеса на тази еволюция се появяват нови текстове, нови повествования, но поне на нивото на човешката менталност основният процес не е подмяната, а наслагването на новото върху старото, промяната на вече съществуващото.

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 (Барт 1991: 4–93). 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

[2] Терминът е въведен от И. Дяконов във въведението му към Крамър 1977. Той е широко използван от Б. Богданов и други. Вж. Богданов 1998: 38. Предложеното тук разбиране до голяма следва идеите на Богданов, но ги отнася към една друга, по-нова социална среда.

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 Ернст Касирер за „символните форми", с представите за мита на Джоузеф Кембъл и др.

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 по-косвено 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 текстове 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 (родът, 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, чисто–нечисто... Негативно оцененият полюс очевидно винаги обема твърде различни неща, които са още недиференцирани. С Другия се асоциират всевъзможни злини и на първо място болести (особено венерически). 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[3]. Троичността прониква и в „средния" свят, където се появява разграничението *култура–варварство–природа*. С времето територията на своето се разширява и придобива по-разнообразен

[3] Предложените тук разсъждения условно си служат с вертикални означения, но не отхвърлят известната типология, която дели митологичните представи за света на вертикални и хоризонтални.

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 като добро и лошо[4], враждебно и невраждебно, привлекателно и отблъскващо и т.н. Усложняването на типологията прави по-актуално и по-продуктивно понятието *Друг*, което е по-сложно от понятието *Чужд*. Другият може да е по-малко отдалечен в пространството, той дори може да бъде част от „своята" социална структура – например представителите на етническите и верските малцинства, трайно заселени сред „своята" общност. Много разпространен е сюжетът за любовта между свой (по правило жена) и друг, попаднал в общността като пленник. От друга страна, **близкият друг** (съседът) може да поражда по-силни негативни чувства от някакъв далечен друг (българите са по-склонни да приписват негативни роли на гърците, отколкото, да кажем, на шведите; при средновековните руснаци отношението е по-скоро обратното). За разлика от чуждия Другият не е така категорично негативно маркиран, в някои случаи той може да бъде виждан и в положителна светлина. Троичността може да се потърси както сред „своите", така и сред „Другите" – и в двата случая се откриват сакрализирани, неутрални и демонизирани елементи.

Първата радикална промяна на митологията се извършва с **въвеждането** на някоя от световните религии, за 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 всякакви промени, 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, нерядко окървавени, които съпровождат въвеждането на християнството (те са разгледани детайлно в цитирания труд на

[4] 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. Лотман 1992: 123–151).

Цв. Тодоров в американски контекст), 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. От друга страна, християнството, както и всяка световна религия, представлява комплексно и йерархизирано явление. Официалната доктрина, канонът почти не се променя, но на практика хората възприемат някакви опростени нейни варианти, които търпят промени именно по посока на приближаване до заварената религия. Много често тези варианти биват наричани „народно" християнство, но терминът не е много точен, тъй като подобни варианти са характерни не само за необразованите маси, но и за аристокрацията, за елита на обществото (Бърк 1997: 46–53, 338–350).

С въвеждането на християнството се появяват нови фигури на „своя", които изместват старите, като донякъде поемат техните функции. **Покръстителят** става основен вариант на културния герой. Сходни функции изпълняват **светците** 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 друга 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 – между двете идентичности. Появяват се и нови варианти на основните опозиции, които разграничават своето от чуждото: християнство–езичество, християнство–ереси, православие–католицизъм (протестантство) и т.н.

Смята се, че по принцип при смяната на митичната структура старите богове се превръщат в демони. Струва ми се, че подобна трансформация, която може да се открие в *Книга за трите вери* на Софроний Врачански и в други български текстове, не е особено активна на българска почва, а доколкото я има в книжнината, нейните резултати са по-скоро внесени отвън, отколкото осъществени в българска среда. Затова доколкото се демонизират стари божества, те по правило са от някаква чужда митология, преди всичко елинската.

По правило чуждата вяра се демонизира, а на Другия, особено на верския друг, но не само на него, се приписват връзки с демони и нечисти сили. В българските народни вярвания и в по-късната национална митология подобни връзки се приписват на евреи и цигани, в по-малка степен – на турци и мюсюлмани. По време на църковната борба идеолозите на национализма са склонни да приписват такива връзки и на гръцки духовници, които, обективно погледнато, би трябвало да се разглеждат като свои в религиозно отношение. Така или иначе **черният магьосник** е основна фигура на Другия. Другият може да се разглежда като превъплъщение на **Антихриста**, както става с турците в популярното през XVIII в. *Сказание за свършека на света* (Петканова-Тотева 1969: 123 и др.). По-късно и при по-усложнените повествования се появява и фигурата на **добронамерения** сред враговете (Ц. Гинчев, М. Георгиев).

Типологията на чуждия, на Другия, се разгръща и в друга посока. Към първоначалния демоничен друг по-късно се прибавя и фигурата на високо ценения (идеалния) 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. От друга гледна точка в него може да се търси някаква проекция на Бащата, а и някаква проява на нарцисизма според вижданията на Жак Лакан.

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

Когато се разглежда типологията на Другия и многообразието на фигурите, които го олицетворяват, трябва да се държи сметка и за психологическата теория, според която образът на Другия представлява проекция на „свои" черти и особености, които се пренасят върху Другия, за да може Азът да се освободи от тях, да изрази негативното си отношение към тях. Според това разбиране в образа на Другия (именно в образа, а не в реално съществуващия друг) не може да има нищо, което не е свое, което не травмира по някакъв начин Аза и от което чрез терапевтична проекция той да не се опитва да се освободи.

Националната митология е вторична митология и се оформя сравнително късно не само сред българите – много изследвачи поставят началото на европейския национализъм не по-рано от втората половина на XVIII в. и не приемат идеите за „изконността" на национализма и откриването му в по-ранните периоди. Частично смекчаване на тази теза се извършва чрез въвеждането на понятието „протонационализъм" (Хобсбом), което помага при осмислянето на предходни явления.

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 националните идентичности той не е така безспорен, както е при половата, възрастовата или професионалната идентичност. В случая са проблематични именно тъждествеността и непрекъснатостта, както и принципите, които ги определят. Затова и тук наличието на генеалогичен разказ за себе си е особено важен (вж. Bhabha 1990). Важността на генеалогическите конст-

рукции е очевидна при етноси, които нямат своя държава, какъвто е случаят с българите и другите балкански народи, които се стремят да се отделят от Османската империя[5]. Принадлежността към общността се изразява в идентифициране с нейния субект, 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-исторично от сакралното минало на класическите митологии. За да получат статуса на митология, повествованията на национализма трябва да изразяват някаква общовалидна истина за общността, да определят идентичността ѝ и законите, на които тя се подчинява, да посочи враговете и потенциалните съюзници сред Другите. 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.

Появата на националната митология 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 и нейната идентичност с някакъв вариант, до голяма степен хипотетичен, „въобразен", на някаква по-ранна и по-малка общност. От друга гледна точка появата на национализма може да се разглежда като преподреждане на йерархията на идентичностите, при което основната преди идентичност (религиозната) е изпреварена от друга (етническата, езиковата), която бива преосмислена и върху която се поставя нов акцент. Първичната митология постепенно се променя като цяло, въздействието ѝ отслабва и под въздействието на вътрешни и външни фактори тя бива подменена или се трансформира в нова митологична структура. Посочваните от Б. Андерсън фактори на тази промяна не се различават съществено от факторите, към които историографията по традиция се обръща в подобен контекст – капиталистическите отношения, книгопечатането, новата представа за времето. 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

[5] За особеностите на „етническия" (източния) национализъм, който е характерен и за българите, и отликите му от „териториалния" (западния) национализъм вж. Смит 2000.

до предхристиянските времена, но това по правило на Балканите и въобще в Европа не поражда сериозно напрежение с декларираната християнска идентичност.

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 пантеонът – появяват се нови фигури, а старите се преосмислят. Групата на **героите** и **воините** се разраства, увеличават се и повествованията за славните им дела и големите им победи. Характерна фигура е **борецът срещу неверниците** (Сид, Крали Марко, Скендербег, Дракула). Отдавна е забелязано, че изненадващо често се наблюдава разминаване между историческия прототип и митичната фигура. Ключова е фигурата на **основателя**, която се свързва преди всичко с държавата. Запазват се фигурите на **покръстителя** и на **светеца** (небесния застъпник), но им се приписват ясни национални белези. (Друг е въпросът, че може да се зададе въпросът, кой светец се мисли като „свой" – дали е Богородица, дали този, чието име се носи, дали светецът на местната църква, или някакъв национален светец като св. Иван Рилски.) Една от формите на промяната в пантеона на светците вероятно е постепенното изместване на традиционните фигури на Димитър Солунски, Параскева Епиватска и пр. от светци българи, възприемани като българи и свързани с българската история – Иван Рилски, свети Седмочисленици и др. Нова актуалност придобиват мъчениците, които националната митология превръща от общохристиянски или общоправославни в национални герои.

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. Сред тях се откроява образът на **майката-родина**, която не става част от някаква сюжетна верига, а поема ролята на говорител, който изплаква мъката на колектива, и на инстанция, към която се обръщат синовете ѝ. По-ранните прояви на този образ (Неофит Бозвели) следват библейската традиция, по-късните (Хр. Ботев) са по-близо до фолклорната образност. И в двата случая аналогията с Богородица е ясна. Първите по-значителни женски фигури в българската национална митология, които участват в по-разгърнати сюжети, са Райна княгиня (в историческия и съвременния ѝ вариант) и **похитената красавица** от сюжета за нещастната фамилия (Славейковите поеми – „Бойка", „Самуилка").

Вглеждането в конкретните национални митологии, включително българската и на другите балкански етноси, разкрива относително малкия 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 Косовската битка в сръбската национална митология, и въобще на Крали Марко

в сръбската и българската национална митология. Сходен е случаят с ослепените Самуилови воини в българската и македонската 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 вариант 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.

Непреднамереното вглеждане в класическите митологии и в това отношение би разкрило по-скоро аналогия, отколкото различие. Според Ю. Лотман и З. Минц прочитът на архаичните митове, осъществен „от позициите на съзнанието, вече чуждо на континуално-цикличния възглед за света", превръща митичния разказ „за утвърдения и правилен ред на живота [...] в разкази за престъпления и ексцесии, създавайки картина на неподреденост в моралните норми и обществените отношения" (Лотман 1990: 524–525).

Към подобни заключения може да се стигне и 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.

Към присъствието на травматичните събития, на страданието в митологиите, включително и в националните митологии, може да се подходи и по друг начин. Страданието е задължителен елемент от общата митична структура за възкресението. Кръстните мъки задължително предхождат и предопределят възкресението. Настоящето винаги е несъвършено, т.е. лошо, а бъдещето е натоварено с много надежди и очаквания. Затова мрачното

настояще се разглежда като вариант на кръстните мъки, които трябва да бъдат последвани от възкресение.

Един характерен начин за идентифициране чрез травмата се открива в стихотворението „Към родината" (1965) на Ат. Далчев – един от най-малко пропагандните и митологизиращи български поети:

> И българин съм не заради твойта слава
> и твойте подвизи и твойта бранна сила,
> а зарад туй, че съм безсилен да забравя
> за ослепелите бойци на Самуила.
> [...]
> страданието мен по-силно с теб ме свързва
> и нашата любов в една съдба превръща.

Но идентифицирането с травмата е болезнен процес. Във *В недрата на Родопите* Вазов разсъждава за стремежа на съзнанието да се освободи от травмата. Д. Манчов му бил подарил своята книга *Въстанието и клането в Батак*, после го попитал дали я е прочел. Вазов си признал, че не я е прочел, и обяснява „нямам кураж". Оказва се, че за три месеца са се продали само 7 бройки. „Да, никой няма кураж да чете за Батак", заключава поетът (Вазов Т. 10, 1956: 200–2001, вж. и 163–167).

Редом с фигурите на своите застават фигурите на Другия, който влиза в някакви отношения, в някаква обща система със Своя. Двамата не биха могли да съществуват самостоятелно. Другият се появява в няколко основни типа, които имат своите варианти: **похитителят**, **варваринът**, **религиозният друг**, изтънченият, слаб, но коварен **интригант** и завистник. Сред фигурите на Другия важно значение придобива **престижният друг**, който получава различни по-конкретни изражения. 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, тъй като живее с „нас", но от друга страна, той е „чужд" (евреин, грък). Най-често тази двойка е представена от турчин (завоевател или зъл управник) и гръцки владика.

Негативните фигури на Другия се допълват от **идеалния друг** – образец за следване и източник на надежда за помощ.

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 и който от една по-обща гледна точка може да бъде определен и като свой. 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, православни 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 основния си противник – турците. При всички подобни случаи се гради образът на специфичен тип отцепник, който под някакво пагубно чуждо въздействие е забравил (или се е отрекъл от) 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 ставало отцепването, които влизат в националната митология.

По същество основните типове представляват архетипи 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 към въпроса както 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 текстове, които съхраняват и предават 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 повествователни 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. Изследвачите са забелязали, че най-подредена и системна е гръцката митология, особено в римския ѝ вариант, която е и най-отдалечена от изходната точка, която до голяма степен е непозната и дори непознаваема днес.

По-нататък обработването на национални митични сюжети продължава, но фундаментът вечс 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 националноосвободителните 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 свосто Петокнижие, а само един основен текст, зафиксиран на първо място от Паисий. По-хлабава е аналогията с „Новия 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. И както може да се очаква от един нов завет, между него и стария възниква известно напрежение, съществуват и различни варианти, кодирани в далеч не синоптични евангелия, на първо място в спомените на участниците в Априлското въстание и Ботевата чета. Началото може би може да се потърси още в *Житие и страдания грешнаго Софрония*. Като се имат предвид начините, по които обществото 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 с твърде бързото рухване на тази доста упорито и силово градена митология, от една страна, и несъмненото наличие на нейни реликти в посткомунистическия период, от друга. Описанието на разрушеното и инвентаризирането на съхраненото от комунистическата митология би било много полезно при осмислянето на ядреното и повърхностното във всяка митология.

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 по-косвено, по-опосредствано, поне за една значителна част от високата литература. Това ще рече, че част от произведенията 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.

ЛИТЕРАТУРА

Аретов 2003 — Аретов, Н. В търсене на българската национална митология. – В: Литературни култури и социални митове. Сборник в чест на 60-годишнината на доц. Михаил Неделчев. С., НБУ, 2003.

Аретов 2001 — Аретов, Н. Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX–XX век). Към постановката на проблема. – В: Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX–XX век). С., 2001, 5–53.

Аретов 2001а — Аретов, Н. Похитената вяра и българската национална митология. – Литературна мисъл, 2001, № 1–2, 55–86.

Аретов 1999а — Аретов, Н. България като 'нещастна фамилия'. За един основополагащ сюжет в българската национална митология. – Език и литература, 1999, № 1, 135–145.

Аретов 1999 — Аретов, Н. Похитената идентичност или митът за изгорените книги. – В: Език, литература, идентичност. С., 1999, 41–58.

Барт 1991 — Барт, Р. Въображението на знака. С., Наука и изкуство, 1991.

Богданов 1998 — Богданов, Б. Мит и литература. 1. С., Хемус, 1998.

Бърк 1997 — Бърк, П. Народната култура в зората на модерна Европа. Прев. Д. Господинов. С., Кралица Маб, 1997.

Вазов 1956 — В а з о в, Ив. Събрани съчинения. Т. 10. С., Български писател, 1956.

Лиотар 1996 — Л и о т а р, Ж.-Ф. Постмодерната ситуация. Прев. Т. Николов. С., Наука и изкуство, 1996.

Крамър 1977 — К р а м ъ р, С. Мифологии древнего мира. Москва, Наука, 1977.

Лотман 1992 — Л о т м а н, Ю. Култура и информация. С., Наука и изкуство, 1992.

Лотман 1990 — Л о т м а н, Ю. Поетика, типология на културата. Прев. Т. Танчева. С., Народна култура, 1990.

Ман 1984 — М а н, Т. Йосиф и неговите братя. Т. 1. Прев. С. Джамджиев. С., Народна култура, 1984.

Петканова-Тотева 1969 — П е т к а н о в а-Т о т е в а, Д. Дамаскините в българската литература. С., Изд. на БАН, 1969.

Тодоров 1992 — Т о д о р о в, Цв. Завладяването на Америка. Въпросът за Другия. С., УИ „Св. Климент Охридски", 1992.

Смит 2000 — С м и т, А. Националната идентичност. Прев. Н. Аретов. С., Кралица Маб, 2000.

Bhabha 1990 — Nation and Narration. Ed. Homi Bhabha. New York, Routledge and Keegan Paul, 1990.

Shuninoue 1980 — S h u n i n o u e. Interactions and Interpretations in Everyday Life. – In: Stidies in Symbolic Interaction, vol. 3, 1–24, Jai Press, 1980.

ОТ „ДВИЖЕНИЕТО НА ДРУГОСТТА“ ДО „ВЪПРОСА ЗА ДРУГИЯ“ В СВЕТЛИНАТА НА ЛИТЕРАТУРОВЕДСКАТА РУСИСТИКА

Дечка Чавдарова

Своите идеи за социабилността, за възможностите и проблематичността на диалога между Аза и другите Цветан Тодоров илюстрира и с наблюдения върху руската класическа литература. Литературоведът, който популяризира във Франция концепцията на Бахтин за диалога, закономерно се обръща към творчеството на Достоевски в статията си „Движение на другостта“ (Le jeu de l'altérité) в книгата *Поетика на прозата* (Poétique de la prose) от 1971 г., като открива художествена интерпретация на присъствието на „чуждото“ слово в съзнанието на героя от „подземието“. Но интересът на Цв. Тодоров към Достоевски е резултат не само от попадане в сферата на теорията на Бахтин. Литературоведът и писателят се сближават и чрез това, че са еднакво завладени от проблема за значимостта и (не)възможността на общуването. И Тодоров, и Достоевски поставят и интерпретират този насъщен проблем на човечеството – единият с езика на науката, а другият – на литературата. Още в цитираната статия анализът на структурата на текста се подчинява на интерпретацията на проблема „господар и роб“, която Тодоров ще развива и в следващите си книги, посветени на връзката личност–социум. Патосът на говоренето за съдбата на социабилността закономерно извежда литературоведа извън структурализма и го насочва към теорията за „другостта“. Когато четем книгата на Тодоров *Живот с другите*, в която се проследява развитието на социалните и асоциалните теории, у нас непрекъснато се раждат асоциации с героите на Достоевски: отдадените на „принципа на удоволствието“, жадуващите власт над другите, духовните мазохисти и садисти, духовните ексхибиционисти, търсещи признание в очите на другите, алтруистите и готовите да се жертват, прекрачващи „отвъд нагона към смъртта“. Ако обаче прочетем Достоевски от ракурса на теорията за толерантността в междукултурната комуникация, която също занимава Тодоров, ще бъдем изправени пред въпроса за проблематичната отвореност на писателя към Другия в неговия образ на чужденец. Някои руски литературоведи, следващи Бахтиновата теория за полифоничността на Достоевски, откриват такава полифоничност в *Дневник на писателя*,

във въображаемия диалог с опонента (Короткова 2001). Точно това „призоваване на въображаемия читател, формулиране на неговите предполагаеми отговори", „образа *вие*" в речта на повествователя анализира Тодоров в споменатата си статия за „Записки от подземието" (Тодоров 1985а: 163). Но в публицистичните текстове на Достоевски елементите, възприемани като знак за такава полифоничност – обръщането към въображаем опонент, отчитането на чуждото възражение – са само реторически похват. От гледна точка на диалогичността и възприятието на етническата „другост" е особено интересно т.нар. „литературно пътешествие" *Зимни бележки за летни впечатления* (Зимние заметки о летних впечатлениях), съдържащо образа на западната (френската) култура. Текстът изразява отхвърляне на чуждата култура, скрито зад маската на „наивния разказвач": различни етнически стереотипи (употреба на снизяващи етноними като *французишка*, *жид*, преки отрицателни дефиниции на чуждия народ по модела **А** е **В**, където **А** е етноним, а **В** – качество), отказ от приобщаване към чуждите културни забележителности, обезсмислящ самото пътешествие, и др. (по-подробно в Чавдарова 2002). Вследствие на това наличието на формата *вие* в речта на разказвача-пътешественик не се превръща в знак за диалогичността, представена от М. Бубер чрез формулата *аз и ти*. Изследователят може да улови в самия дискурс на Достоевски проблематизацията на етническата толерантност така, както Тодоров я открива в текстове на френски просветители, утвърждаващи идеята за толерантността (Todorov 1991).

Възможността на междукултурния диалог Цв. Тодоров свързва и със способността да се приеме чуждата гледна точка, като прибягва отново към термин на Бахтин – „вненаходимость" – и илюстрира този феномен с творбата на Монтескьо *Персийски писма* (Тодоров 1985б). Ако руската литература беше основен научен обект за литературоведа, той би открил в нея не по-малко благодатен текст за анализ на явлението „екзотопия", или „вненаходимость" – това е повестта на Толстой *Хаджи Мурат*. Включвайки се в научния диалог, изследователят на творбата на Толстой би могъл да я прочете не само пряко чрез Бахтин, а и чрез Тодоров. При такъв прочит пред него ще се разкрие връзката Толстой–Монтескьо, която иначе е възможно да остане извън полезрението му. В своята повест Толстой описва бала в двореца на Воронцов през очите на *естествения човек*, на ориенталеца, дистанцирайки се от своята култура:

> Млади и не съвсем млади жени в рокли, които оголваха и шията, и ръцете, и почти – гърдите им, се въртяха в прегръдките на мъже в ярки мундири... Жената на „сардаря" също така, макар да не беше вече млада, полуразголена, ходеше между гостите, усмихваше се приветливо и каза чрез преводача няколко любезни думи на Хаджи Мурат, който със същото равнодушие – както вчера в театъра – оглеждаше гостите. След домакинята при Хаджи Мурат идваха и други разголени жени и всичките, без да се срамуват, стояха пред него и усмихнати питаха все едно и също: харесва ли му се това, което вижда.
>
> (Толстой 1957, т. 14: 68)

Способността на писателя да приеме гледната точка на другия (способност, въплътена в смяната на гледни точки в повествованието на всички негови творби) намира израз не само в дистанцирането от европейския етикет, но и в приемането на ценностната система на чуждата култура и нещо повече – в моралната присъда над собствената култура. Писателят съумява да отхвърли властта на националното чувство и да осъди през призмата на чуждия поглед руската имперска политика, свързана с унищожаване на културни ценности (изпочупените дървета и пчелни кошери, оскверненатa джамия, замърсения кладенец в разорения чеченски аул):

> Чувството, което изпитваха всички чеченци – от дете до старец, – беше по-силно от омраза. Това не беше омраза, а непризнаване на тези руски кучета за хора и такова отвращение, погнуса и недоумение пред безсмислената жестокост на тия същества, че желанието да ги изтребят, както желанието да се изтребват плъхове, отровни паяци и вълци, беше чувство тъй естествено, както чувството за самосъхранение.
>
> (Толстой 1957, т. 14: 107)

Формулировката на чуждото отношение към руснаците свидетелства за изключителна степен на дистанциране от своята култура, за поставяне на универсалните етични ценности над националните. Така руският писател предлага своя интерпретация на проблема за относителността на религиите и универсалността на моралния закон.

През 90-те години на XX в. изследването на кавказката тема в руската литература на XIX в. не можеше да не влезе в диалог с идеите на Тодоров от книгата му *Завладяването на Америка. Въпросът за Другия*, в която последствията от митологичното възприемане на чуждата култура като некултура, на чужденеца като нечовек се разкриват изключително убедително в резултат от съчетанието на вярност към фактите с хуманистичен патос. Литературоведите-русисти, анализиращи образа на Кавказ в руската литература, прекрачват границата на чистата литературност и изразяват или пряко, или имплицитно своя позиция в ситуацията на нови междуетнически конфликти. Това потвърждава значимостта и актуалността на научната тенденция, представена от последните трудове на Цв. Тодоров (въпреки някои гласове към нас „А защо тогава се наричате литературоведи?“). В съвременната ситуация руската класическа литература се оказва и създаващ стереотипи фактор, и средство за осмисляне на съвременните процеси в Кавказ – осмисляне, в което литературоведите имат съществена роля. Обръщайки внимание на сблъсъка между романтичното влечение към „децата на природата“ и тяхната асимилация, присъщ на руската култура, те могат да го коментират с думите на Тодоров от *Завладяването на Америка*:

> Печелейки от една страна, европеецът е изгубил от друга; като наложил господството си над цялата земя благодарение на своето превъзходство, той потъпкал в себе си способността си за единение със света. През следващите векове той ще мечтае за добрия дивак; ала дивакът е бил мъртъв или асимилиран и мечтата била осъдена на безплодие.
>
> (Тодоров 1992: 96)

Една от идеите на Тодоров, оказала се много плодотворна за анализа на руския „кавказки текст" (или по-широко – на руския литературен ориентализъм), е осмислянето на завладяващата и завладяваната култури с gender-метафори – определянето на завладяващата култура като мъжка култура. Тази линия (а също така линията на Е. Саид) следва С. Лейтън в изследването си *Руската литература и империята*, когато говори за „феминизацията на Кавказ", „Грузия като жена", „изнасилване на територията", „руски мачизъм" (Layton 1994). Но междукултурният диалог не може да се сведе само до отношението *завладяваща–завладявана* – това отношение може да бъде отношение на привличане, което обуславя употребата на любовни и семейни метафори в описанието на този диалог. При това функционирането на множество подобни метафори в текстовете на определена култура, описващи чужда култура, крие в себе си информация за инцестна или еднополова любовна връзка (така например Русия в българската култура е майка, дядо, баща, любим, сестра – т.е. всичко; в руското мислене Полша и Русия също имат и мъжки, и женски образ). Като се имат предвид тези факти, може да се направи изводът, че културата обикновено не е нито само женствена, нито само мъжествена, а по-скоро има андрогинен характер.

Приписването на мъжественост или женственост на влизащите в контакт култури е най-ярко въплътено в любовния литературен сюжет. В научния интерес към този сюжет се пресичат теорията за менталността с извличането на инвариантни теми или сюжети от определен корпус текстове (на даден писател, формация или национална литература), предложено от структурализма и получаващо сега нов живот. Сюжетът за любовта на руснак (рускиня) и чужденка (чужденец) придобива различни функции. Можем в голяма степен да се съгласим със С. Лейтън, че историята за любовта или женитбата на руснак с кавказка жена често крие в себе си идеята за културно подчиняване на етническата Другост, за асимилация чрез любовта. Интересна е направената от изследователката съпоставка между литературните сюжети за грузинката, избрала руски офицер и отхвърлила местния мъж, и изказване на Николай I: „Войната ще свърши по-бързо, ако руските воини се женят за жени от Кавказ" (Layton 1994: 171). Този пример от реалната руска култура напомня за ролята на Малинче в завладяването на Америка, описана от Тодоров. В творчеството на руските романтици, особено в романтическите поеми, сближаването на културното със сексуалното завладяване се реализира не само в интерпретацията на темата за Кавказ.

В поемата на Баратински *Еда* обект на завладяване от страна на руския офицер е финландска девойка, изобразена като „дете на природата", на „естествената среда". В сферата на любовта се сблъскват непосредствеността и простотата на финландката с изкушеността на руснака в любовната игра (той е „хитрец", който „владее хладното изкуство"). Любовта на руския хусар е убийствена, както по-късно у Лермонтов ще се окаже убийствена любовта на Печорин, с тази разлика, че играта на героя на Баратински е лишена от романтичната ирония на Печорин. И в двата случая обаче *естетическият човек*, подчинен на принципа на удоволствието, убива *ес-*

тественния човек. Сближаването на военното с любовното завладяване намира израз в текста на поемата *Еда* в описанието на любовта с военни метафори: „Увы, досталась в эту ночь/ ему желанная победа" (Баратынский 1982: 254). Епилогът доразкрива тази връзка, въвеждайки темата за покоряването на родината на Еда и приписвайки на чуждата страна женски черти, въпреки мъжкия род на съществителното „край": „Ты покорился край гранитный/ России мочь изведал ты". За разлика от Пушкин Баратински не възпява завладяването, а прославя съпротивата на покорения народ: „Но слава падшему народу!/ Бесстрашно он оборонял/ Угрюмых скал своих свободу" (Баратынский 1982: 260.). Именно в отрицанието на моралното право на завладяването от страна на поета Ю. Ман открива мотивировката на „лесно уловимите паралели между съдбата на героинята и съдбата на страната като цяло" (Манн 2001: 192).

Но семантиката на любовния сюжет, свързан с междукултурно общуване, безспорно надхвърля идеята за завладяването. Едно от значенията на този сюжет в романтическата поема може да бъде формулирано като „любовта против войната". Подобно значение се съдържа в Пушкиновата поема *Кавказки пленник* (макар че то влиза в сблъсък с апологията на войната от епилога). Приписването на любовното чувство на жената подсказва не само културната и сексуалната различност, отбелязана от С. Лейтън, но и способността на жената да поставя любовта над политиката и етническото противопоставяне – значение, което остава извън авторовата интенция.

Любовният сюжет в руската романтическа литература се превръща в метонимия на любовта на руската култура към източната култура. В този любовен междукултурен диалог руската култура придобива мъжественост, а източната – женственост, но без това да е свързано непременно със завладяването. Ориентацията на руския човек към „децата на природата", несводима до темата за етническото завладяване, е въплътена и в сюжета за любовта на руснак към циганка. Тъй като любовният диалог *„руснак–кавказка девойка или циганка"* се вписва в русоистката концепция за *естественния човек*, женският образ на ориенталската култура е мотивиран от патриархалната представа за жената като природна, естествена. (С. Лейтън извлича феминизацията на Кавказ и от граматическия род на думата *природа*.) Въз основа на същото мислене изкушеният от познанието, завладян от скепсис човек, закономерно получава мъжки образ. Доколкото диалогът *цивилизация–природа* в творчеството на руските романтици се интерпретира в светлината на конкретно-историческия междукултурен контакт, мъжкото начало, въплъщаващо цивилизацията, се идентифицира с руската култура. Подобен образ на своята култура заема особено място в цялостната концептуализация на Русия с gender-метафори: представата за женствеността на Русия с нейната състрадателност, чувствителност, природност, пасивност, но и представата за нейната андрогинност, съдържаща се в евразийската идея (вж. статията по проблема в Речника *Идеите в Русия* (Рябов 2001). Ако прочетем любовния сюжет в руския романтизъм от гледна точка на евразийството, можем да кажем, че той представя влечението на руската култура към едно от „своите" начала, видяно като културна Другост.

Даденият сюжет не загубва своята смислопораждаща роля и в руската литература от следромантическия период. Един от особено значимите му варианти е сюжетът за любовта на руснак към циганка. Обяснимо е, че той не остава незабелязан от литературоведите – Ю. Лотман проследява развитието на „циганската тема" в руската литература от XVIII в. до творчеството на Блок (Лотман 1993). В този обзор отсъства Лесков, който също интерпретира темата в повестта си *Омагьосаният странник* (Очарованный странник), макар че мотивът за любовта на руснак към циганка не е основен в сюжета на творбата. (Интересно е, че Лесков създава художествени образи на константни за руската култура явления в някои случаи преди Достоевски или Толстой, но те остават в сянката на създадените от тези негови съвременници образи.) В *Омагьосаният странник* на циганката Грушенка (име, което едва ли случайно носи любимата на Митя в *Братя Карамазови*) се приписва особен тип красота, която има магическо въздействие върху героя-руснак. В речта на странника-разказвач това въздействие на циганската женска красота е предадено чрез детайли, отвеждащи към митологичното мислене за чуждия като тъмна сила, но тъмната сила получава извисяващи конотации: „даже не можеш да я опишеш като жена, а същинска ярка змия, движи опашка и цялата си снага върши, а от черните ѝ очи пламти огън", „ресниците ѝ дълги-предълги, черни и като живи, пърхат като птици", „изтри с кърпичка устните ми и леко не точно ме целуна, а като че ли само се докосна до тях и сякаш с някаква отрова ги намаза", „с изгаряща болка пронизва човека до самото сърце, кара кръвта му да кипи" [„даже нельзя ее описать как женщину, а точно будто как яркая змея, на хвосте движет и вся станом гнется, а из черных глаз так и жжет огнем" (Лесков 1977, т. I: 225), „ресницы длинные-предлинные, черные, и точно они сами по себе живые и, как птицы какие, шевелятся" (Лесков 1977, т. I: 226), „мне белым платком губы вытерла и своими устами так слегка даже как и не поцеловала, а только будто тронула устами, а вместо того точно будто ядом каким провела", „во всю кровь до самого сердца болью прожжет" (Лесков 1977, т. I: 227)]. Героят-разказвач попада в живота си под властта на две страсти – любов и пиянство, които са способни да го накарат да забрави всичко и да се пренесе в друг свят: той е омагьосан (замагнетезирован). Мотивът за мощното въздействие на двете страсти съдържа имплицитната метафора *любов–пиянство* и подсказва същността на жената като психопомп – средство за издигане над земния свят. Циганката се оказва жената, която съдържа в себе си тази способност в максимална степен – тя е Жената: „Ето я, мисля си, истинската красота, дето се нарича природно съвършенство; магнетизьорът правилно рече: това съвсем не е същото като у коня, звяра за продан!" (Лесков 1977, т. I: 226 – прев. а. – Д. Ч.). У Лесков способността към безгранично отдаване на страстта, към самозабрава се приписва на представители на различни съсловия – както на дворянина, така и на човека от народа – и по такъв начин тази черта се осмисля като руска. По повод на жеста на Иван – пръснатите с широка ръка пари под въздействието на любовната страст – князът казва: „Какво да се прави брат-

ко, когато ти си артист[...] Ти, казва, не си мисли нещо лошо, защото аз самият съм също артист“ (Лесков 1977, т. I: 232–233 – прев. а. – Д. Ч.). Самият език за описание на жената у княза и Иван е сходен – князът използва метафората „болест и изцеление“, а Иван – метафората „гибел“ и оксиморона „радостна гибел“: „...за омагьосания човек (восхищенному человеку) да загине... е даже радост“ (Лесков 1977, т. I: 234). Същевременно Лесков разграничава дворянина от носителя на народната култура чрез тяхното отношение към циганката: князът я разлюбва бързо и не изпитва жалост към нея, докато Иван ѝ съчувства и ѝ помага до края – до нейната гибел, когато я блъска от високия бряг в реката, за да я спаси от мъката и от греха на убийството или самоубийството. Микросюжетът на Лесков за разлюбената от руския дворянин циганка и за неудържимата ѝ страст и изгаряща ревност развива сюжета на романтическата поема на Баратински *Наложница*. Подхващайки представата за разрушителната циганска страст от поемата на Баратински, Лесков се отдалечава от русоистката представа за „децата на природата“, която утвърждава Пушкин в *Цигани*, и диалогизира с образа на Кармен от западноевропейската литература. Важна е мотивировката на разлюбването от страна на дворянина: това не е скепсисът на един Печорин, а са изкушенията на цивилизацията: пари, кариера, изгодна женитба. Като въвежда подобна мотивировка, която е чужда на Иван, писателят приписва руското влечение към „детето на природата“ и руската страстност на народното мислене, а на дворянина придава чертите на западната цивилизация. Наред с тези мотиви обаче Лесков загатва и за разминаването на двете култури в естетическата сфера, в езика – по-конкретно в любовния дискурс. Князът се дразни от любовните изрази на Грушенка, както Алеко на Пушкин се дразни от песните на Замфира („я диких песен не люблю“). Той чувства, че Иван може да говори по-добре с циганката:

> – Пази я, вика – полупочтенейши Иван Северянов, ти си артист, ти не си лекомислен като мен, а си истински артист, от висока степен, и затова някак си умееш така да говориш с нея, че и на двама ви е весело, а на мен ми се приспива от тези „яхонтови изумруди“.
>
> – Викам му: „Защо така, та това е любовна дума.“
>
> – „Любовна – отговаря той, – но глупава и досадна.“
>
> (Лесков 1977, т. I: 238 – прев. а. – Д. Ч.)

Разминаването в отношението на княза и Иван към любовния дискурс на циганката показва една от проявите на пропастта между двете култури в Русия в следпетровата епоха. Лесков разкрива тази пропаст, доближавайки се до прозренията на съвременния изследовател на любовния дискурс – Ролан Барт, който забелязва „презрението към патоса при преобръщането на ценностите“, „цензурирането на любовната сантименталност“, „непристойността на анахроничното“ (Барт 1997). Князът усеща анахроничността на любовния изказ на циганката и е отблъснат от него, докато Иван възприема само функционалността на словото („любовна дума“). За Иван има значение не знакът, а чувството, затова неговото общуване с циганката е безпроблемно.

Друг важен етап в интерпретацията на любовния сюжет *руснак–циганка* е драмата на Толстой *Живият труп*, на която ще се спра накратко, отчитайки споменатите по-горе наблюдения на Ю. Лотман. Интерпретацията на познатия романтически сюжет в съответствие с конвенциите на реализма и осмислянето му от ракурса на националната идея, на представата за естествеността като своя „другост" доближава Толстой до Лесков. Същевременно той предлага своя художествена концепция за дадения руски феномен сякаш независимо от Лесков, без да полемизира с него. Полемиката на Толстой е насочена преди всичко към романтичния образ на циганката: писателят не демитологизира изцяло този образ, запазва опозицията *цивилизация–природа*, но нарушава идеализацията на „децата на природата", като им приписва меркантилност. Ако в *Цигани* на Пушкин преклонението пред парите е отнесено към Града, към цивилизацията („просят денег да цепей"), в *Живият труп* то характеризира и циганската култура. Тази особеност на интерпретацията на „циганската тема" в руската литература отбелязва Ю. Лотман, коментирайки диалога между Федя Протасов и Маша, в който Маша проси пари от Федя в отговор на неговия възторг от циганската песен:

> Циганката Маша е изобразена тук не в условно-философски, а в социално-битов план. Тя е причастна към определена среда, а чрез тази среда – към цялата съвкупност от социално-исторически обстоятелства.
>
> (Лотман 1993: 258)

Но тъй като в текста на Толстой влечението към парите характеризира не само Маша, но и цялостния образ на циганите, в него можем да открием не толкова идеята за външни социално-исторически влияния върху циганската култура, колкото представата за нейната специфика – представа, формирана въз основа на реалните контакти и влизаща в сблъсък с романтическия литературен мит за циганите. Показателно е, че въпреки споменатия жест на Маша, нейната любов към Федя Протасов е оценена като безкористна и е противопоставена на манталитета на циганската култура:

> Та, виждате ли, ако такива чувства биха се проявили у момиче от нашия кръг, та то да пожертва всичко за любимия човек... а това е циганка, израснала в атмосфера на корист, и тая чиста, самоотвержена любов – всичко отдава, а сама нищо не иска! Особено този контраст.
>
> (Толстой 1957, т. 14: 296)

(Подобна представа създава и образът на циганите у Лесков – измъкването на пари от руснаците чрез инструмента на женската красота и същевременно всеотдайната любов на Грушенка.) Фактът, че Федя Протасов се учудва на користта на Маша (*Иди, че я разбери. На мене ми отваря небето, а тя моли да ѝ дам за парфюм* – Толстой 1957, т. 14: 258), подсказва, че той за разлика от Пушкиновия Алеко не толкова търси в чуждата култура идеала, колкото я съполага със своя идеал. Фразата *нищичко не разбираш ти от това, което сама извършваш*, съдържа идеята за знание, непостижимо за циганката, и следователно приписвано на руската менталност.

В текста на драмата любовта към циганката е противопоставена на любовта към французойката чрез репликата на Коротков – един от приятелите на Федя: „Не мога да търпя тия циганки. Никакво изящество [...]. Давам ги всичките за една французойка“ (Толстой 1957, т. 14: 265). В авторовата ценностна система положителен знак получава циганската култура, на която се приписват чертите *живот, енергия, свобода* – черти, станали „свои“ за руската култура, а чертата *изящество* от образа на френската култура загубва положителните си конотации. Но въпреки идеята за близостта на руската менталност до тази на циганската култура в драмата на Толстой е загатната културната междинност на руското мислене, непостижимостта на идеала чрез светоусещането на Федя Протасов: героят се срамува както от социалните роли в цивилизацията (да си предводител, да седиш в банката), така и от опиянението в общуването с циганите *(И колкото е по-увличащо, толкова повече след това е срамно)*. Чрез тази своя интерпретация Толстой „дописва“ романтичния стереотип на циганката, като внася и корекции в него, и го доутвърждава в руското мислене – процес, който модернизмът ще продължи на ново ниво.

Наред с търсенето на природността и естествеността в чуждата (източна, или примитивна) култура руската литература след романтизма често открива тези черти в рамките на своята култура. Тази идея особено последователно е въплътена в любовния сюжет, най-ярко представен от любовния роман на Онегин и Татяна Ларина. (Всъщност подобна интерпретация предлага преди това сантиментализмът – *Бедната Лиза* на Карамзин.) По този повод се говори за „вътрешна колонизация“ в руската култура: за това, че разривът (двойничеството) в руското общество, настъпил след реформите на Петър I, поражда необходимостта от колонизация на народната култура, незасегната от реформите, останала „естествена“, от страна на цивилизованото съсловие (вж. Еткинд 2003).

Движението на руския човек към естествеността в сферата на любовта дава основание да се открои в руската литература на XIX в. устойчив (инвариантен) любовен сюжет за руския човек като *естествен човек* в любовната му комуникация с носител(ка) на западната цивилизация. По такъв начин се трансформира романтичният любовен сюжет като мястото на представителя на „естествената среда“ се заема от руснака (рускинята). Ако перифразираме заглавието на статията на Чернишевски „Русский человек на rendes-vous“, бихме формулирали споменатия инвариантен сюжет като „Руският човек на rendes-vous като *естествен човек*“. В този сюжет функцията на антипод на руснака изпълняват французинът (французойката), полякът (полякинята).

Тук ще се ограничa само с примери от творчеството на Достоевски, в което любовната интрига въплъщава диалога *Русия–Запад*, преминаващ през всички романи на писателя. В романа *Юноша* (Подросток) се появява мотивът за любовта към французина (французойката), макар и без да се разгръща в сюжет. В сферата на съзнанието на повествователя Аркадий такива знаци на френската култура като костюм, фризура, произношение, музика се оказват средство за изкушение на неговата майка от страна на Версилов

(в кода на Достоевски това изкушение се мисли като дяволско, въпреки че подобно значение не е експлицирано в текста):

> Кой знае, може би е обикнала лудо... модела на дрехите му, парижката му прическа, френското му произношение, именно френско, от което не е разбирала нито звук, романса, който е изпял в съпровод на пиано, обикнала е нещо никога невиждано и нечувано (а външно той е бил твърде хубав) и вече вкупом е обикнала просто до изнемога целия него, с моделите и романсите.
>
> (Достоевски 1983, т. 8: 14)

Цитираният текст подсказва способността на френската култура да пленява руското съзнание чрез своето външно изящество, чрез магнетичната сила на своята чуждост („невиждано и нечувано"). Текстът насочва и към митологизацията на френския език в руската култура: ако в дворянската среда комуникативният и музикалният елемент на френския език се съчетават, за селското крепостно момиче той е само изкусителна музика. Западничеството на самия Версилов е представено и чрез предпочитанието на чужденката пред рускинята. Разбира се, това западничество не е еднозначно – сравнението с Чацки отпраща към *Зимни бележки за летни впечатления*, където Достоевски оценява героя на Грибоедов като „мил, възторжен, страдащ, обърнат и към Русия, и към почвата, но въпреки това, заминаващ в Европа". В този контекст репликата на Версилов към Аркадий за руските жени получава провокативен смисъл:

> – ...Рускинята никога не е жена.
>
> – Жена ли е полякинята, французойката? Или италианката, страстната италианка – ето коя е способна да плени един цивилизован русин от висшите кръгове като Версилов?
>
> – Е, можех ли да очаквам, че ще се натъкна на славянофил? – разсмя се Версилов.
>
> (Достоевски 1983, т. 8: 121)

Заключителната реплика на Версилов пряко включва любовта в идеологическата сфера, като свързва предпочитанието на руската жена със славянофилската идея. Провокативността на изказването на Версилов се потвърждава в следващ момент от развитието на сюжета, когато този герой споделя с Аркадий своето отношение към майка му и вече изрича това, което преди е останало скрито зад ироничната реплика. Версилов утвърждава всеотдайността на руската жена в любовта в противовес на красотата, което съответства на характерната за кода на Достоевски опозиция *вътрешно–външно*:

> Рускините погрозняват бързо, красотата им само за миг проблесне и действително това не се дължи само на етнографските особености, на типа, а и на факта, че те умеят да обичат беззаветно. Рускинята обикне ли, отдава всичко наведнъж – и миг, и съдба, и настояще, и бъдеще: не умеят да се скъпят, не кътат в запас и красотата им бързо отлита по онзи, когото обичат.
>
> (Достоевски 1983, т. 8: 437)

Истинското чувство на Версилов към Соня, майката на Аркадий, отрича определени негови жестове и изказвания – по същия начин верността ѝ към Версилов, прозрението ѝ за истинската му същност отричат изказаното от Аркадий мнение за нейното увлечение от външността, от френското изящество на този руски дворянин.

Ако в романа *Юноша* влечението към французина (французойката) е само обект на коментар от страна на персонажа или разказвача, то в романа *Играчът на рулетка* (Игрок) любовта към французин заема основно място в сюжета, който съдържа любовния триъгълник Алексей–Полина–Де Грие. И. Алми определя тази интрига като трети стадиий в развитието на сюжета „руска девица и французин" – Загоскин, Пушкин, Достоевски – без обаче да анализира значението на подобен любовен диалог (Альми 1999). В любовния триъгълник и в избора и разочарованието на Полина Достоевски е закодирал отново измамния външен блясък на френската култура и антиномичността на руския и френския манталитет. В контекста на темата за играта съперниците Алексей и Де Грие се сблъскват като два типа *homo ludens*: хазартният руски дух (противоположен на немския систематичен труд), човекът на естествените пориви и страстта – и разиграващият театър, меркантилен французин.

В творчеството на Достоевски Западът е означен и от образа на Полша, като отношението *Русия–Полша* намира метонимичен израз в любовта на рускиня към поляк. В някои романи на писателя тази любовна интрига се развива в сюжета, а в други е изместена извън сюжетното време. В епилога на романа *Идиот* се споменава за нещастната връзка на Аглая с полски граф – емигрант. Описанието на този любовен роман съдържа устойчивите черти на образа на поляка у Достоевски: измамничество, фалш, интригантство, външно благородство:

> Излязло, че този граф дори не е и граф, пък и ако наистина бил емигрант, то с някаква тъмна и съмнителна биография. Той пленил Аглая с необичайното благородство на изтерзаната си от страдания по отечеството душа и дотам я пленил, че тя още преди омъжването си за него станала членка на някакъв задграничен комитет по възстановяването на Полша и отгоре на това попаднала в католическата изповедалня на някакъв знаменит патер, който завладял ума ѝ до изстъпление.
>
> (Достоевски 1983, т. 6: 600)

Чрез тази любовна интрига Достоевски сблъсква допълнително естественя руски човек с измамния образ на Запада – значение, възникващо на различни нива в текста (детайлите, разкриващи детското начало у членовете на семейство Епанчини). Образът на Аглая въплъщава не само концепта за руската естественост, но и литературния мит на „тургеневската девойка". Отношението на героинята към поляка следва модела на Елена Стахова от романа *В навечерието* (Накануне) – отдаването на патриотичната кауза, на която служи нейният любим. Този пример показва как определен образец на житейско поведение, създаден от литературата, „твори" нова реалност (с други думи, литературата разкрива собствената си способност да

въздействa върху реалността). Същевременно, доутвърждавайки чуждия литературен образ (този на Тургенев), текстът на Достоевски допълнително го закрепва в читателското съзнание. Въпреки че в текста отсъстват сигнали за етнокултурна специфика на споменатия тип поведение, читателят може да го възприеме именно като руски, и то женски тип. Но Достоевски не следва изцяло Тургеневия модел, а го трансформира: ако Аглая е тъждествена на Елена Стахова, образът на полския граф разрушава тъждеството с Инсаров, тъй като неговият патриотизъм се оказва театрален.

Образът на поляка, нахвърлен в романа *Идиот*, може да се открие във всички други романи на Достоевски – *Престъпление и наказание*, *Играчът на рулетка* (Игрок), *Братя Карамазови*. Този образ е бил обект на изследователски интерес, особено от страна на полските учени, които търсят мотивировката на подобно отношение към поляците. От гледна точка на анализирания любовен сюжет е интересен любовният триъгълник Митя–Грушенка–поляка в *Братя Карамазови*. Тук полякът е представен също чрез своя „honor" („чест") – дума, която загубва своите положителни конотации и се сближава по семантика с руската „гордыня" („горделивост"). Образът му е допълнен от меркантилността и измамничеството (той проси пари от Грушенка, лъже в играта на карти). На сюжетно ниво Митя е съперник на поляка, а на семантично ниво – негов антипод със своята простота, естественост, честност, с отношението си към парите, които пръска с широка ръка. Така чрез мотивировката на любовното съперничество писателят утвърждава споменаваната вече в предишни глави руска дилема *външно–вътрешно* (*или–или*). Значим е изборът на Грушенка, която прозира истинската, духовна ценност у Митя – ценност, интерпретирана в самия текст като руска, – и отхвърля фалшивата ценност на поляка. Приписвайки мъжки облик на полската култура, Достоевски, от една страна, се отказва от руския стереотип на гордата полякиня-съблазнителка (метонимично означение на Полша като съблазнителка на Русия), утвърден в творчеството на Пушкин и Гогол, а от друга страна, преобръща стереотипа на храбрия поляк-патриот със сабя в ръка.

Анализът на любовния сюжет в руската литература от ракурса на идеите на Цв. Тодоров показва тяхната плодотворност за литературоведската русистика, но не с възможността да бъдат просто приложени към определен текст, а със способността си да инспирират нови идеи, „срещайки се" с други идеи.

ЛИТЕРАТУРА

Альми 1999 — А л ь м и, И. Л. Француз и русская барышня – три стадии в развитии одного сюжета (Загоскин, Пушкин, Достоевский). – В: А л ь м и, И. Л. Статьи о поэзии и прозе. Кн. 2. Владимир, 1999, 321–328.

Баратынский 1982 — Б а р а т ы н с к и й, Е. А. Стихотворения и поэмы. Москва, Художественная литература, 1982.

Барт 1997 — Б а р т, Р. Любовният дискурс. С., Христо Ботев, 1997.

Достоевски 1984 Достоевски, Ф. М. Идиот. – В: Достоевски, Ф. М. Събрани съчинения в 12 т. Т. 6. Превод Ив. Пауновски. С., Народна култура, 1984.

Достоевски 1983 Достоевски, Ф. М. Юноша. – В: Достоевски, Ф. М. Събрани съчинения в 12 т. Т. 8. Превод Катя Койчева.С., Народна култура, 1983.

Короткова 2001 Короткова, О. В. Смешной человек. – В: Дневнике писателя Ф. М. Достоевского: коммуникативные стратегии в Публицистике. – Филологические науки, № 3, 2001, 47–55.

Лесков 1977 Лесков, Н. С. Очарованный странник. – В: Лесков, Н. С. Избранное в 2 т. Т. I. Ленинград, Художественная литература, 1977.

Лотман 1993 Лотман, Ю. М. „Человек природы" в русской литературе XIX века и „цыганская тема" у Блока (совместно с З. Минц). – В: Ю. М. Лотман. Избранные статьи в 3 т. Т. III. Таллинн, Александра, 1993, 246–294.

Манн 2001 Манн, Ю. В. Русская литература XIX века. Эпоха романтизма. Москва, Аспект пресс, 2001.

Рябов 2001 Рябов, О. Женственность России. – В: Идеи в России. Ideas in Russia. Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko- angielski pod redakcją Andrzeja de Lazari w 5 t. Łódź ,1999–2003. Т. 4, 2001, 172–183.

Тодоров 1992 Тодоров, Цв. Завладяването на Америка. Въпросът за Другия. Прев. Стоян Атанасов. С., УИ „Св. Климент Охридски", 1992, с. 96.

Тодоров 1985а Тодоров, Цв. Движение на другостта: „Записки от подземието". Прев. Албена Стамболова. – В: Поетика на прозата. С., Народна култура, 1985, 154–184.

Тодоров 1985б Тодоров, Цв. Бележки по „Персийските писма". Екзотопия/вненаходимост. Прев. Албена Стамболова. – Литературна мисъл, 1985, № 1, 56–64.

Толстой 1956 Толстой, Л. Н. Живият труп. Прев. Захари Статков. – В: Толстой, Л. Н. Събрани съчинения. Т. 11. С., 1956.

Толстой 1956 Толстой, Л. Н. Хаджи Мурат. Прев. Константин Константинов. Събрани съчинения. Т. 14. С., 1956.

Чавдарова 2001 Чавдарова, Д. Етническите стереотипи и дискурсът за Запада в „Зимни бележки за летни впечатления" на Ф. М. Достоевски. – В: Четене на литературната класика. Юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на проф. д.ф.н. Петко Троев. С., Факел, 2001, 96–103.

Эткинд 2001 Эткинд, А. Русская литература, XIX век: Роман внутренней колонизации. – Новое литературное обозрение, № 59, 1, 103–124.

Layton 1994 Layton, S. Russian Literature and Empire. Conquest of the Caucasus from Pushkin to Tolstoy. Cambridge Univetsity Press, 1994, p.171.

Todorov 1991 Todorov, T. Les morales de l'histoire. Editions Grasset & Fasquelle, 1991.

Препрочитайки Тодоров…

ВЪЗХВАЛА НА АНАРХИЯТА В ЙЕРАРХИИТЕ

Еми Барух

Послепис за евреите,
за българския национален характер
и за неподчинението като модел на поведение

1.

Търся извинение за този текст. Освен отправената ми покана, която може да се приеме за външна причина, т.е. формална и случайна изходна точка, се изкушавам да се позова на онова специално отношение между пишещия и четящия, което намира гениален израз в думите на Бродски: според него в мига на четенето ние се превръщаме в това, което четем; прозрението или откровението на прочетеното стават наши. Те продължават да са наши и след като затворим книгата, защото е невъзможно да се върнеш обратно към времето преди да ги прочетеш.

Не съм специалист нито по смисловите модалности на езика, нито по историята и анализа на идеите и на човешките общества, ако определим по този начин двата периода в творчеството на Цветан Тодоров. Това, което ще споделя, е субективно и лично, може би неточно и незначително: не съм историк, не съм философ, не съм културолог, не съм антрополог – а дългият списък на заглавията, под които стои името на Цветан Тодоров, имат отношение към всички тези клонове на науката, като изброеното тук съвсем не е изчерпателно.

Част от моите пристрастия са свързани с неподчинението като съзнателен избор на човешко поведение и в този смисъл с епизод от историята на българските евреи (история на едно неподчинение) – тема, поставена някак странично и в скоби в обемното творчество на Цветан Тодоров. Увеличителната лупа на неговата оптика е потърсила екстремното, а столетието, което напуснахме, му предостави обилен материал за това, особено през добре документираната съдба на евреите от Стария континент. В този смисъл историята на българските евреи наистина стои встрани от тези търсения.

Въпреки това обаче: в контекста на синкопите на абсолютното Зло и относителното Добро, и по-конкретно в контекста на приближенията към сюблимния предел на човешкото падение (и неговите изключения), чиято най-убедителна илюстрация е изобретената поточна линия за унищожение на хора, историята на всяко неподчинение ми се струва особено вълнуваща.

2.

Историята на евреите, както и всяка друга история, може да бъде разказана през смирението и съпротивата. Историята на българските евреи, до която ще стигна след малко – също. Има една забележителна книга на израелския журналист Том Сегев, озаглавена *Седмият милион*, която – наред с всичко останало – предлага и тази непопулярна и болезнена гледна точка – център на дългогодишни дебати в държавата Израел: вината на самите евреи за случилото се по време на Втората световна война е разположена между хипотезите за възможната съпротива и показаното смирение.

Съзнавам, че към думата вина може да има много възражения; съзнавам, че това понятие няма да се възприеме като неутрален и коректен политически термин. Употребявам го в онзи негов разрез, използван и от Тодоров, според който вина е и бездействието (ненамесата), довело до катастрофа, до човешка трагедия, до фатална необратимост, до конкретна окончателност…[1] На този модел „виновно" поведение не е противопоставен – забележете! – героизмът, а много по-деликатната и често пъти незабележима намеса на обикновени хора в обикновени обстоятелства. Именно този нюанс прави предложената от Тодоров палитра на човешките индивиди притегателно дълбока, мамещо близка и подвеждащо лесна…, защото е втъкана във всекидневни избори, далече от театрални жестове, защото е проява на доброта и милосърдие – все трудно уловими в историческия наратив подробности.

Такъв прочит на историята (особено що се отнася до Холокоста, който е централна тема в т.нар. „втори период" от трудовете на Тодоров) пренася размишленията на автора извън територията на „чистата" наука. (Какво нелепо определение! – „чистотата" в това словосъчетание означава обективистичен подход, сякаш тълкуванията на субекта, свидетелствата на личността, персоналният фокус по условие предполагат „замърсяване" на терена…) Цветан Тодоров *замърсява* терена, определяйки сам себе си като „заинтересуван свидетел", писател, който се опитва да разбере своето вре-

[1] „Четирийсет години размисъл върху поуките от Аушвиц го довеждат (Примо Леви – б.м., Е.Б.) до извода, че независимо от пряката вина на определен брой хора, големият виновник за катастрофата са били безразличието и бездействието на германското население: то като цяло, с малко изключения, е приело да остане в неведение, докато е било възможно, а когато не е било повече възможно, то е възприело пасивно поведение. Как да оправдаем днес собственото си умишлено незнание?" (Тодоров 2002: 229).

ме и е потърсил увеличителното стъкло на екстремните ситуации (Тодоров 2003: 259). Но не за да остане при тях, а за да се солидаризира с Ромен Гари, който казва в *Хвърчилата*: „Дотегна ми от черно-бялото, човешко е само сивото" (Тодоров 2002: 263).

Къде в палитрата обаче стои сивото? Всички конотации на понятието „сиво" в българския език са натоварени с отрицателни характеристики: то е синоним на безличното, безхарактерното, скучното, досадното. Сивото е монотонно и еднообразно, незначително и банално. Банално означава още реално: като Злото, поставено във формалина на всекидневието първо от Хана Аренд, после от Зигмунт Бауман и неотдавна от Джорджо Агамбен[2] … Реално: като онзи списък със задачи, с който излизаме сутрин и който трябва до вечерта да сме задраскали, за да заспим спокойно.

Представете си как в него е написано:

– да купя мляко;

– да проверя запасите от газ и броя на хората, определени по списък за днес;

– да взема сакото от хим. чистене…

Цветан Тодоров ни предлага друг списък – на също така всекидневни, изпълними и конкретни действия: и тяхното многообразие и простота ги превръщат във величаво доказателство на твърдението, че човекът не е боклук. В неговата *Една френска трагедия*, както и в *Хвърчилата* на Ромен Гари е търсен именно този регистър – на жестовете, които запазват достойнството на хората. Жестове, разположени в сивата зона на всекидневието. Само там впрочем може да се случи въображаемата среща на човека с морала. Защото *Времето на героя* приключва с театралното спускане на завесата. И дори аплодисментите да отекват известно време извън залата, мракът след спектакъла ще погълне стъпките на зрителите, за които срещата с изкуството е винаги инцидентна, а срещата с баналното – винаги рутинна.

Тази рутина, да я наречем *сиви делници*, е истинската лаборатория на морала, която изследва Цв. Тодоров. В нея има място за земните червеи на Василий Гросман и бръмбарите на Ромен Гари, за отказа от героична поза и за избора на „най-важния човешки опит – този, който позволява на живота да продължава и на цивилизациите да се развиват, – радостта от съществуването" (Тодоров 2002: 277).

Ето още един важен цитат от книгата – изследване на лагерите:

> За щастие извън доброто и злото съществува „човешката" доброта в ежедневието. Това е добротата на оная старица, която край пътя дава къшей хляб на минаващия просяк, добротата на войника, който протяга манерка към ранения враг, добротата на младостта, която се смилява над старостта, добротата на селянина, който укрива в плевнята си стария евреин.
>
> (Тодоров 1994: 118)

[2] Агамбен напомни правната концепция за *homo sacer*, за човешкото същество, лишено от всякакво социално качество и като такова напълно извън човешкото общество (б. а. – Е. Б.).

Добротата на един човек към друг, добротата извън всякаква идеология, без мисъл, без речи, без оправдания, която не изисква заслуги от онзи, който я получава. Тази доброта е „човешкото в човека и ще просъществува, докато на този свят има хора“ – казва Цветан Тодоров. И добавя: „Но тя не бива да се превръща в лозунг.“

Допълнението, с което завършва горния цитат, е важно – не само заради изначалния абсурд на лозунга като мобилизиращ масите призив, но и заради една друга пространна линия в творчеството на Цв. Тодоров, свързана с „възстановяване на миналото“ и „по-нататъшното му използване“, а именно употребите на паметта. Не тръгвам по нея: тя е изследвана от други[3]. Засягам темата само доколкото има отношение към лъкатушната логика на настоящия текст.

3.

В своята единствена книга, която се занимава с епизод от българската история, *Крехкостта на доброто* (Тодоров 1999), една от встъпителните коментарни глави на Тодоров е посветена на конкуренцията на спомените. В нея авторът пише:

> Спомените се състезават помежду си, защото славната роля в миналото, тази на героя, или при други обстоятелства, тази на жертвата, представлява ценен символен капитал в настоящето: той осигурява на онези, които го спечелват, престиж, легитимност и в крайна сметка допълнителна власт.
>
> (Тодоров 1999: 35)

Написаното от Тодоров предхожда с няколко месеца един срамен дебат в българския парламент, възникнал по повод махането на четири паметни плочи в гората „България“ край Ерусалим, на една от които стоеше името на цар Борис III. Това бе в резултат от решение на арбитражната комисия на Израелския национален фонд за историческо наследство „Керен Кайемет“ от 16 юли 2000 г.[4] Тогава най-гласовитите представители на онзи български политически елит не само че не помогнаха на обществото да се

[3] Лиляна Деянова се занимава специално с изследването на тази тема в сборника, публикуван след конференция по случай шейсетата годишнина на Тодоров, под редакцията на Стоян Атанасов, озаглавен *Цветан Тодоров: Подвижната мисъл* (С., ЛИК, 2001).

[4] Скандалът бе предизвикан след протести на потомци на евреите от Беломорието и Тракия срещу поставянето на мемориална плоча с името на цар Борис в гората „България“ край Ерусалим, с които се солидаризираха няколко български народни представители, в това число и подпредседателя на парламента акад. Бл. Сендов, който бе свален от този пост по искане на тогавашния Съюз на демократичните сили. Случаят беше отразен във всички медии (б. а. – Е. Б.).

приближи до истината за драматичните събития от 1943 г.: кухненската кавга в дома на спасителите, които се сдърпаха за наследството, показа, че наследниците дори не могат да бъдат на висотата на своите предшественици[5]. Ако напуснем територията на конюнктурата, би следвало да потърсим другаде причините за несъстоялия се български дебат за българската заслуга за спасението на българските евреи.

Въпреки че Цв. Тодоров не определя *Крехкостта на доброто* като своя книга в истинския смисъл на думата[6], от появата си през 1999 г. тя се превръща в референтно заглавие, на което се позовава не само френската академична общност. Книгата *Крехкостта на доброто* не е преведена на български. Както не е преведен и първият сериозен труд, посветен на изследването на сложните отношения между България и Райха по повод „окончателното решение на еврейския въпрос", публикувано преди 32 години в University of Pittsburgh Press, а именно *Българските евреи и окончателното решение 1940–1944* на Фредерик Чари[7]. Непознат за българската аудитория е също така сборникът със свидетелства и документи, събрани от Александър Матковски в *Историята на евреите от Македония*, проследяващ случилото се във временния лагер в Скопие от 11 до 29 март 1943 г., където главните действащи лица са войници и офицери от българската армия (Matkovski 1982). В този ред на мисли ще спомена още един факт: едва преди няколко месеца, 40 години след публикуването ѝ през 1963 г.(!), се появи на български език книгата на Хана Аренд *Айхман в Ерусалим. Репортаж за баналността на злото*, в която също има отделено място на българското изключение.

Откъде идва тази незаинтересованост към един знаменателен епизод от най-новата история на страната, забелязан много отдавна от неколцина световноизвестни имена и подминат от българските историци? Не се ли крие именно тук отговор на въпроса: защо светът научи за уникалното поведение на Дания по време на Втората световна война, но продължава да не знае какво точно се случи в България? Логично ли е да търсим обясне-

---

[5] Вж. Б а р у х, Е. Митът за спасението на българските евреи. – Култура, 28 юли 2000.

[6] „Тя представлява сборник с документи, които аз подбрах и представих: паметните бележки на Пешев, но и на други участници, и най-вече писмени документи от момента на фактите – открити писма, резолюции, статии от вестници" (Тодоров 2003: 283).

[7] „Историята за начина, по който България се отнесе към еврейските общности в своите граници по време на Втората световна война, не е просто поредната история за ужаса и деградацията или, в този случай, за славата и човечността. Това е история, която разкрива взаимовръзката между големите и малките нации в модерния свят. Тя разкрива начина, по който обществените сили и силата на идеологията моделират съдбата на отделния човек и разделят народите, независимо колко различни или отдалечени могат да изглеждат те от основоположниците на тези движения и идеологии. Историята на прилагането на нацистката „еврейска политика" в България ни дава възможност да видим тази взаимовръзка между идеология и действие, между великите сили и малките, както и взаимодействието на конфронтациите в обществото" (Chary 1972). Така започва книгата на Чари, което е и отправната точка на неговия анализ.

нието само в тенденциозната пропаганда по време на комунистическия режим, чиято лексика избягваше не само употребата на думата евреин, но и говоренето за концлагерите и за най-ужасяващите престъпления през миналия век върху територията на Европа?

Тази подробност между другото не е останала незабелязана от Цветан Тодоров:

> През годините, последвали Народния съд, специфичното място на еврейския геноцид така и няма да бъде откроено. Един учебник от 1954 г. посвещава на въпроса едно-единствено изречение: „Имитирайки хитлеристите, правителството прокара в Народното събрание един Закон за защита на нацията, насочен срещу евреите в България"; нито депортацията, нито отсъствието на депортация не се споменават. Според официалната Енциклопедия в концентрационните лагери е имало само политически затворници; в Аушвиц са убивали „затворници от всички националности".
>
> (Todorov 1999: 25).

За да бъде картината пълна, тук трябва да се каже, че след 1989 г. в България се появиха три книги, свързани със спасението на българските евреи, и нито една от тях не е написана от български автор[8].

Защо? Възможно ли е подобно „нехайство" (нека употребим тази неутрална дума…) да е свързано с националния нихилизъм на българина? С неспособността на родените тук да оценяват стореното от гледна точка на хуманистичния възглед за доблест и достойнство; с тяхната неподготвеност да го разполагат в координатната система на нравствените категории, да черпят самочувствие от собствената история, която не е само дълъг списък от предателства и паноптикум от мутанти на Андрешко? Къде прекъсва връзката между достолепното поведение на предшествениците и техните потомци, но не онези маниаци на патриотарски викове, които твърдят, че Охридското езеро трябва да стане гребна база на Софийския университет, а другите, нормалните, модерните, моралните… чието присъствие в кадъра би дало третото измерение на изображението, дълбочината, перспективата, дагероскопската илюзия за трайност…

---

[8] Б а р у х, Нир. Откупът. Цар Борис и съдбата на българските евреи. С., УИ „Св. Климент Охридски", 1991; Н и с и м, Габриеле. Човекът, който спря Хитлер. Историята на Димитър Пешев, спасил евреите на една нация. С., Народно събрание, 1999 ; Б а р-З о а р, Михаел. Извън Хватката на Хитлер. Героичното спасяване на българските евреи. С., УИ „Св. Климент Охридски", Американски университет, Изд. Център „Шалом ", 1999.

4.

Българите, пише Цветан Тодоров:

> ...нямат много високо мнение за себе си. Те, разбира се, обичат своята земя и своите спомени, но когато стане дума да правят морални оценки, охотно се съгласяват, че другите народи, близки или далечни, ги превъзхождат. С изключение на няколко редки моменти на патриотична екзалтация, те нямат навика да се мислят за герои. В този смисъл те самите разкриват с известно учудване тази героична страница от своето минало.
>
> (Todorov 1999: 9).

Оставям настрана всички условности, свързани с неясното за мен събирателно „българи". Ще се опитам обаче – през други текстове на Цв. Тодоров – да предложа гледна точка към историята на едно неподчинение, през която можем да проследим етичните йерархии в общество, в което властта на държавата и властта на църквата, властта на силата и властта на вярата (за власт на идеите не мисля, че може да се говори...) не са успоредни вектори, сочещи в една посока, а пунктири, пресичащи многоликия образ на една дифузна национална общност.

Няма да повтарям известното: петдесет хиляди български евреи бяха спасени, единадесет хиляди триста шейсет и трима бяха депортирани и това стана благодарение на редица стечения на обстоятелствата – сложно съчетание, което би се срутило при изваждане на който и да било елемент от конструкцията...

Интересува ме не толкова многоизмеримостта на картината – макар че ще се спра на един твърде съществен и неясно защо пропускан неин детайл. Интересуват ме, от една страна, причините за нейната непопулярност, но преди всичко и най-вече онзи модел на поведение, онова привидно покорство (наречено от Хана Аренд „сложна двойна игра"[9]), което през нито един етап от българската история не направи от този народ общност от фанатици: така се случи по време на Втората световна война, така се случи и след нея – по време на тоталитаризма, когато България беше възприемана като най-преданата на Москва държава, но под тази официална опаковка имаше и гримаси, и насмешки, и вицове, и лукавство, и хамелеонщина, и притворство, и преструвки... все модалности на моделираната мимикрия, разположени по средата на делничното, приглушени приближения към посредственото покорство... Ако продължа по-нататък, по линия на обобщенията за българския национален характер, ще стигна до неговия най-лаконичен израз, даден с поговорката „Наведена глава сабя не я сече"... Не го харесвам – въпрос на темперамент, на самочувствие... (на самоуважение –

[9] „Италия и Германия саботират германските заповеди и се задоволяват със сложна двойна игра, спасявайки своите евреи без натиск или чрез изобретателност, но никога не оспорват водената политика. Това е голямата разлика с направеното в Дания" (А р е н д 2004: 232).

не на самосъхранение), но не смятам, че тази констатация има едно-единствено тълкувание.

Непопулярността на българското изключение идва от факта, че то не е разположено върху плоскостта на екстремните обстоятелства, които „действат като лупа" и правят образа по-ярък, по-четлив, по-плакатен... Българското изключение, историята на онова непокорство е разположена в гънките на делничното; за да бъде разбрана тя, е необходимо по-сложно говорене, по-късо фокусно разстояние, друг тип чувствителност, както и драматургия, различна от дидактиката на хепиенд-стайла. За да бъде разбрана тя, е необходимо да се вгледаме във всички нюанси и полутонове на сивото; в лишения от пикове ритъм на делничното – там, където става истинската среща между човека и морала... Как обаче да бъде направена метафора от сивото? Как да бъде създаден героически разказ при отсъствието на героическа поза, при липсата на сюжет, изплетен от страсти и пророчества, при отказ от заиграване с библейска символика...

Българското непокорство е смесица от доморасъл автентичен морал и социален архаизъм плюс здравословна доза мимикрия. В него има примиряване на два паралелни пласта поведение – старание горе, на върха на обществената пирамида, и саботаж долу – в нейната основа. Историята с българските евреи по време на Втората световна война може да бъде разказана през тази призма, може да бъде разглеждана като анархия в йерархиите, но не като етически далтонизъм. Подобно приближение може да обясни и поведението на „масите" през четиридесетте тоталитарни български години, в които икономическата и политическа *вторичност* бяха в синхрон с интелектуалната и културната *имитативност*. Нито възходи – нито падения, нито герои – нито мъченици: само усреднени стойности на сивото. Затова Левски стои толкова недосегаемо самотен, а Чичовци – колкото щеш...

Този съзнателен избор на раздвоение е толкова лукаво откровен, че дори не бих го определила като израз на безизходност от „тоталната" мрежа на системата, която „дава като ефект [...] покорно поведение и пасивно подчинение на заповедите", както пише Цв. Тодоров[10].

С цялата приблизителност и уговорки, които съдържа всяко обобщение, бих казала, че доминиращото в случая е привидността на покорството, имитацията на подчинението. Тук могат да се правят най-разнообразни интерпретации за нравствените ориентири, скрити зад друга известна фраза от годините на тоталитаризма, в която също са отложени утайки от българския национален характер – да се снишиш, докато бурята отмине... Ако обаче

[10] „...обхващането на индивида в „тотална" мрежа дава като ефект, както можеше и да се очаква, покорно поведение и пасивно подчинение на заповедите. Всъщност тоталитарните субекти вярват, че са намерили начин да се избавят: те смятат, че подчиняват „само" своето външно поведение, жестове и думи на публично място, и се утешават, че в интимния си живот продължават да са господари на съвестта си и верни на себе си. В действителност този вид социална шизофрения, използвана за защита, се обръща срещу самите тях..." (Тодоров 1994: 134).

това е цената за живота не на петдесет хиляди души, а на един-единствен човешки живот, пледирам за възхвала на анархията в йерархиите. Това впрочем винаги е било по-сполучливият избор сред множеството варианти на социално лицемерие… Защото само хора, които са усвоили трудното изкуство да действат в условията на двусмислие и несигурност, породени от различията и разнообразието, могат да застанат пред лицето на своята отговорност (Бауман 1999: 68).

Българското непокорство (с всички условности на това обобщение) поскоро би могло да илюстрира онова, което Тодоров нарича „истина на съответствието" и очертава "картина, благодарение на която ние разбираме по-добре какво са представлявали определени събития" (Тодоров 2003: 109).

5.

Впрочем „Смисълът [на миналото] не се намира в събитията, както не е заложен и в природните процеси. Смисълът и ценностното им измерение идват от хората, които ги осмислят" (Тодоров 2003: 291).

През всичките етапи на сменящите се режими представителите на българския образован елит, т.нар. „интелектуалци", което според Цв. Тодоров е „утежняващо вината обстоятелство" (Тодоров 2003: 237), са избирали обслужващата сфера, заслона на властта, по-малкия риск, средата (защитното сиво), която е безопасно отдалечена от екстремумите… Това обяснява политическата употреба на миналото, лишила го именно от неговата сложност, превърнала го в част от пропагандата. Историята със спасението на българските евреи не прави изключение. По този въпрос вече са казани достатъчно думи, което не променя факта, че въпросният сюжет гастролира във всяка по-значима външнополитическа акция на всички български правителства. Онова, което допълнително осакатява драматургията обаче, е, че евреите според режисьорската книга стоят като пакет, който други местят по сцената.

Това последно разклонение на този текст, което може да бъде интерпретирано и като личен патос, е важно не само заради вътрешноеврейския дебат относно т.нар. „вина" на самите евреи за случилото се по време на Втората световна война, но и от гледна точка на правдивата пропорция в асиметричния диалог на човека с Историята. То е важно, защото, както казва Тодоров, препотвърждава принадлежността ни към човешкия род; защото модерността е (предимно!) в „идеята, че човек е отговорен за съдбата си, че той не е просто парче глина в ръцете на своя Творец, […в идеята], че истината за света не се съдържа обезателно в онова, което ми предава традицията, а в това, на което ме учат опитът и разумът" (Тодоров 2003: 204).

6.

В показалеца на имената (21 на брой, на последната 219 страница от книгата *Крехкостта на доброто. Спасението на българските евреи*) няма посочено нито едно еврейско име. Тази оптика поставя самите спасени в позицията на обект, а не на субект на действието, превръща ги в отстранена от собственото си оцеляване пасивна маса, в концесионери на морално действие, получено като подарък; в безлична група хора, която – озовала се в непосредствена близост до тоталитарното зло, не е съумяла да реагира и в този смисъл не е поела отговорност за собствената си съдба. Пиша тези редове не за да възстановя една пренебрегната истина – историческите факти са известни и са прилично документирани: в спомена на Асен Суичмезов, поместен в същия сборник, става дума за ролята на братята Яко Барух, Фидел (Пинкас) Барух и Жозе (Пинкас) Барух, които са фактическите инициатори на Кюстендилската акция, предизвикала намесата на Димитър Пешев и всички последвали действия, довели до спасението на българските евреи[11]. Пиша тези редове, защото самият сборник е „опит да се обясни това щастливо събитие", както е написано в предговора, и защото без да се тръгне от изборите, пред които всеки от нас е изправен, без да се открои конкретната роля на конкретните хора, не бихме могли да говорим нито за цената на свободата, нито да употребим понятията автономност на колектива и автономност на индивида. Спасението на българските евреи не е дело на самите евреи, но без тяхната роля интерпретацията на това събитие започва да прилича на изречение със сбъркана пунктуация…

Ролята на самите български евреи за спасението на българските евреи на фона на всичко случило се с европейското еврейство по време на Втората световна война не е несъществен детайл. В историята няма огледало за обратно виждане, в историята няма „ако"… И все пак: да допуснем, че братята Барух не се бяха заели с организиране на т.нар. „Кюстендилска акция", от която тръгва всичко; да допуснем, че тези български евреи бяха избрали много по-разпространената линия на поведение – покорството, примирението, подчинението – модел, презиран и атакуван яростно от целия тогавашен елит на държавата Израел, особено в първите години след нейното създаване[12]… Има множество свидетелства за дискриминацията на израелците спрямо оцелелите от геноцида, за погнусата и презрението,

---

[11] Става дума за спомените на Асен Суичмезов, който споменава ролята на Яко, Жозе и Фидел (Пинхас) Барух, описва напрегнатата среща в кабинета на Димитър Пешев, по време на която разстроените и просълзени членове на делегацията са успели да убедят подпредседателя на Народното събрание в драматизма на ситуацията и в спешността от действие (Todorov 1999: 158–163).

[12] *Сабрата* (плодът на кактуса, който е бодлив отвън и сладък отвътре – б. а., Е. Б.) представляваше националния идеал, а оцелелите от Геноцида неговата противоположност. Нещо повече, оцелелите представляваха заплаха за този идеал „[…] Тези хора са грозни, морално губещи, подозрителни и трудни за обичане", заявява Леа Голдберг на едно събрание на писатели в присъствието на Бен Гурион (Segev 1993: 218–219).

с които те се отнасят към преживяното в лагерите. Ще цитирам едно от тях: разказът е на парашутиста Жоел Палги след връщането му от мисия в Унгария през юни 1945 г.

> Навсякъде където ходех, въпросът беше: „Защо евреите не са се разбунтували? Защо са тръгнали като овце на заколение?" Изведнъж си дадох сметка, че ние се срамувахме от онези, които бяха изтезавани, убивани и изгаряни. Съществува нещо като консенсус около факта, че умрелите по време на Геноцида са били хора без стойност. Несъзнателно бяхме възприели нацисткия възглед, според който евреите бяха по-низши хора [...] Историята е на път да ни изиграе един доста горчив номер: не направихме ли самите ние процес срещу шестте милиона мъртви?
>
> (Segev 1993: 223)

В логиката на всичко казано дотук бих завършила така: поради самото естество на човешката природа, поради двусмислието на човешкия договор и изкушенията на всички негови редакции, разположени между инстинкта за самосъхранение и егоизма, на човек не му остава друг избор освен неподчинението.

7.

Помага ли ни и как историята на едно неподчинение да научим повече за българския национален характер? Кои са героическите добродетели и всекидневните добродетели на хората от двете страни на Балкана? Как разполагаме себе си между понятията Добро и Зло?

Асиметричният диалог на Човека с Историята лъкатуши между тези две понятия. Те не случайно са изведени в заглавието на своеобразната анкета върху XX в. – един вид интелектуална ретроспекция на творчеството на Цветан Тодоров, който определя XX в. като „голяма скоба [тъй като] XXI век подхваща нещата там, където ги е оставил XIX век" (Тодоров 2002: 17). Ако приемем идеята за линейния принцип на съществуването, т.е. за постъпателното движение на прогреса, то XX в. много справедливо е поставен в скоба: защото случилото се в него може да се разглежда като отрицание на идеята за човешката еволюция. В този смисъл той стърчи като удивителен знак в наратива на времето, като отклонение, предупреждение и поука.

Питам се дали наистина „най-краткото столетие" е отклонение по спиралата на човешкото развитие... Всичко случило се през миналия век и особено случващото се през настоящия говори не за случайност, а за закономерност, в която „идеята за екзистенциалната изключителност на човека се измества от идеята за неговата анонимност"... (Бродски 1997: 91). Текстовете на Цветан Тодоров (и възникналото между него – пишещия, и мен – четящата, специално отношение) ми дават допълнителни аргументи в моите опити да отрека анонимността: казвам това, съзнавайки, че всяка „победа" в този спор е краткотрайна и мимолетна. Абсолютна е само забравата.

ЛИТЕРАТУРА

Аренд 2004 А р е н д, Хана. Репортаж за баналността на злото. С., 2004.

Бар-Зоар 1999 Б а р-З о а р, Михаел, Извън хватката на Хитлер. Героичното спасяване на българските евреи. С., УИ „Св. Климент Охридски", Американски университет, Изд. Център „Шалом", 1999.

Барух 2000 Б а р у х, Е. Митът за спасението на българските евреи. – Култура, 28 юли 2000.

Барух 1991 Б а р у х, Нир. Откупът. Цар Борис и съдбата на българските евреи. С., УИ „Св. Климент Охридски",1991.

Бауман 1999 Б а у м а н, Зигмунт. Глобализацията. Последиците за човека. С., ЛИК, 1999.

Бродски 1997 Б р о д с к и, Йосиф. По-малко от единица. С., 1997.

Нисим 1999 Н и с и м, Габриеле. Човекът, който спря Хитлер. Историята на Димитър Пешев, спасил евреите на една нация. С., Народно събрание, 1999.

Тодоров 2003 Т о д о р о в, Цветан. Дълг и наслада. Един живот на посредник. С., ЛИК, 2003.

Тодоров 2002 Т о д о р о в, Цветан. Памет за злото, изкушение за доброто. Анкета върху века. С., ЛИК, 2002, 229.

Тодоров 2001 Т о д о р о в, Цветан. Подвижната мисъл. Под ред. Стоян Атанасов. С., ЛИК, 2001.

Тодоров1994 Т о д о р о в, Цветан. На предела. С., Народна култура, 1994.

Chary 1972 C h a r y, Frederick B. The Bulgarian Jews and the Final Solution 1940–1944. University of Pittsburgh Press, 1972.

Matkovski 1982 M a t k o v s k i, Alexandre. A History of the Jews in Macedonia. –In: Macedonian Review Editions. Skopje, 1982.

Segev 1993 S e g e v, Tom. Le septième million. Les Israéliens et le Génocide. Ed. L. Levi. 1993.

Todorov 1999 T o d o r o v, Tzvetan. La fragilité du bien. Le sauvetage des juifs bulgares. Ed. Albin Michel, 1999.

ЦВЕТАН ТОДОРОВ ЗА СПАСЯВАНЕТО НА БЪЛГАРСКИТЕ ЕВРЕИ

Милена Бордън

В книгата *Крехкостта на доброто. Спасяването на българските евреи* Цветан Тодоров анализира и разказва известния епизод от българската история през Втората световна война. В първата част той предлага три есета, с които търси отговор на въпроса, как са спасени българските евреи и какво е по-голямото значение на това събитие от гледна точка на моралните стойности за зло и добро. Втората и третата част на книгата се състоят от документи – български архиви за спасяването на евреите и спомени на обществеици – участници в събитията. Според Тодоров главните фактори са три: българският национален характер, ролята на цар Борис III и български политици, които се противопоставят на плановете за депортиране на евреите в Аушвиц. Тодоров защитава тезата, че „нито един отделен човек или фактор" не е спасил българските евреи – съвместните действия на политическото управление, ръководители на обществени организации и хората, които са били против антисемитски мерки в България по това време, са спасили живота на евреите (Todorov 2001: 40).

Тази статия има за цел да изложи възгледа на Тодоров за спасяването на българските евреи чрез анализ на неговото разбиране за българския национален характер: как Тодоров свързва миналото и сегашното с националната памет, какъв е българският национален характер, защо личната и политическа отговорност се нуждаят една от друга и какво казва тази история за злото и доброто?

Анализът, който предлагаме, се опира на британската политическа традиция в изучаването на националната държава. Според нея нацията и националността са основни форми на модерната държава, включително и в Източна Европа (Seton-Watson 1946, Schopflin 1993, Smith 1991). Тъй като идеите на Тодоров за българската нация и отношението ѝ към евреите не са политически, а морално-философски, дължим едно обяснение за политологическия подход на статията. Избираме го, защото понятията *национален характер*, *нация*, *национална история* и *етнически въпроси*, които Тодоров обсъжда в книгата, са главно, макар и не само, предмет на политологията – отношението *индивид–общество* в националната държава.

Политологическият анализ внася яснота в идеята на Тодоров за българската нация и държава, а интелектуалният подход на Тодоров като писател-моралист се обогатява с философски смисъл.

Понятието *мит*, с което си служим, без да претендираме, че изчерпваме значението и функциите му в отношенията между българската нация и малцинствата, използваме в значението, определено от британския специалист по европейски национални държави и политика Джордж Шопфлин: митът като система от възгледи и убеждения на дадено общество, които не бива да смесваме с измамни усещания или погрешни идеи (Schopflin 1997).

Проблемът за спасяването на българските евреи

България се гордее, че през Втората световна война спасява 50 000 евреи от смърт. Това събитие е най-важното в историята на еврейското малцинство в страната оттогава насам.

По време на войната Германия оказва натиск върху България, която е неин съюзник, да депортира българските евреи. Българското правителство обаче не прави това. Ще напомним, че през 1943 г. от Македония и Тракия, които са окупирани територии под българска администрация, но не част от българската държава, са депортирани в Полша и убити 11 000 евреи. След войната, през периода 1947–1949 г., от България се изселват повече от 45 000 евреи в Израел. Днес в България живеят между 3000 и 5000 евреи. За тях, както и за българите, историята на спасяването е от особено значение.

Главната теза в българската история и политика е, че спасяването на българските евреи е уникално и може да се сравнява само със спасяването на евреите в Дания.

Комунистическа история твърди, че БКП с помощта на Червената армия предотвратява депортирането, което германците планирали с подкрепата на българското правителство. Освен това според комунистическата интерпретация еврейският въпрос бил преди всичко класов конфликт, а не етническо преследване, и че еврейската съпротива в България е част от класовата борба срещу фашизма и капитализма. В нея се подчертава, че преследването на евреите било не по-жестоко от преследването на българските комунисти (Василев 1976). Целта на тази теория е да легитимира комунистическото управление на България, като използва и еврейския въпрос. Съответно спасяването на българските евреи се представя опростено: капиталистите преследвали евреите, а комунистите ги спасили.

Тодоров отхвърля тази теза. Той смята, че въпреки доказателствата, че българските комунисти са били против изпращането на евреите в лагерите, това не е било фактор за тяхното спасяване (Todorov 2001: 18).

В българската история има втора, алтернативна на комунистическата история теза, която не е написана, а по-скоро говорена в България (Boiadziev

1989). Според нея цар Борис III е спасител на българските евреи. Най-често тя се използва да докаже, че България – преди идването на комунистите на власт – имала силен и мъдър цар. Западни учени смятат, че няма доказателства цар Борис активно да е бил против депортирането, но също така няма доказателства и за обратното (Chary 1972: 182; Oren 1960: 274). Въпреки това положителната роля на цар Борис е популярно убеждение, може да се каже – мит.

Тодоров отхвърля и тази теза. Тази интерпретация, казва той, е разказ в стила на вълшебната приказка с добър край. Тя също опростява историята – германците са били лоши, а българският цар – добър (Todorov 2001: 23).

След това в главата „Защо и как" Тодоров предлага своята теза за спасяването на българските евреи (Todorov 2001: 27–40). За него най-важното е, че проблемът е комплексен – както политически, така и морален. Той смята, че е погрешно да се търси един спасител на евреите – лице, партия или събитие. Защото, твърди той, спасяването е резултат от координирани конкретни действия, основани на „демокрация, парламентарни принципи и свободата на личността":

> Като гледаме назад във времето и размишляваме за спасяването на българските евреи, става ясно, че не просто един човек или един фактор е можел да направи това. Само съгласувани действия са можели да постигнат резултат... Царят – без разрастващия се протест на общественото мнение срещу депортирането или без намесата на множество хора от неговия кръг – не би могъл да реши да ги отмени. Съвестни и смели хора като Стайнов и Казасов, Стефан и Кирил, Икономов и Пешев (български политици и общественици) са щели да се съпротивляват напразно, ако царят не е бил решил да ги подкрепи. А те самите не биха направили това, което са направили, ако не са чувствали, че българските граждани, с малки изключения, подкрепят усилията им [...] общество без лидери, без хора с чувство за обществена отговорност, е безпомощно...
>
> (Todorov 2001: 40)

Тезата на Тодоров е убедителна. След като отхвърля категорично ролята на Комунистическата партия в спасяването на евреите и критикува ролята на цар Борис III, без да я пренебрегва, той свързва политиката, националната нагласа, ролята на индивида в обществения и парламентарен живот и показва, че доброто е резултат от тяхната съвместна работа. Изводът му се състои от две морални твърдения: злото се развива сравнително лесно в обществото; доброто е крехко и трудно, но възможно.

„Българският национален характер" според Тодоров

Убеждението, че българският народ е толерантен към евреите и други малцинства, които живеят в страната, е популярно в България – повече сред българите, отколкото сред малцинствата. Вярно или не, то има културно и

политическо значение и заслужава внимание. Тодоров поставя „националния характер“ в центъра на анализа на спасяването на българските евреи: „масовото население, което, въпреки че не участва пряко в политическия живот, има значение как се отнася“, не е било настроено враждебно към евреите (Todorov 2001: 31).

Тодоров смята, че българският народ е имал добро отношение към евреите и е бил против изпращането им в лагери. Според него причините за това са две. Първата е комбинацията от специфичните исторически и социално-икономически обстоятелства в живота на евреите в България. Те не са били нито компактно население на определено място в страната, нито икономически силно малцинство. Затова българите не ги асоциират с международната комерсиална експлоатация, за която се говори в нацисткия антисемитски мит (Todorov 2001: 45). Втората причина, казва той, е „националният характер“ на българите. Това твърдение заслужава по-обстоен анализ.

Какво разбира Тодоров под „национален характер“? Той самият казва, че използва този термин неохотно, поради липса на по-добър, и не го определя точно. Наистина в новата история на България, главно от 70-те години на XX в. до днес, този термин се използва широко, но без строга дефиниция в българската история, фолклорната наука, народопсихологията и в ежедневната реч.

През 80-те години в българската култура започва да се използва повече терминът „национална идентичност“. Това става главно под влияние на западния интерес към българската и другите балкански националности, особено след разпадането на комунизма през 1989 г. Струва ни се, че Тодоров разбира „национален характер“ като по-широко понятие от „национална идентичност“. „Идентичност“ е социологически термин с претенции за научност, а „характер“ е по-интуитивен, обобщаващ, може да се каже хуманитарен и популярен термин. Националният характер няма нужда да се определя, докато националната идентичност се разкрива в пет класически елемента: 1) историческа родина; 2) общи митове и исторически спомени; 3) обща култура; 4) общи закони; 5) обща икономика (Smith 1991: 14).

Като теоретик на литературата и писател-моралист Тодоров смята, че националният характер обединява историята, митологията и политическото поведение на българите към еврейския въпрос. В такъв смисъл Тодоровият български „национален характер“ е всъщност „национална идентичност“. И все пак – не точно. В избора да използва „характер“ има елемент на нещо, което се усеща, но не може да се обоснове напълно. А може би думата е и по-достъпна за читателя, отколкото политологическият термин.

Най-важното е, казва той, че българският национален характер не е антисемитски, защото живее с националния спомен за това, как самите българи са били преследвано малцинство по време на османското владичество. Като доказателство Тодоров привежда цитат от петицията на Дружеството на българските писатели срещу предложението за Закона за защита на държавата от 1940 г.:

...Много пъти в миналото нашият народ е бил преследван и унижаван. Нашите бащи все още помнят срама от чуждото робство [...] следите от камшика, белезите на страданието.

По-нататък Тодоров твърди, че българският национален характер няма „силно чувство за национална гордост". Той смята, че българите нямат чувство за превъзходство, което по принцип е първата стъпка към стремежа да се премахнат другите. Според него също е следствие от историческия опит на българите като потискано малцинство. Освен това той обяснява, че освобождението от турско робство с помощта на Русия е допринесло българите да развият критичен възглед за националната си история. В резултат, заключава той, те не обичат да правят от други хора изкупителни жертви (Todorov 2001: 33).

Повечето съвременни теории за това, което Тодоров нарича „национален характер", са всъщност теории за произхода и развитието на нацията. Те – също като него – прибягват до историята, социологията, политиката, антропологията, психологията, за да определят националното. Анализът на „националния характер" е по-пълен, разбираем и точен, ако разчленим това понятие, с цел да разберем какво казва Тодоров за българската нация и нейната роля за спасяването на евреите.

Всъщност Тодоров говори за две страни на националната идентичност: етническа и политическа. Това, че българският народ няма антисемитски чувства заради специфичната си история, реакцията към нея и създалото се културно отношение към „другия", е етническата страна на националната идентичност. Фактът, че българските политици и обществеици са се противопоставили на германските планове за депортиране на евреите чрез държавните и други институции, е политическата страна на националната българска идентичност.

Българската толерантност, за която Тодоров пише, че е плод на историческия опит да бъдеш преследван по етнически признак, е един от митовете на българската нация. Българите, както всички европейски нации, имат своя митология: мит за свещената територия, на която живеят, за дългото страдание (заради несправедливости), чрез което са отвоювали правото си на живот, за българската мисия в света, за Златния век от историята, за общия си произход и други.

Митът за българската толерантност е свързан с мита за дългото страдание под чуждата власт на Османската империя. Политическото използване на този мит по времето, когато евреите са преследвани в България под натиска на нацистка Германия, е това, което Тодоров описва като ролята на българския национален характер за спасяването на българските евреи. Плановете за депортиране на евреи провокира мита и поражда емоции, които споявят инициативата на отделните политици, църковни ръководители и други обществеици. Тодоров описва изчерпателно историята на тази съпротива и я подкрепя с публикацията на архивен материал в частта „Документи" (Todorov 2001: 43–107).

Сравнението на Тодоров на еврейския въпрос с турския въпрос в България

В подкрепа на тезата си за толерантността на българите Тодоров дава пример с отношението им към турците. Той смята, че втори случай, когато българският национален характер се проявява по подобен начин – защитаващ правата на малцинствата, е насилствената кампания за преименуването на българските турци през 80-те години на XX в. – „възродителният процес". През 1989 г. протестите на българските турци срещу него довеждат до масовото им изселване в Турция и 300 000 от тях напускат България. Кризата допринася за падането на комунистическото управление малко по-късно същата година. Тодоров смята, че когато БКП предприема етническото преследване на българските турци, българският национален характер се противопоставя на режима и така се създава дисидентското движение в България.

Мнението, че българите са били против т.нар. „възродителния процес", е общоприето, въпреки че не е доказано. По-важното от гледна точка на националния характер, както го разбира Тодоров, е, че двата случая са различни. При турския въпрос националният мит за дългите страдания на българския народ е използван по друг начин и не само в полза на „доброто".

Един елемент от турския въпрос е споменатото от Тодоров дисидентско движение в България. Според фактите то се образува от различни групи за защита на човешките права и отделни личности – някои от тях интелектуалци, които са възмутени от възродителния процес. Преди всичко по-голямата част от това движение вижда – съзнателно или несъзнателно, – че този процес може да се използва като повод за протест срещу комунистическия режим.

Протестът срещу малтретирането на турците не е същият като протеста срещу изпращането на евреите в лагери, който Тодоров описва. Както вече казахме, опозицията срещу антиеврейските закони през 40-те години на XX в. е комплексно взаимодействие между българската държава, народ и политици. Протестът тогава е бил в защита на живота на евреите, въпреки че според историята той е показвал и други проблеми на българската политика (Crampton 1987: 127). Главната цел е била ясна – евреите да останат в България, където са на сигурно място.

Мотивацията на съпротивата срещу „възродителния процес" не съвпада с аспирациите на българските протести, въпреки че много българи са против антитурската кампания, целта на повечето дисиденти, както казахме, е да покажат, че са против комунизма, а не толкова за запазването на турското малцинство в България.

Сравнението на Тодоров между еврейския и турския проблем в България като доказателство, че българският национален характер е утвърден като „добър" – не веднъж, а поне две пъти в новата история, е вярно, защото наистина българите като цяло не са искали възродителния процес. От друга страна, то не е вярно, защото българската съпротива срещу него не е истинска, както вече обяснихме. Всъщност сравнението по-скоро показва именно „крехкостта на доброто" в националния характер.

Липсващият елемент в тезата на Тодоров е променливостта на националното. Предполагаме, че от позициите на хуманист-моралист той търси постоянното, устойчивото в българската нация – това, което преобладава за добро, – и предпочита да не изследва променливостта ѝ. Това едва ли е умишлено. На турския въпрос Тодоров отделя по-малко от една страница. Той убедително обобщава националния характер главно въз основа на еврейския въпрос, защото оценката се основава на ярък и уникален пример: много малко евреи са спасени в Европа и българският успех без съмнение заслужава уважение. Но за да говорим за национален характер, са необходими и други изяви. Спасяването на евреите е *един* случай, който не се е повторил в новата история на България, макар и да е показателен за българския национален характер.

Националната идентичност се проявява различно при различните политически обстоятелства. През 1989 г. БКП използва мита за дългите страдания на българския народ, за да мобилизира населението против турското малцинство. Макар че в голяма степен партията манипулира общественото мнение и обществото е сериозно объркано как да реагира, провокирането на историческия мит за дългите страдания на българите под турско робство изважда на повърхността и откровеното виждане, че турците не са точно български граждани и може би нямат място в България.

Можем да се запитаме, променил ли се е националният характер след четирийсет години, или българите симпатизират на евреите, но не и на турците? Едва ли можем да твърдим такива неща със сигурност. По-сигурно е, че политическите обстоятелства и култура са променили интерпретацията на мита. Българо-еврейските отношения в комбинация с натиска на нацистите го провокират по един начин, а българо-турските отношения под натиска на комунистическата власт – по друг.

Тодоров сравнява и дори изравнява двата случая, но не успява да докаже, че българският национален характер е постоянно толерантен. Спасяването на българските евреи е по-улегнало като „добро“ дело, докато възродителният процес – не е. Националната идентичност е едновременно постянна и променяща се величина. Българският национален характер може да бъде и добър, и недобър. Той се променя в зависимост от политическите обстоятелства, макар и не безкрайно.

От друга страна, Тодоров не отрича, че националната памет е избирателна и помни едни неща, а забравя други. Тя е човешка. Но да спрем дотук, би било погрешно, казва той: тя не е „просто място, където се сблъскват идеали, всеки от които търси как да надмогне другия“. Паметта – казва той – отваря врата и към истината. В неговата теза важно е да се знае истината, защото националната памет е символична:

> ...или е вярно, или е невярно, че комунистите са спасили евреите; или е вярно, или е невярно, че Борис е направил всичко възможно да не депортира евреите. Паметта става история, ако битката на противоречиви твърдения отстъпи и даде възможност да се търси истината...
>
> (Todorov 2001: 26)

Така завършва първата част на *Крехкостта на доброто*. На пръв поглед този край е малко неопределен. Основателно е да се запитаме: *Каква* е истината според Тодоров? И точно когато ни се струва, че бяга от отговора, той прави рязък завой, отдръпва се и дава думата на хората и събитията, участвали и осъществили спасяването на евреите.

Страниците, посветени на политическата история на спасяването на българските евреи, са изключителни – исторически интересни, вълнуващи и вдъхновение за всеки, който се интересува от българската демокрация преди 9.IX.1944 г. Архивните документи, които обясняват политическата организация на протеста, и спомените на Димо Казасов, митрополит Стефан, Асен Сучмезов и Димитър Пешев са два пъти повече по обем от анализа на Тодоров. Това е и най-силната страна на книгата. Българският национален характер и политическа традиция при спасяването на евреите блясват без коментар. Това може да звучи по-патриотично, отколкото сме свикнали да чуваме, когато говорим за български неща, но е уместно.

Петициите на професионални и обществени организации – на писатели, артисти, лекари, адвокати, духовници са написани без преувеличение и с твърдите думи на хора, които не са унизявани и няма да унижат. Писмата, спомените, мислите на политици и обществеици показват как те познават и уважават законите, но имат смелостта да застанат срещу тях, ако трябва да спасят човешкия живот.

Книгата на Тодоров завършва със спомените на Димитър Пешев[1]. Те са документ на българско политическо мислене, убедено в силата на парламентаризма и държавността:

> Доволен бях, че когато въпросът бе приключен, антиеврейските мерки, срещу които нашите парламентарни действия бяха насочени, никога не се възобновиха. Всъщност, те бяха отменени преди да може да започне прилагането им. Не знам какво точно е ставало зад кулисите, но никой не може да отрече, че крайният резултат беше точно такъв, какъвто ние искахме да постигнем в Парламента. Затова аз бях напълно удовлетворен. Моите лични разочарования и проблеми в хода на тази история бяха незначителни, просто една подробност в сравнение с тежките последствия, които можеше да се случат, ако това, което беше започнало, и после прекъснато, беше стигнало до края…Този епизод ще бъде съден от онези, които се интересуват от ролята на Народното събрание в държавата.
>
> (Todorov 2001: 182–183)

Тодоров разказва за спасяването на българските евреи по европейски. В Западна Европа, където живее той, Холокостът, националната държава, етническата идентичност са въпроси, по които се спори отдавна. Тези теми

[1] Министър на правосъдието през 1936 г. и заместник-председател на българския парламент 1939–1943.

вълнуват хората, политиците, академичните и писателските среди. Затова те отново ги слушат, коментират и преживяват.

В България това също е така. С изключение на факта, че българските евреи и българската национална държава се обсъждат свободно по-отскоро – главно след падането на комунизма. Както за всяко историческо събитие, така и за спасяването на българските евреи, важното е постепенното разбиране на историята и политиката през този период – конкретните неща, които са се случвали в онези дни на хората, тяхната мотивация и какво значение има всичко това за всички нас днес.

Българската експертиза по еврейския въпрос има късмет, че именно Тодоров пише за него. Чрез него тя излиза на европейско ниво. В интелектуалното му мнение, че българският характер е толерантен, има и нещо много приятно и човешко – той се възхищава на българите без излишна сантименталност, защото са спасили евреите. Това не значи, че трябва да използваме мнението му, за да развяваме знамето на спасители във или извън България – такова покровителствено отношение би било най-малкото неприлично. Но да разбираме защо Тодоров цени принципите на политици като Димитър Пешев например, изявили се във време, когато да защитаваш евреите е било опасно, е важно и полезно за бъдещето на българската национална култура и политика в Европа.

Българите, подобно на другите народи от Източна Европа, преживели комунизма, откъснати от Европа, се интересуват много от това, колко са европейци и искат да обсъждат себе си и света по европейски. Затова нито един българин, който се интересува от история, политика и морал, не би трябвало да направи грешката да не вземе предвид какво казва Тодоров за спасяването на евреите – точно защото той е и външен, и вътрешен човек за България. Неговото мнение има голяма тежест, дори и да не изчерпва темата. Може би българският поглед към спасяването на евреите, националност, памет, митове, политика и общество е по-друг, защото начинът на мислене и преживяване е друг. В него обикновено има емоционална нужда светът да оцени колко благороден е българският народ, защото е спасил евреите. Тази честна книга наистина показва как българското минало може и трябва да се знае в Европа.

ЛИТЕРАТУРА

Василев 1976 — В а с и л е в, К. История на антифашистката борба в България: 1939–1944. Т.1. С., 1976.

Boiadziev 1989 — B o i a d z i e v, H. Saving the Bulgarian Jews. – In: World War II. Free Bulgarian Center, 1989.

Chary 1972 — C h a r y, F. B. The Bulgarian Jews and the Final Solution 1940–1944. Pittsburgh,1972.

Cohen, Assa 1977 — C o h e n, A., A. A s s a. Forword. – In: Z h i v k o v, Todor. Saving the Jews in Bulgaria 1941–1944. S., 1977.

Crampton 1987 — C r a m p t o n, R. J. A Short History of Modern Bulgaria. Cambridge, 1987.

Nissim 1998 — N i s s i m, G. L'uomo che fermy Hitler ("The Man who Stopped Hitler"). Milan, 1998.

Oren 1960 — O r e n, N. The Bulgarian Communist Party 1934–1944. NewYork, 1960.

Schöpflin 1997 — S c h ö p f l i n, G. The Function of Myth and a Taxonomy of Myths'. – In Myths and Nationhood. Eds. G. Hosking, G. Schöpflin. London, 1997.

Schöpflin 1993 — S c h ö p f l i n, G. Politics in Eastern Europe: 1945–1992. Oxford, 1993.

Seton-Watson 1946 — S e t o n-W a t s o n, H. Eastern Europe between the Wars 1918–1941. Cambridge, 1946.

Smith 1991 — S m i t h, A. National Identity. London, 1991.

ВЪЗМОЖНАТА УТОПИЯ ЕВРОПА В ТЕКСТОВЕТЕ НА ЦВЕТАН ТОДОРОВ

Евдокия Борисова

Още от Платоново време понятието *утопия* носи противоречивост и морална амбивалентност. Тя е несъществуващо място; непостижим социален и екзистенциален проект в търсене на щастието; идеално общество, изолирано за контакти, общуване и изкуство; въображаема държава със съвършено управление; идеален обществен строй. Философите са склонни или да идеологизират утопията – тогава в нея се проектира крайното отрицание на съвременните отношения; или в пределно абстрактен, дехуманизиран план да говорят за нея като за фалократична фантазия на подема, своеобразна тежка мисловна болест, граничеща с лудост или морално оглупяване, върховно самонадценяване и вяра в лъжата. Хуманитарното знание мисли утопията като един голям наратив, в който се проектират групови, общностни, абстрактни или конкретни, авторитарни или не, технологични или всекидневни функции и поведения, променящи света. Утопията е коренна промяна – тотално преобръщане на света, вписано в еднотипна хилядолетна сюжетна схема (война–мир; земен хаос–Аркадия; Армагедон–Царство Божие), която неминуемо провокира своето *продължение* в антиутопията.

Утопията и антиутопията са идеи, жанрове и проекти, които модерното съзнание непрестанно утвърждава и отхвърля. Вече нееднократно моделирани в социалното пространство, те носят онзи необходим горчив исторически опит, който кара постмодерното общество да гледа към тях иронично-недоверчиво като на медийни или художествени сюжети: обозримиобразни (Кристалният дворец, Стъкленият или Слънчевият град; прозрачните къщи, телевизионните екрани) и авторски (Достоевски, Замятин, Оруел, Фукуяма).

Утопията неминуемо ражда антиутопия – утопистът прекрачва отвъд обществото, за да го конструира (и извършва смъртен грях, отнемайки свободната човешка воля); антиутопистът прозира сбъдването на кошмарите (краха на ценностите) от дистанцията на времето и с помощта на конкретния исторически опит.

Възможно ли е съществуването днес на един хармоничен обществен проект, който да не звучи оксиморонно-анахронично: като се отклонява от

основния утопичен принцип на *всеобщата задължителност на избора* (по Мор – Ленин – Оруел)? Проект, защитаващ институционалността, но и индивидуалното право; който все още вярва в обществения договор, но и в декларираната човешка автономност? Проект, който, съвършен в своята несъвършеност и човешкост, не би завърнал обществото отново в тоталитарните бездни. Защото „дадено общество е приемливо (макар и несъвършено), ако позволява на членовете си да развият критично мислене – с други думи, ако им позволява да разграничат идеала от действителността, вместо да ги принуждава да твърдят, че е земен рай" (Тодоров 2004: 236). Възможна ли е *възможната утопия на единението* – основана на логиката на хуманистичните принципи, дефинирани още от Русо, Монтен, Ларошфуко, Монтескьо? По-скоро – да, защото *възможната утопия,* съзнавайки собственото си несъвършенство, отхвърля „социалното решение" на *равенството* и разчита на свободния избор на индивидуалната мисъл и действие – избор на ***баланса*** и меката сила; на ***разума*** , компромиса и прагматизма, на ***истината.***

Това са ключови идеи и понятия в текстовете на Цв. Тодоров – чрез тях се дефинира другостта, човешкостта; идентичността и интегративността. В едноименната книга алтернатива на „новия световен безпорядък" е *възможната утопия Европа* – обединена и мъдра. Тя е наречена „една спокойна сила" – балансьор на „имперската хиперсила"; основана на хилядолетни ценности, заслужено определяни като европейски – „рационалност, справедливост, толерантност, демокрация, секуларност, индивидуална свобода" (Тодоров 2003: 71–82). Една Европа, прозряла и приела собствените си несъвършенства в дългите лутания на *бягства* (студени войни и железни завеси) и *революции* – намерила своя път. „Третият път" – очертан от Русо – е осеян с трудности и несигурност, но обещава щастие („несигурно и все пак възможно") най-малкото защото „не принуждава човека да жертва част от съществото си", изневерявайки на своята хуманна природа. Този път Тодоров нарича „златната среда на двойното съществуване" на човека, балансиращо между природното и общественото; индивидуалното и социалното. Отхвърлило категорично решенията на „бягството" и „революцията", то приема за свое верую принципа „живот с другите" (Тодоров 2004: 240).

Според психоанализата задвижващият идеологиите стремеж на човечеството към обединение е безсъзнателен, но добива съзнателни форми, проявявайки вечния стремеж към щастието – един основополагащ механизъм в човешкото съзнание. Всяко силово обединение обаче – и историческият опит го доказва – задължително се свързва с налагането на насилствено равенство (наричано с разни имена – *равни условия, равни възможности, равен старт – в едно безкласово общество*); с унификацията и хомогенизирането на обществото (в което се наблюдава тясна специализация, водеща до шаблонизация на социалните роли); а в крайните си форми и измерения – със стадното живеене – така неприсъщо на човешката природа и чуждо на цивилизацията.

Великото обединение или тоталната световна общност са идеологически безгрешни, но невъзможни визии; метафори, а не реални социални проекти; когато се сбъднат, са антиутопични (превръщат се в тоталитаризъм или авторитаризъм). Всяка утопия е мразена, но подсъзнателно желана (и обратно) – всяко обединение рискува да уеднакви човешките представи за света и социалните статути, да унищожи екзистенцията. Цв. Тодоров търси *истината* в акта на разделението всред интегритета, в баланса на силите и постигането на мярата, в откриването на другия и изживяването на различията в равенството. Една неунифицираща, неутрална любов към себе си, а това означава и към другите (впрочем така мислят и Барт, и Бланшо). Има разлика между амбициозното силово обединяване и доброволното – осъзнато като взаимен интерес, диалог, познание. (И в двата случая има риск – ползите и вредите не са гарантирани.)

Още в *Завладяването на Америка* Цв. Тодоров говори за основния продуктивен цивилизационен принцип на смесването на културите – опит, натрупан от Европа през вековете. И именно на Европа, преживяла и извършила множество жертвоприношения, изстрадала всички *фази на случващата се утопия* („откриване, завладяване, обичане, опознаване") е съдено да покаже на света, че е възможна *истината*. Защо именно Европа? Защото тя е метонимия на западната цивилизация въобще – не толкова могъща, колкото гъвкава и импровизираща цивилизация, успяла да асимилира чуждите и да наложи своите ценности на съвременния свят благодарение на уникалната си способност да общува (Тодоров 1992: 273). Това все пак е добрата стара *консервативна* Европа, за която идеалната епоха не е настоящето или бъдещето, а миналото; *християнска* Европа, чийто сакрален център (свещеният град) остава отвъд; дълголетната (цели пет века – от XV до XX в.) *имперска* Европа, усвоила ценния опит на триадата „робовладелство–колониализъм–общуване".

Дълбоко изстрадана от европейския опит – и затова титулувана като „европейска ценност", – е ключовата максима, че „личната ценност *живот–смърт* винаги е поставена над общата" (Тодоров 1992: 152). И в крайна сметка личната работи за общата кауза. В европейската цивилизация логосът побеждава митоса – побеждават систематичното слово – науката и истината. А „който се съмнява и занемарява търсенето на истината, той вече е загубил своята добронамереност" (Тодоров 1992: 153). Европа вече е извървяла този път, Америка – все още не, и понеже светът вече няма време и право на грешки, то в този план именно Старият континент е *възможният остров Утопия*. Нейният морал е „по мярката на човечеството".

В разсъжденията си относно алтернативата на „новия световен безпорядък", като рисува една картина на бъдещето (твърде хубава, за да бъде истинна – биха казали някои), Цв. Тодоров влиза в задочен диалог с Хенри Кисинджър. Всяко столетие – твърди Кисинджър – издига една конкретна страна, притежаваща сила и мощ, интелект и морален подтик да моделира международната система съобразно своите ценности. Ако в XVII в. това е Франция, в XVIII в. – Великобритания, а в XIX в. – Германия, то в XX в.

това са САЩ със своето двусмислено влияние (от една страна – недопустимост на вмешателство във вътрешните работи на друга държава и универсална приложимост на американските ценности, но от друга – кръстоносни походи в името на демокрацията). Ражда се парадоксът „война за демокрация" (Тодоров потвърждава възкресението на Оруеловия newspeak в съвременния политически дискурс), основан на принципа за приоритет на силата пред справедливостта, „на вярата над опита" (Кисинджър 1997: 10). Само че чия вяра и какво означава вяра? И на каква цена?

Политическата система се преустройва след Втората световна война и идеята за „нов световен ред" вече носи претенцията за вечност. Едно от новите изисквания е, че светът, включващ няколко държави със сравнима сила, трябва да гради своя ред върху концепцията за равновесие. САЩ са против тази идея за баланс на силите, но те нито могат да се отдръпнат от света, нито да го доминират. (Първото би било утопия, второто – антиутопия...) Те обвиняват Европа за бедите ѝ, критикувайки нейната система за равновесие; тя не харесва тяхната глобална световна реформаторска мисия. Впрочем – продължава Кисинджър – Щатите се провъзгласяват за регулатор на световния ред още след края на Първата световна война; те са империя, действаща извън рамките на международната система, защото *те са системата*, – идеологически мотивирана чрез месианската концепция на Уилсън (Кисинджър 1997: 13). Това е Америка – „свръхсилата", която универсализира и прилага, често болезнено за другите, класическите уилсъниански принципи, преобразявайки цялото земно кълбо по свой образ и подобие. Не особено успешно – засега. И не особено успешно – за себе си. Защото „разпространяването на цивилизацията не допринася за подобряването на съдбата на човечеството" – още Русо го е казал.

Нуждата от равновесие и баланс, задържащ силите на недоволство под нивото на рушенето, е естествен природен и обществен закон, доказан отново от европейския опит. Европейската мечта за световна империя рухва отдавна и обособяването на сравнително малки и равнопоставени по същество сили, напредващи благодарение на „егоистичните" си (а всъщност – алтруистични) интереси, формира първообраза на новия световен ред. Това е порядъкът на модерния свят, който вярва в рацио и науката – не в митовете – и се основава на слабия-всемогъщ принцип *raison d'etat* (всяка държава е и не е достатъчно силна, за да доминира).

Европейската геополитическа стратегия за нова световна конфигурация разчита на „спокойната сила", обединена на принципа на своеобразието и идентификацията. (Постмодерната мисъл вече се е разделила с илюзиите за сигурност и обективност на познанието и възможността на волята да създаде порядък. Да конструира стабилен световен модус. Затова говори не за *ред*, а за *проект-за-порядък*.) Което ще рече – „общ работен английски език, общ пазар, обща европейска армия, общи представителни институции", неизменно отстояващи принципите на разделението на властите (Тодоров 2003: 98). Тази идея, естествено, обезсмисля въпроса кой да доминира.

Размислите си за *новия световен порядък* Тодоров споделя в контекста на непосредствено случващия се пред очите ни нов световен хаос – Иракската криза. „За пръв път от 1945 г. Европа като че ли не поиска да последва политиката на Съединените щати“ (Тодоров 2003: 10). Опозирането срещу *силния* се дефинира (и интерпретира) на основата на стари вътрешни противоречия (на несъгласието между „атлантици“ и „европейци“; между „стара“ и „нова“ Европа). Това е Европа, която продължава, и тази, която вече не желае да говори и мисли на оруеловския език; да си служи с оксиморонни понятия като „хуманитарни бомби“ (Вацлав Хавел), „състрадателна война“ (Джей Гарнър), „превантивна война“, „хуманитарна интервенция“, „стратегически верски съюзи“ (на индуси, евреи и християни срещу конфуцианци и ислямисти; на християни срещу мюсюлмани и бог знае още какви). Пътят към рационализма се оказва твърде дълъг. В духа на Цветан-Тодоровите размисли, година по-късно в *Хегемония или оцеляване* Ноам Чомски с ирония усмивка разсъждава върху зловредния феномен „превенция на войната чрез война“ именно по повод на Иракската криза и дори открито говори за „държавен тероризъм“ (Чомски 2004: 12).

Съвременният свят – отбелязва с тревога Тодоров – е узурпиран от „неофундаменталисти: фундаменталисти, защото се позовават на едно Абсолютно добро, което искат да наложат на всички; нео-, защото това Добро е плод вече не на Бог, а на ценностите на либералната демокрация“ (Тодоров 2003: 26). Те не са либералисти, не са и консерватори, защото вярват във възможността за радикална промяна на човека и обществото; критикуват болшевизма, но мислят като болшевики – активистки и от позицията на силата. Ясно е, че насилието ражда насилие, че смяната на диктаторски режими или ускоряването на която и да е победа не струва колкото хиляди човешки животи. А също и че „неограничената власт не може да бъде легитимна“ – казал го е Монтескьо. Налагани със сила, *доброто* и *правото* вече престават да бъдат такива, вместо тях звучат убедително Оруеловите не-истини: „Свободата е робство“, „Войната е мир“, „Силата е справедливост“.

Цветан Тодоров говори за „възхвала на плурализма“ и еволюционизма – не емоционално, а прагматично. Идеите се израждат, превърнати в емпирия; колкото по-радикална в своята добронамереност е една идея, толкова по-зловещ лик добива нейната реалност. Пътят към ада е постлан предимно с добри намерения. Хуманитаристът (обикновено) се съмнява и задава въпроси...

> Питаме се дали един плуралистичен свят няма да бъде осъден на постоянна конфронтация, като всеки непрекъснато се стреми да елиминира другите? Не подтиква ли равният старт към надпревара (в смисъл – съперничество, конфронтация – б. а., Е. Б.)? Мирът, наложен от империята, [...] не е ли за предпочитане [...] в името на общото спокойствие?
>
> (Тодоров 2003: 57)

Не рискуваме ли твърде много в името на индивидуалната ни свобода? Къде е истината – в съгласието и унификацията или – в естественото отличаване, в идентификацията?

> За предпочитане е – вярва Кант – ***съжителството*** между държавите пред тяхното ***обединяване*** (к. а. – Е. Б.) под една сила, превъзхождаща останалите, както и равновесието между тях, въпреки борбата, произтичаща от тяхното многообразие, пред окончателния мир, наложен от империята.
>
> (Тодоров 2003: 57)

Този идеал се сбъдва в идеята за нова обединена Европа, в която силата ще бъде на страната на правото, където няма да има право на вето и *избирателна* (по отношение на по-големия-богатия-и-силния) *справедливост*... Европа вече се страхува от оксимороните... В този смисъл Тодоров говори за неефикасността на ООН и НАТО (защото смисълът на съюзите се корени в ползата и взаимния интерес на историческия момент) и за реалната необходимост от алтернатива на имперските амбиции за хегемония... За нуждата на света от „една спокойна сила", способна да реагира на всякакъв вид агресия. Твърде откровено и крайно становище – а всъщност, оказва се – умерено и исторически аргументирано. Европейският съюз е тази сила, впрочем вече един път сбъднала се в историята утопия, доказала силата си чрез една-единствена победа, но каква – над немския нацизъм. *Възможната утопия вече е била.* Затова и европейската война вече е невъзможен, изживян сюжет, а интегритетът – обживян и постижим идеал.

Европа е (ще бъде) силна, защото е мотивирана от идеали и прагматични цели. Тя е обогатена с горчивия опит на кошмарно сбъдналите се антиутопии (фашизъм, комунизъм) и вече не вярва в невъзможните утопии на пацифизма или края на историята. Тя е за общите интереси и колективния суверенитет; тя е за общността на различията – мултикултурна, многонационална, полиезична Европа (каквато винаги е била), която не би се отказала от употреба на сила, когато се наложи. Това е *Европа на съжителствата, а не на унификацията* – съюз на срещите (на икономиките и културите) – не на репресиите. В социохуманистичния проект на Цв. Тодоров като една от Великите сили Европа би имала като привилегирован партньор САЩ, но защо не и Русия, Китай, Арабския свят, Латинска Америка като *съучастници в ситуации на постигане на* ***истината***.

„Погледната отвън, Европа създава още повече впечатление за единство" (Тодоров 2003: 83) – днес, след рухването на Желязната завеса и в навечерието на голямото разширяване на съюза. С оглед и на българското присъствие в него, а и на предстоящата ориентация на Украйна и Беларус към Европа или Русия (впрочем събития, които се случват в момента – декември 2004) Цв. Тодоров говори за осъществяването на старата русоистка идея за постигане на общ европейски манталитет, минало, култура и бъдещи възможности. Общата армия, правосъдието, икономиката, културата и образованието; общите институции (съд, конституция, президент) имат важна символна, но и реална функция в сбъдването на Европа като общо-обживяно бъдещо пространство. Дотолкова убедителна е тази идея на Цв. Тодоров, че дори един Дерида, който иначе трудно казва „ние", в контекста

на новия световен безпорядък е все по-малко резервиран да казва „ние, европейците" и предупреждава за фундаменталистката опасност. Той, деконструктивистът Жак Дерида, говори за обединяване(!) на Европа – деконструирана и неевропоцентрична – срещу американската хегемония и я вижда не като суперсила, а като алтерглобалистка противотежест в името на каузата на суверенитета и правото.

> Една Европа, която притежава истинска въоръжена сила, независима от НАТО и САЩ, нито нападателна, нито отбранителна, а превантивна военна сила, която би се намесила (когато стане нужда – б. а., Е. Б.) [...] защото Европа е мястото, откъдето могат да се мислят по-добре [...] фигури [...] въпроси [...] социалната справедливост [...] (Да се съзнае – б. а., Е. Б.) надживяването като изначално понятие, конструиращо екзистенцията. То е белязано от следата, завета, миналото и бъдещето, вечността [...]
>
> (Дерида 2004: 10–11)

И това е поредният знак за принадлежност към един общ европейски поведенчески почерк и манталитет.

Не на последно място в проектирането на общата визия на възможната утопия Европа стои въпросът за конституирането на общия език (който иначе винаги е съпътствал империята и нейните амбиции) – т.нар. от Тодоров „интернационален английски". Това е прагматичен (не-креативен, а единствено комуникативен) код; той не е нито езикът на Шекспир, нито на Хенри Джеймс, той е *ничий* – и затова *универсален*. Затова и не застрашава народите от асимилация (защото не удостоверява идентичност), а улеснява общуването (унищожавайки езиковата бариера на не-разбирането), не съ-гражда стени, а раз-гражда вавилонската утопия... *Раз-гражда, за да съ-гради* общуването, доверието, разбирането в рамките на една постижима, прагматична и възможна утопия на единството на различията – обединена Европа.

Обединена Европа е *стара* и *нова* мечта (стара и нова територия). В речника на Цв. Тодоров тази антиномия е обвързана с идеологически и историко-географски смисли („атлантици" и „европейци"; „западни" и „източни" – разбирай посткомунистически, или пък – гранични, ориенталски).

Според руския мислител Борис Успенски това е проблем на *ориентацията* между центъра и периферията в географията и културата на континента (Успенский 2004: 13). Проблемът всъщност е в метафоричното и метонимичното разбиране и усещане за това, какво е Европа и какви са нейните роли. (Отново – в търсенето на истината?) Какво е приемането, разбирането и обживяването на знаците ѝ, на нормите ѝ. Забележително е, аргументира се в исторически план Успенски, че новата столица на бъдещата империя Русия (на Петър I), която неистово се стреми да „прочете" Европа като метонимия, е ориентирана към западната периферия на държавата. Най-важното знаково пространство – столицата Санкт Петербург – сърцето на държавата, „принадлежи" на Запада – обърнато е натам, търси активния диалог именно в тази посока. Това е идентификационна посока. (Симптоматично е, че нашата столица има абсолютно същото разположение, както впрочем и на повечето от „старите" и „новите" европейски държави. Запад-

ната географска ориентираност и на новата столица на Европа – Брюксел – спрямо „привилегирования партньор“ отвъд океана не е ли показателна в чисто семиотичен план: не говори ли за търсенето на диалога, на разбирането, на докосването до другостта? Така необходимата ни другост...? Колумб също тръгва на запад...)

> Очевидно е, че Европа е не толкова географско, колкото културно-историческо и идеологическо понятие – продължава Успенски. Малко знаят например, че от географска гледна точка център на Европа е Вилнюс, столицата на Литва, но от културно-историческа [...] е по-скоро периферия на Европа.
>
> (Успенский 2004: 13)

Съответно пък от наша, българска гледна точка, европейското *признание* на Турция ще ни придвижи устремно на запад – към бленувания център – в географски, но и в сравнителен културно-исторически план. (Безкрайни са в това отношение спекулациите с българския „периферен“ комплекс... А всъщност – мъдрият измерва радиуса си и застава в периферията – така поне учи Савойският викарий на Русо своя ученик Емил...) Въпрос на гледни точки, на наслоени стереотипи, на метафорични и метонимични семантики. Въпрос на култура, идеология и... манипулации. Защото идеята за *съюз* по своему обезсмисля въобще идеята за географска, политическа и културна антиномичност. Съюз означава съ-жителство. Живот с другите – сред другите, в името на другите.

Симптоматично е, че изказаните от Цв. Тодоров идеи в книгата *Новият световен безпорядък* (2003) диалогизират в екзотично съгласие с мисли, споделени от толкова различни (като амплоа, националност, вяра и култура) инакомислещи творци: Хенри Кисинджър, Жак Дерида, Ноам Чомски, Борис Успенски. Една истинска хуманитарна среща на културите – личностна и продуктивна. Към този своеобразен форум се присъединява и мексиканският писател Карлос Фуентес, който разсъждава за бъдещето на „своята“ Америка и е категоричен:

> Необходим ни е модел, подобен на Европейския съюз. Латинска Америка трябва да постигне равновесие [...] За нас Европа представлява извор на разнообразие, изход за изплъзване от догматизма [...] Наследили сме най-доброто от Европа [...] Тази Европа е нашата Европа [...] Латинска Америка обновява човешкия и културния потенциал на една застаряваща Европа. Тя просто връща онова, което Европа ѝ е дала в други времена – смесицата, срещата на расите и културите.
>
> (Фуентес 2005: 7)

Не е ли това фундаменталната идея на Цв. Тодоров за срещата на културите, видяна в действие? И колко много български реминисценции поражда тя?... И още:

> Светът очаква от Европа да лансира в международен мащаб обновен ***проект*** (к. а. – Е. Б.) за икономическо сътрудничество, засилване на културния обмен и създаване на нов юридически ред за третото хилядолетие.
>
> (Фуентес 2005: 7)

Латинска Америка се нуждае от Европа. Светът се нуждае от Европа. Европа се нуждае от себе си – *да бъде себе си в своето обединение.*

В последните книги на Цв. Тодоров Европа устойчиво присъства и като метафора на българското усещане за свобода – в чисто човешки идентификационен план. В *Новият световен безпорядък* (Тодоров 2003) България участва, осезаемо почувствала метонимичната си връзка с исторически принадлежния ѝ свят. Приела градивната русоистка максима, според която „добрият (алтруистът) се нагажда към цялото, а [...] лошият (егоистът) нагажда цялото към себе си" – тя вече вижда себе си като част от бъдещата „спокойна сила" – обединена Европа.

ЛИТЕРАТУРА

Василев 2001 — Василев, Б. Утопии и антиутопии на новите медии. С., Сиела, 2001.

Дерида 2004 — Дерида, Ж. Аз съм във война със себе си. – Култура, № 35, 2004.

Кисинджър 1997 — Кисинджър, Х. Дипломацията. С., Труд, 1997.

Тодоров 2004 — Тодоров, Цв. Несъвършената градина. С., Изд. на НБУ, 2004.

Тодоров 2003 — Тодоров, Цв. Новият световен безпорядък. Размисли на един европеец. С., Изток–Запад, 2003.

Тодоров 1992 — Тодоров, Цв. Завладяването на Америка. Въпросът за другия. С., УИ „Св. Климент Охридски", 1992.

Успенский 2004 — Успенский, Б. Европа как метафора и как метонимия (применительно к истории Росии). – Вопросы литературы, 2004, № 6.

Фуентес 2005 — Фуентес, К. Латинска Америка се нуждае от Европа. – Le Mond Diplomatique. (Българско издание), 2005, № 3.

Чомски 2004 — Чомски, Н. Хегемония или оцеляване. Американският стремеж към глобално господство. С., Бард, 2004.

ДРУГИЯТ ПРЕЗ ПОГЛЕДА НА РИГОБЕРТА МЕНЧУ

Венко Кънев

Книгата *Завладяването на Америка* (Тодоров 1992) е посветена на най-значимата среща на две несрещали се дотогава раси в света. Надали може да се избере по-подходящ сюжет, за да се развие тезата за Другия. Не е нова тази тематика в Латинска Америка, макар и да не е носела същото име. Кубинският писател и мислител Алехо Карпентиер казваше, че такива срещи на раси е имало през античността в Средиземноморието, но на близки раси, докато в Америка се срещат най-отдалечените. Срещата е първо между бели и индианци, но белите, макар и европейци, не бива да се поставят под общ знаменател, те са различни по национален белег: испанци, португалци, англичани, французи; по религиозен: католици, протестанти, лютерани, евреи и покръстени евреи, монашеските ордени, сред които най-вече йезуити, всякакъв вид секти, масони и прочие; по езиков: испански, португалски, френски, английски, холандски и т.н. А от другата страна, неизбройми народности с над 600 езика и стотици диалекти, различни религии, за които имаме само непълни сведения. Но това е първият етап на срещата с Другия. С развитието на производството на захар пристигат в Америка милиони африканци, главно от Конго и Гвинея, носители на множество култури, религии, езици. А през XIX и XX в. се преселват в Америка азиатци, главно от Китай и Япония. Ето как четири раси и десетки култури са принудени да съжителстват, да се разбират и оценяват една друга и да създадат в общуването си новата раса на мулатите и метисите, т.е. расата на „смесения човек". И този нов човек става също Другият по отношение на останалите. От политическо и социално гледище нещата се опростяват – делението е класическо – на колонизатори и колонизирани, на облагодетелствани и ограбени и всички варианти на класовото разделение.

Сложността на темата определя неизбежното схематизиране на въпроса за Другия. Книгата на Цветан Тодоров служи за пътеводител на този вид изследвания. Неговите критерии и наши виждания ще приложим в подхода към книгата *Казвам се Ригоберта Менчу* (Дебре 1983). Присъждането на първата награда за най-добра документална книга през 1983 г. на *Дома на Америките* в Хавана, чието издателство прави първото издание, е факт, който мнозина искат да забравят, когато авторката получава по-късно и Нобелова награда. Казвам „документална", като превеждам зле испанския

термин testimonio или френския témoignage, които означават свидетелство или достоверен разказ за дадени събития. А в своята книга Ригоберта Менчу, индианка от народността мая-киче, разказва своя живот и този на индианците в Гватемала, като се стреми да пресъздаде за читателите най-достоверните представи за тях. Разказва как от малко индианско момиче се превръща във водачка на индиански движения и говорителка на индианците на международните форуми, за което ѝ бе присъдена Нобеловата награда за мир през 1992 г.

Избрахме тази книга, защото целият разказ е посветен на общуването с Другия. Необичайното в книгата е гледната точка – тази на индианците. За да се изясни по-добре този въпрос, е необходимо да се подчертае, че при разглеждането на латиноамериканската литература често се прилагат понятията за доминиращата и доминираната реч. Доминиращата реч предава официалната история, която се предполага, че е неистинска, а доминираната, или подчинената, реч е носителка на другата история, тази, която в Латинска Америка не е изписана на хартия, но е истинска. Книгата на Ригоберта Менчу придобива голяма известност именно защото разказва другата, истинската история, или по-точно предава слабо познатата гледна точка на индианците. Разказът отново е устен, но този път е записан от венецуелката Елизабет Бургос, която го оформя в книга от 387 страници.

В разказа се противопоставят индианският *Аз* или *Ние* и белият *Той*. Той или те са Другият. Другият не може да съществува сам за себе си, за него се тръгва от Аза. И в дългия път към разбирането на човека отсреща и двете лица Аз и Той еволюират. Те не са неподвижни дадености, те се изграждат и променят в противопоставянето. В книгата се срещат потиснатите и потисниците, тези отдолу и онези отгоре. Но разказът е на тези отдолу, чува се индианският глас, който нарушава мълчанието и взема думата, за да каже нещо, да разкаже много, но и да остави някои тайни, които се предават от уста на уста на смъртното легло. Книгата е замислена, за да доближи читателя до гватемалските индианци, но чрез техния разказ белият човек вижда себе си в друго огледало, а не в измисленото от самия него.

В началото Ригоберта Менчу държи да се представи, да очертае своята самоличност, но веднага се разбира, че тя не я възприема като изключителна и само нейна, собствена, а като колективна. Разказвачката заявява:

> Струва ми много да си спомня целия мой живот [...] защото много хора са живели и това е животът на всички.
>
> (Дебре 1983: 30)

Ригоберта Менчу декларира принадлежността си към индианската общност киче, един от двадесет и трите етноса и двадесет и трите езика, говорени в Гватемала. Следващият етап на изграждането на нейния Аз е описанието на околната среда, която явно е съставна част от самоличността на индианеца.

В разказа, разкриващ постепенно един непознат свят, се откроява интуитивно разбраната сложност на изграждането на самоличността. Детство,

юношество, зрелост, предци и наследници – всички поколения участват в градежа. Особено значение имат отношенията в семейството между деца и родители, привързаността и уважението към всички членове на семейната задруга. Социалният статут на семейството и на членовете му поотделно, интересът към ролята и работата на всеки от тях, видът работа, изпълнявана от мъжете и жените, от децата и възрастните, хармонията в семейните отношения са цяло богатство за етнолога, но за нас е интересно да подчертаем, че индивидуалната самоличност се изгражда чрез придобивания постепенно опит, който в крайна сметка е колективен и че развитието на личността е в тясна връзка с общността. Отсъства богатият арсенал на западната психоанализа. Няма отцеубийство, няма бунт срещу авторитета на бащата и т.н. Баща на индианеца са комуната и целият индиански народ. От особено значение са трудът, начинът и мястото, където се извършва – в комуната, в земите на земевладелеца, в селото или града. В трудовите отношения се проявяват и разликите между двете цивилизации.

Самоличността на индианката киче се гради върху основата на традициите на народа мая-киче, на семейните и трудовите отношения, т.е. върху собствената цивилизационна система, която се предава от поколение на поколение. Предаването на знанието е ритуал, който трябва да се извърши без присъствието на белите. Тази цивилизация е в конфликт с цивилизацията на белите. Чуждото вмешателство поставя ново условие за оформянето на индианската самоличност, която започва да се оформя и в сблъсъка с чужденеца. В новите взаимоотношения се появява фигурата на Другия, която трябва да се очертае по-ясно, за да може да се изгради и собственият Аз, който вече ще е различен.

В книгата се разкриват основните различия между светоусещането на индианците, на белите и метисите. Двадесет години след публикуването ѝ се налага още един прочит в светлината на т.нар. днес „сблъсък на цивилизациите", като се имат предвид ислямската и християнската. Разказът на 23-годишната индианка показва, че този сблъсък е започнал в Америка още със стъпването на белия човек на нейните брегове, т.е. белият човек е носител на конфронтацията. От разказа на Ригоберта Менчу се вижда, че метисажът или синкретизмът в цивилизационно отношение е започнал, но далеч не е завършен, а на места е още в зародиша си и че смесицата на култури може да бъде положителна, но невинаги е така, невинаги върви по правите пътища. Освен това индианските цивилизации доказват, че е имало и има възможност за развитието на друг вид цивилизация, отхвърляйки внушаваната мисъл (наричана във Франция „единствена"), че няма друга алтернатива извън „западната" култура. Насилствено вкарани в западния начин на живот, индианците търсят „...промяна на обществото на всички нива. Промяна, в която ние ще можем да изразяваме нашите чувства, да изпълняваме нашите церемонии...", както казва бащата на Ригоберта. Промяната за индианците е връщането към стария начин на живот, към традициите. Това е желанието до голяма степен на индианските общности, които от

1 януари 1994 г. се установиха в Чиапас, Мексико, област, освободена от интервенцията на белите.

Поразителното в книгата е констатацията, че за индианците културният синкретизъм дори не е започнал, че милиони индианци не знаят испански. Затова Елизабет Бургос напомня в предговора, че латиноамериканците креолци охотно приемат синкретизма като специфична стойност на културата на континента и забравят, че те самите са колонизатори спрямо индианските общности. Петстотин години след откриването на Америка белият човек се възприема като неприятел.

В очите на индианците гватемалското правителство, съставено от бели креолци, е на чужденци завоеватели. Понятието Гватемала като родина не им е свойствено. За тях родината е етносът. Белите, които упражняват властта, не принадлежат към техния етнос и отношението им към тях е като към завоеватели. Очевидно Другият обладава отрицателните черти на потисника. Другият в разказа на Ригоберта Менчу не е индивидуализиран. Той е архитип – бял, метис, земевладелец, войник, а правителството – абстрактно понятие. Но индианският поглед за Другия не е толкова схематичен. Другият не е само белият човек. Другият е също метис и дори индианец. Метисите получават името „ладинос", което обозначава и белите. Войниците, които грабят, изнасилват и убиват, са често индианци и те също са причислени към Другия, но за тях има обяснение – те са заставени да го правят. Това прозрение идва по-късно. Войниците принадлежат към абстрактния Друг под формата на войска, армия, оприличена на бог, и нямат собствена индивидуалност. Другият е вселен и в индианците, преселили се в градовете, загубили своята култура и невъзприели друга, които са се превърнали в зомби, в призраци, както ги нарича перуанският писател Марио Варгас Льоса в книгата си *Човекът, който говори*. Към тях са причислени и индианците, които, влизайки в средната класа, изоставят своята същност.

По протежение на разказа видовете, представляващи Другия, непрестанно се обогатяват. Един от интересните образи е този на белите селски свещеници, които се обявяват в защита на индианците в разрез с отношението към тях на висшата църковна йерархия. Те не са окачествени като неприятели. В началото са приети с недоверие, но постепенно са допуснати по-близо заради религията и словото. Те са прикритите завоеватели, но са приети, защото се превръщат в учители, обясняват Библията и преподават испански език. Редица свещеници от областите, населени с индианци, напускат църквата, отвратени от лицемерието ѝ. Накрая на дългия разказ Ригоберта описва две църкви: едната се е вдигнала на борба на страната на индианците (Дебре 1983: 360–361), а другата поддържа статуквото.

Специфичният индиански мироглед се проявява в специфичното използване на Библията като средство за защита, за отпор на завоевателите. От Библията, която описва сцени на битки и насилие, индианците черпят вдъхновение и намират оправдание за използваното насилие.

Училището, общо взето, е нежелано, защото то е проводник на словото на Другия, което изкривява историята, скрива истината, оскверява ин-

дианското минало. В дискурса на Другия индианците са мързеливи, глупави, мръсни, немислещи, незнаещи. Индианският дискурс не е разрешен в пространството на белия, той се проявява само в общността, крие се зад привидността на мълчанието пред нашественика. В устната им реч се явяват нови елементи, като разказа за нечуваните мъчения, на които са подложени от армията, изказват се нови чувства – омраза, тъга, страх. Постепенно подчинената реч става все по-радикална спрямо пришълеца, използва християнския дискурс, като го адаптира към реалността, включва също речта на други борещи се срещу несправедливостта. Индианците завладяват радиостанциите на режима, за да огласят враждебното им пространство със своята реч – речта на предците и сега речта на робите.

Испанският език не е средство за изказ, чрез него само търсят юридически правата си. След като овладяват словото на завоевателя, изправени отново пред неуспех и поражение, индианците прибягват към конкретни действия – завземат Испанското посолство, акт, който завършва с масови убийства на индианци, завземат и Конгреса, т.е. излизат от общността и навлизат в пространството на Другия.

Интересно е да се отбележи, че спрямо Другия индианците възприемат мисията на проповедника. Обясняват на заловения войник на кого служи и срещу кого. Урокът е възприет и проповедническата мисия се разраства.

Самоличността на индианката, формирана в лоното на общността, влиза в конфликт с Другия извън общността. Първоначално се откроява по-добре в сравнението, после започва постепенно да се променя. Промяната се откроява най-добре, когато индианците подемат борбата за правата си. Тогава забелязват и собствените си ограничения като делението на мъже и жени. Така придобиват ново съзнание и се опитват да прекосят някои граници в собствената си идентичност.

Наемният труд при Другия и насилствената военна служба означават разпиляването на семейството. Земевладелците изтласкват индианците към планините, които им предлагат покровителство, и там те основават нови селища, с което се връщат към основателската митологическа функция на предците.

В пространството на Другия няма добродетели. Другият означава насилие, глад, болести, смърт. Там индианците само се стремят да оцелеят и да запазят стойностите си. Така пространството също се дели на две, във всяка част властва една самоличност. Двете пространства са антагонистични. В страната на индианците се живее в пълна хармония с природата, почитана като жива, не се убиват животни, нито дървета, освен в особени случаи. Околният свят е символ, знак, който трябва да се разчита и уважава. Децата се раждат със символ, който ги следва като сянка и определя възпитанието им. Но когато децата са плод на насилието, майките не искат да ги раждат. В страната на белите природата се опустошава без уважение към живота, символите са загинали.

На много страници се разказва начинът на живот в индианската комуна – взаимопомощ, общуване, уважение към традициите и включително

към Другия, който никога не им отговаря със същото. При индианците Азът е винаги колективен, изграден е от бащи, майки, роднини, съседи, деца и възрастни, членове на общността.

Схематизирането, което винаги подпомага прокарването на граница, се проявява в начина, по-който се възприемат двете общности. През погледа на белия човек всички индианци са еднакви. През погледа на индианците белите също са еднакви. Вглеждайки се в себе си, индианците се разграничават по етнически и етнографски белези, по езика, по вярванията, а еднаквостта произхожда от социалното им положение.

Храната е от особено значение за установяване на разликите, в книгата ѝ се посвещават много страници. Храната в действителност често прокарва границата между „тях" и „нас". Царевичната питка срещу Хляба, разбърканото за омлета яйце символично представлява разбъркания начин на живот на белия срещу хармоничния на индианеца. Рано, много по-рано от други народи, още дедите на Ригоберта провъзгласяват кока-колата за убийца на обичаите, на идентичността.

Познанието за Другия започва с принудителното пътуване към хасиендата, където работят като пеони. Бебета, навършили 40 дни, поемат пътя заедно с майките си и много умират в латифундията. Пътуването е първият отрицателен опит, първото унижение, първото парещо усещане на презрението, първата среща с Другия, който често е индианец, отказал се от индианските стойности. В пространството на земевладелеца се прави първата оценка на Другия въз основа на социални критерии като разбойник, крадец, потисник, бил той бял, метис или индианец. Установява се трайно недоверието и старците препоръчват на индианците да пазят тайните си. Пространството на Другия е също градът, който индианците считат като друга държава: „страната на лос ладинос[1] ". Там придобиват ясното съзнание за разликите (Дебре 1983: 77).

В света на белите те се сблъскват с лъжата и измамата. Индианците са лъгани и манипулирани. Посредством измамата ги заставят да се бият срещу революцията в Гватемала (1944–1955), която не се споменава пряко, злоупотребяват с гласовете им и излиза, че са гласували срещу нея, без изобщо да разберат[2] . Това са горчиви спомени на бащата на Ригоберта, която казва:

> И тогава баща ми и майка ми се смееха, когато казваха „нашият президент", защото за нас той беше президент на лос ладинос, не беше „нашият президент".

---

[1] „Лос ладинос" обозначава главно белите, но, общо казано, всички, които не споделят индианските стойности, били те бели, метиси или индианци.

[2] Гватемалската революция от 1944 г. е първата значима революция през XX в. (след Мексиканската революция от 1910 г.), която се вдъхновява от социалистическите идеи. Тази революция, ръководена от младия офицер от Военната академия Хокобо Арбенс и негови съмишленици, бързо се връща към демократичните форми на управление. Няколко месеца след вземането на властта се организират избори, които са спечелени от университетския преподавател Хуан Аревало. През 1950 г. „се организират нови избори, спечелени с убедително мнозинство от Хакобо Арбенс. Той засилва крайно необходимите за Гватемала

И в същия дух Ригоберта твърди:

> Денят на празника на Независимостта (от испанците) също не го празнуваме, защото за нас не е празник. Ние го считаме празник на белите, тъй като независимостта, както я наричат, за нас не означава нищо, означава повече болка, означава, че трябва да правим големи усилия, за да не загубим нашата култура.
>
> (Дебре 1983: 321)

В този чужд за тях свят изживяват отчуждението, несвойствено комунитарния им начин на живот. В света на белите върлува неестествената смърт, която покосява особено младите.

Възприемането на Другия е специфично индианско. За индианците метисите нарушават законите на предците и са считани за чужденци. Всичко естествено се възприема по-лесно, както например хомосексуалността, защото я считат за природен закон. По същия критерий отхвърлят ограничаването на раждаемостта като противоприродно. От цивилизацията на белите получават само лоши примери, които трябва да бъдат заличени.

Католическата религия е частен случай. Приемането ѝ би означавало, общо взето, приемането на чуждата култура. Но Ригоберта казва, че като приемат чуждата религия, индианците не изоставят собствените си вярвания, а просто прибавят още един елемент към тях. Както е известно, още от самото начало индианците влагат собствени значения в християнските символи и това обяснява дуализма им. Но все пак, макар и често да не разбират молитвите поради незнанието на испански, това са стъпки към синкретизма. Чрез католическата религия се учат на писмо и четмо, на сбирките по катехизис обсъждат нуждите на общността и се зараждат организациите, които ще участват в бъдещите стълкновения. Очертава се еволюцията на индианския Аз. От друга страна, католицизмът, словото на Другия, придобива нови форми, нови функции.

Напускането на общността и преселването в света на белите се смята като загуба на индианската самоличност. Обучението в училищата на белите също се счита като отчуждение. Отиването в града като слугини означа-

---

(и за цяла Латинска Америка) реформи като аграрната, социалната, банковата и т.н. Аграрната реформа обаче засяга интересите на „известната" американска компания *Юнайтед Фрут Къмпани*, която контролира Централна Америка и притежава в Гватемала огромни площи, от които обработва едва 18%. Реформата се насочва именно към необработваемата земя. Компанията притежава също всички пристанища, ж.п. линии, електроцентралата, цялата флота, телефонните връзки и т.н. Правителството на САЩ, което още от XIX в. определя политиката си спрямо Латинска Америка според интересите на американските компании, организира преврат, който унищожава всичко постигнато от революцията. От този трагичен край на един демократичен процес в полза на гватемалския народ се заражда в страната през 60-те години дълга партизанска война, която завършва през 90-те години със споразумение с правителството. Разказът на Ригоберта Менчу показва, че всички проблеми, с които революцията от 1944 г. се заема, но не успява да разреши, продължават да разяждат гватемалското общество.

ва социално принизяване. Другият се въплъщава в образа на богатия, който злоупотребява. Слугините са предназначени да обучават сексуално синовете му. Другият придобива езиковия знак „Вие" и се отличава от останалите. В света на белите индианците виждат собствения си образ през погледа на Другия. И ако има някакво доближаване на двата свята, то е само чрез омраза и отхвърляне.

Сложните отношения между Аза и Другия не са закостенели, те менят постоянно позициите си и ъгъла на зрение. Свещениците, монасите и европейските организации, които помагат на индианците, се превръщат в положителен вариант на образа на Другия. Това различно възприемане на някои категории бели е показателен за еволюцията на индианския Аз. Но бедните метиси и бели не еволюират като индианците, те не схващат, че съдбата и животът им не се разграничават от тези на коренните жители на континента и расовите им предразсъдъци вземат връх: „Да бедни сме, но не сме индианци."

Подложени на непрестанна враждебност индианците еволюират и в друго отношение – тези мирно настроени хора прибягват до оръжията, познават поражението и победата. Нараства нуждата от обединение. В съпротивата към настъплението на земевладелците индианският Аз разширява диапазона си и приобщава други индиански етнически общности, считани дотогава за чужди. Индианците се обединяват в защитата на земята, вечно обсебвана от Другия, кучето, насъсквано срещу тях, се превръща в съюзник – става пазач на земята. Основаването на индианските организации, на синдикатите, израз на сблъсъка между двата свята, в крайна сметка е форма на макар и неосъзнат синкретизъм, защото индианците възприемат форми и методи, свойствени на белите.

Индианският Аз се развива и усложнява. Ригоберта е вече сбор от индианка, запазила традициите си, освободена жена, осъзнала положението си, селянка, християнка и боркиня за правата на индианците. Другият също става сборен образ от земевладелци и наемни убийци, бели и метиси, войници, армия и правителство. Но това усложняване на възприятието за Другия се отнася само за индианците, за тези от другата страна индианецът остава непроменен, дори несъществуващ. В десетилетията след унищожаването на революцията от 1944 г. в Гватемала се развива силно партизанско движение срещу редящите се една след друга диктатури. За индианците това означава появата на нова разновидност на Другия – партизаните, този път белите и метисите, които участват в партизанското движение, не са враждебни, но не са и близки. Другият не става част от обогатения сумарен индиански Аз. Индианците начеват един процес на придобиване на нов опит за водене на партизанската война. Това ги доближава до партизаните, но в същото време индианците се връщат към опита на прадедите и така приобщават новите-стари форми на борба към своята самоличност. Библията също се привръща в учебник, тъй като индианците черпят поуки от разказите за битки и за спасяване на народи чрез примерите на Давид и Голиат, на Моисей, и този факт означава отново синкретизъм. Така те стигат до

понятието за справедливата война[3]. Това понятие, използвано от испанците, за да оправдаят завоеванията си, в случая е заето от Библията и е в полза на индианците. Може ли да се каже, че чрез Библията се осъществява сближаване с Другия? Крайният резултат е, че овладяването на християнството разкрива на индианците фалша на проповедваното слово на западната култура, когато го осмислят във връзка с реалностите. Църквата като образ на Другия се разделя на две. Индианците осъзнават, че на тях им е нужна друга църква, за бедните, която познава глада (Дебре 1983: 223–225). На тази необходимост откликва теологията на освобождението, която се развива в Латинска Америка през последните десетилетия.

Още една разновидност на Другия, който се появява със статут на призрак, са комунистите, кубинците и руснаците, които армията упорито търси, но не намира, просто защото ги няма в гватемалските планини. Тази пропагандна категория приема материални измерения в мъченията, на които са подложени индианците, за да издадат местонахождението им. Партизаните, реално съществуващи, също не се появяват, но витаят като заплаха и предизвикват страх у войниците и симпатии у индианците.

Цялата книга е изградена като поглед към Другия. Чрез този поглед се установява как в края на книгата Азът и Другият отново еволюират и стават изцяло колективни. Дали погледът се е променил или наблюдаваната действителност? Явно и двете. Индианците са обединени в организации, които се стремят да извоюват правата си, а от другата страна на тази невидима, но осезаема граница се събират силите, които се опитват да смажат индианското движение. Индианците придобиват глас и вече не оставят други да говорят вместо тях. Ригоберта обяснява:

> Опитът на Гватемала е, че винаги са ни казвали, горките индианци, не могат да говорят. И тогава много хора казват аз ще говоря вместо тях. Това много ни боли. Това е част от дискриминацията.
>
> (Дебре 1983: 353)

Придобиването на глас[4], който прокънтява в пространството на доминиращата реч, е вече една съществена еволюция на индианската самолич-

[3] Понятието за „справедлива война" е разработено от испанските теолози и завоеватели, за да оправдаят масовите убийства и разграбването на чуждата земя и собственост. За испанците съществуват два вида хора: тези, които познават християнската религия, но не я приемат, и тези, които са родени преди появяването ѝ и не я познават. Първите, естествено, са неверници и „справедливата" война срещу тях включва правото да ги избиват и да отнемат имуществото им. Вторите (в случая американските индианци) е трябвало да бъдат евангелизирани и ако не приемат християнството, попадат в първата категория и могат да бъдат убивани и ограбени. На практика испанците не са правили толкова нюансирани разграничения. Интересно е да се отбележи, че понятието за справедлива война се възроди при войната срещу Ирак и Сърбия, но сравнително бързо бе подменено с понятието „превантивна война", тъй като прилагателното „справедлива" явно не издържа критичния поглед на световната общественост.

[4] Придобиването на глас е изграден в различни разновидности образ в латиноамериканската литература. Една от най-красивите му реализации е в книгата на Карлос Фуентес

ност. Доминираната реч не става доминираща, но излиза от небитието си, разчупва мълчанието, на което е осъдена. Индианското Аз на Ригоберта продължава сложния си житейски път. От жена, селянка, християнка и т.н. Ригоберта става организаторка на индианците и революционерка, защото осъзнава ясно, че новото ѝ житейско поприще е революцията. Неизбежното следствие на надигането на индианците в Гватемала са репресиите на диктаторските правителства, които налагат ново Аз на индианката Ригоберта, тя се превръща в гонена и криеща се, т.е. приема самоличността на преследваната, принудена е да се изсели в Мексико, става емигрантка. Оттук нататък започва нов процес на изменение на първоначалното Аз. Но въпросът за самоличността на емигранта в новото време отваря нова глава в изследването на Другия.

Книгата завършва с манифест на гласа на усложнения и обогатен индиански Аз, чиято непрестанна еволюция се констатира в наши дни в Боливия, Еквадор, Бразилия.

ЛИТЕРАТУРА

Тодоров 1982 — Т о д о р о в, Цветан. Завладяването на Америка. Въпросът за Другия. Превод и предговор от Стоян Атанасов. С., УИ „Св. Климент Охридски“, 1992.

Дебре 1983 — Казвам се Ригоберта Менчу, книга интервю с Елизабет Бургос Дебре. Хавана, Каса де лас Американас, 1983.

Debray 1983 — D e b r a y, Elizabeth Burgos. Me llamo Rigoberta Menchu. La Habana, Ediciones Casa de las Américas, 1983, Premio Casa de las Américas. Testimonio.

Todorov 1982 — T o d o r o v, Tzv. La conquête de l'Amérique. La question de l'autre. Paris, Editions du Seuil, 1982.

Стария гринго, когато мексиканският революционер изгаря старите, някога уважаваните документи за собственост на земята, и казва, че вече не хартията ще говори за тях, а самите босоноги ще огласят правата си.

ЕЗИКЪТ И ДРУГОСТТА

Въпросът за другия

Васил Райнов

Историята на този разказ е посветена на Цветан Тодоров, който през 1982 г. в изд. Seuil публикува *La conquéte de L'Amerique. La question de l'autre*. През 1992 г. Стоян Атанасов превежда тази неповторима книга, а аз оттогава се каня да преценя за себе си, а и за другите „другостта в езика".

Всичко започва с Откриването. Когато Колумб „признава, че даден език е чужд, иска му се това да се отнася за всички останали [...] от една страна, да има латински езици, а от друга, 'чужди'; за всяка група приликите са значителни, ако се съди по лекотата, с която Колумб говори с тези от първата група..." (Тодоров 1992: 34) – с това започва същностното езиково противопоставяне! „Всъщност Колумб невинаги следва илюзиите си и признава, че до истинско общуване (с индианците – б. а., В. Р.) не се стига. Не зная езика на местните жители, те не ме разбират, нито пък аз разбирам езика им, а само чрез догадки..." Очевидно е, че тъкмо езикът ще бъде Началото, както винаги е било, но тук има и нещо друго. „Колумб не успява да общува с хора (с другите – б. а., В. Р.), понеже това не го интересува (Тодоров 1992: 36). Всъщност според Цв. Тодоров „цялата история с откриването на Америка и първият епизод от нейното завладяване протича под знака на една двойственост: „човешката другост бива открита и в същото време – ще бъде отхвърлена". Историята показва, че през 1492 г. Испания вече символизира тази тенденция. През същата година „страната ще изгони своя вътрешен друг. С победата си над маврите в Гренада и с принудата евреите да напуснат нейната територия тя ще открие и външния друг – цялата тази Америка, която ще стане латинска..."

Оказва се, че Колумб не иска, а и не може да възприема Другия и другостта, а неговата лична и обществена същност ще го принуждава да налага собствените ценности над другите. Така вече завладяването става напълно възможно и обяснимо. Как обаче ацтеките описват началото на своята кончина? Метафората е – настъпваща тишина:

> ...те помолиха боговете да им пратят своето благоволение и победа над испанците; изглежда обаче беше късно, защото оракулите не получиха отговор. Тогава решиха, че боговете са онемели или са мъртви.

Да не би пък испанците да са победили индианците с помощта на знаците – пита се и Цв.Тодоров.

Херменевтичните упражнения при ацтеките продължават: те самите са убедени, че различните предсказания за бъдещето се сбъдват и затова рядко противодействат на предречената своя участ. Дори на един от техните езици – маянския, „предсказание" и „закон" означават едно и също нещо (Тодоров 1992: 65). Техният държавен глава е наричан „тлатоани", т.е. човек, който владее словото, подобно на нашето „диктатор", а мъдрец е онзи, който владее мастилото, т.е. пишещият! Така отсъствието на писменост се превръща в твърде важен елемент, а защо не и в най-важния, тъй като именно пиктограмите регистрират опита, а не изговорената реч!

Тодоров дори допуска, че отсъствието на писменост е особено показателно за символното поведение изобщо, а в същото време влияе върху способността да бъде възприет и другият (Тодоров 1992: 79). Странна е и ситуацията при завоевателите. Там малцина от тях владеят писмото, и то не като шрифт, а като белег за промяна в мисловните структури. По този начин те достигат и до странната gender ситуация, която е още един план на другостта: „...не щем да слушаме за мир, думите са женска работа; за мъжете са нужни само оръжия" (по Бернал Диас, 1858 г. в материалите за Мексико – Тодоров 1992: 90).

Това, което срещаме, е напълно отличаващо се от Европейския ренесанс, където се прославя тъкмо онова, което се определя като „женска част на културата": „именно словата, които могат да въздействат на Другия" (Тодоров 1992: 91). А може би испанците ще спечелят цялата кампания и войната, защото те категорично превъзхождат в общуването. Например Мичоакан е завзет без бой и жертви, а испанците заграбват всичкото злато и тройно поругават вожда на победените. Оказва се, че специалистите по човешко общуване затова и побеждават!

Сега да се върнем отново към Кортес. Той се интересува от знаците и събира голям масив от информация и най-вече стремежът му е да търси отговор на тревожния сред индиосите факт: защо дошлите отдалеч се интересуват от златото. За всичко това му е нужен и преводач. Тогава се появява Малинче, която говори езика на ацтеките, била е в плен на маите, а избира да бъде на страната на завоевателите. Тя така ще представи ситуацията около пришълците и техните цели пред Монтесума, че това ще бъде половината от цялостната акция на завоевателите. Без нея Кортес също не би могъл да говори с индианците (Тодоров 1992: 94).

Оказва се, че в мисловния свят на испанците има място, запазено за другия. Това се изразява в едно особено символно поведение и в някакъв постоянен стремеж към общуване, което е чуждо на индиосите – днес комуникативните теории ще твърдят, че „не е възможно да не се комуникира, тъй като и отказът е вид комуникация!"

В своите доклади Кортес разказва как чрез словото е манипулирал и след това завладявал. Например с факта, че идва от изток, откъдето инди-

осите очакват своите владетели, тълкуването е, че те едва ли не са очаквали испанците да ги завладеят (Тодоров 1992: 117). Семиотичното поведение на Кортес е типично за онова време, а и за мястото; а Антонио Небриха твърди, че „езикът винаги е съпътствал империята! " (Тодоров 1992: 123).

Друг енциклопедист от това време, който е и човек на словото, е Бурнардино де Саагун, завършил университета в Саламанка и през 1529 г. пристигнал с мисия в Мексико, където остава до края на дните си. Това е бил един живот, отдаден на словото, а делото му е на езиковед-граматик – той изучава местните езици, става учител във францискански колеж. Тук се реализира и една от първите езикови игри: бързо в този колеж равнището на учащите се от местния елит се вдига – „след своята двайсет и третагодишнина те усвоиха всичко, свързано с граматиката и говоренето… Това е слисващо, защото за 20 години мексиканските благородници вече могат да съчиняват епически стихове на испански език…" (Тодоров 1992: 213). Тогава от Испания пристига и заповедта „да се заключи словото". Тъй като езикът винаги е следвал владичеството на испанците, то те се страхуват, че ако изгубят своето превъзходство в едно, ще загубят и в друго (Тодоров 1992: 213).

Тогава следва и завещанието на Лас Касас, изречено в наши дни:

> Мисля, че поради нечестиви, мерзавски и срамни деяния, извършени толкова несправедливо, тиранично и варварски, Бог ще излее гнева и яростта си върху Испания, защото малко или повече цяла Испания получи дял от кървавите богатства, заграбени с цената на толкова разрушения и изтребления.

И Цв. Тодоров продължава:

> Макар Испания да играе първостепенна роля в колонизирането и унищожаването на другите, тя не е сама: португалците, туземците, французите, англичаните, холандците ги следват отблизо, а по-късно към тях ще се прибавят белгийците, италианците и германците [...] Затова е добре да четем „Бог ще излее гнева си върху Европа …"

Ако Европа, пише Тодоров, на свой ред бъде колонизирана от народите на Африка, Азия или Латинска Америка, това би било красиво възмездие, но не за това мечтая, а и не е възможно.

Пиша тази книга, споделя авторът, а и аз изваждам на показ отново тези факти, тъй като заедно с Тодоров търсим в словната херменевтика и в призрачната яснота на фактите онази балансираща истина, която много често се е изплъзвала от словото и делата на хората. „Защото другият трябва да се открие…" – пише Тодоров и в това има основа за нови и нови анализи!

По този начин в книгата *Завладяването на Америка* индиосите показват, че предпочитат своята връзка със света, а европейците – тази с хората. Ние като съвременници като че ли се нуждаем и от двете стратегии. Затова може би все още в т.нар. „европейска цивилизация", която е предимно християнска, *логосът* побеждава *митоса*. Това е лесно да се твърди и да се проповядва. Макар че съм писал и говорил за логоса (Райнов 2005) и за

персонализма (Райнов 1997), дни преди да участвам в този форум направих интервю пред столичен вестник, където направо, без много да се замислям, изрекох: „На българските турци не им трябва книжовния турски език…!“

Очевидно висшата теория и нравствените ценности имат странна прагматика, която се управлява от невинаги последователно спазвани критерии. Това всичко се случва и защото Цветан Тодоров написа тази книга, а и следващите, където моралните ценности се подлагат на преоценка!

ЛИТЕРАТУРА

Райнов 1997 Р а й н о в, В. Персонализмът – психобиология и езикова прагматика. С., Изд. на БАН, 1997.

Райнов 2005 Р а й н о в, В. Логосът в психолингвистичните измерения на Аз-а. С., АИ „Марин Дринов“, 2005.

Тодоров 1992 Т о д о р о в, Цв. Завладяването на Америка. Въпросът за другия. С., УИ „Св. Климент Охридски“, 1992.

ЦВЕТАН ТОДОРОВ ЗА ДРУГИЯ И НАРАТИВНОТО МУ КОНСТИТУИРАНЕ В НЕМСКИЯ ПРЕВОД НА РОМАНА „АНТИХРИСТ“ ОТ ЕМИЛИЯН СТАНЕВ

Христо Станчев

В традицията на немскоезичната теория на превода е прието да се подхожда с помощта на бинарната опозиция *чуждо–свое*. През последните две десетилетия, на фона на устремения към тотална глобализация свят, който е зависим от перфектно функционираща комуникация, в научните рефлексии за превода се обостря погледът към текстуализиране и концептуализиране на дадена култура, подлага се на преоценка въпросът за стабилността на границите между чуждо и свое и за есенциализирането на културните различия. В неизбежност се превръща преосмислянето на досегашните определения на превода като трансфер на текст от един език в друг, като продуктивно реципиране на чуждото, формулира се задачата за теоретично решаване на въпроса за преводимостта на култури.

Тезата на Вернер Колер (Koller 1992: 191) за двойната връзка на превода – веднъж с оригиналната и втори път с приемащата култура – прави актуален проблема за реализиращата се *другост* и за нейното съотнасяне с традиционната опозиция „чуждо–свое“. Дефиницията на Харалд Вайнрих (Weinrich 1993: 129) разглежда понятието за чуждо като интерпретационно средство на другостта. То обозначава не само диференции и дистанции, но дава израз и на оценъчен момент при релациите. Категорията *другост* навлиза постепенно и в преводознанието, където служи за отчитане тъкмо на релационния характер на преводите, който почти винаги е бил пренебрегван и не е намирал своето отражение в доминираните от еквивалентност и адекватност теории, които са силно насочени едностранно към целевата култура.

На този фон на немскоезичните рефлексии за превода, в които на другостта се отрежда значимост и се търси теоретично осветляване на въпроса за преводимостта на култури, става видимо, че един от пътищата, които водят към решаване на тези задачи, не може да не минава през рецепцията на тезите на Цветан Тодоров. За това могат да бъдат посочени три вида причини: биографични, изследователски принос в литературознанието и изследователски принос в антропологията. Житейските обстоятелства,

„двойната принадлежност" на Цв. Тодоров и неговата, произтичаща от тях обострена чувствителност към конструиране на идентичност, са известни, недотам популярен е, може би, фактът, че теоретикът на другостта реагира на нейната вездесъщност при едно от посещенията си в София по следния начин:

> В известен смисъл двата ми езика, двата ми начина на говорене си приличаха твърде много; всеки от тях стигаше, за да изрази цялостния ми жизнен опит и никой от тях не бе ясно подчинен на другия. Единият властваше тук, другият – там; всеки обаче властваше безусловно. Приличаха си и следователно можеха да бъдат взаимозаменяеми, но не и да се комбинират.
>
> (Тодоров 1998: 16)

Големият изследователски принос към литературознанието, особено в областта на поетиката и семиотиката, също е известен и се радва на заслужено признание, но тук вниманието ни ще бъде насочено не към него и не към измеренията на поетическата другост, а към лингвистичното, етнологично и антропологично тематизиране на другостта.

При Цв. Тодоров изместването на изследователския фокус от литературата като знакова и дискурсна система, която е самозадоволяваща се и отразява самата себе си, към темата за другостта минава през рецепцията на Михаил Бахтин, разглеждането на *другостта* е във връзка с другите Бахтинови категории като *извънпоставеност* и *диалогичност*, както и с неговото определение на културата като „съхранени в колективната памет слова (както общите места и стереотипите, така и необикновените слова), спрямо които всеки субект трябва да ситуира себе си" (Тодоров 1992: IV).

Другостта е централна евристична категория на модерния начин на мислене, тя все по-често е изследователски предмет на хуманитарните науки, където се поставя в зависимост от своя антипод и може да придобива конкретност само във връзка с тематичната перспектива на отделните дисциплини, чиито дефиниции за нея се различават с оглед на съответния обект на изследване. Така например в историческата наука другостта се дефинира предимно в темпорален план, в етнологията на ниво култура, а във филологическата наука – приоритетно на стилистична и езикова плоскост. Това показва, че тя е *релационна*, а не *онтологична* категория. Тъкмо по такъв начин подхожда и Цв. Тодоров към категорията, като я съотнася при това и с другите две Бахтинови категории, тази на *извънпоставеността* и тази на *диалогичността*. При Бахтин диалогът е осъществим при наличието на другост, другостта е различието, без което диалогът не може да се реализира, защото иначе ще представлява само разновидност на монолог. Категорията на *извънпоставеност* е близка до тази на гледната точка на етнолога, който допринася за взаимното осветляване на две култури.

> Външен спрямо общността, която изучава, етнологът може не само да избегне влиянието на заслепяващия егоцентризъм, но и да долови онова, което убягва дори на прозорливия член на общността.
>
> (Тодоров 1992: IV)

Централен проблем на етнологията е как светът, за който се говори, който се описва и за който се разказва, да се интегрира в онзи свят, в който се разказва, и тук аналогията между дейността на етнографа и тази на преводача е очевидна. За дейността и на единия, и на другия е в сила наблюдението, че другото не формулира директно разказа за себе си, а винаги е филтрирано и аранжирано чрез осмисляне от страна на етнографа или преводача, който пренася чуждото в свое. Възприемането на херменевтични и семиотични модели е показателно в това отношение. Опасността от формална проекция на себе си или на своята идеална представа на мястото на идентичността на другия, която в междуличностните отношения често се превръща в реалност, съществува и при срещата на две различни култури. Защото крайъгълният камък на другостта според Цв. Тодоров не е присъстващото и близко *ти*, а отсъстващият и отдалечен *той*, тъй като самото съществуване на „*другия*" се определя от мястото, което му отрежда символическата система. В този смисъл тук „се пресичат темата за възприемането на другия и темата за символичното (или семиотичното) поведение, които са в еднаква степен предмет на настоящото изследване: на определено равнище на абстрактност двете теми се сливат" (Тодоров 1992: 154).

Както бе споменато по-горе, *другостта* не е онтологична категория, тя не се разкрива пред наблюдаващия по неопосредстван начин, но Другият не е неназоваем и неописуем, а социална фигура, чието назоваване и описание следва определени правила и закономерности.

При отчитане на реално съществуващите различия Цв. Тодоров разграничава три плана, в които може да се разглежда проблематиката на другостта:

> Първият е ценностно съждение (аксиологичен план); другият е добър или лош, обичаш го или не, или по-точно, както се говори по онова време, той е равнопоставен или по-нисш от мене. Вторият е доближаването до другия или отдалечаването от него (праксеологичен аспект): приемам ценностите на другия, отъждествявам се с него; или пък асимилирам другия, налагам му собствения си образ. Между това да се подчиниш на другия или да подчиниш другия на себе си съществува трето положение – неутралността или безразличието. При третия план аз познавам самоличността на другия (това би било епистемологичен план).
>
> (Тодоров 1992: 178)

Така на преден план излизат възгледите му, че другостта е релационен феномен, който може да бъде разкриван в своята тоталност, да бъде описван и рефлектиран. Протичането на мисленето за другия в бинарни опозиции така или иначе не може да бъде избегнато, но то също е подвластно на рефлектиране и подлежи на критическо проследяване и осмисляне.

Постигането на тази критическа дистанция на наблюдение и самонаблюдение при тематизирането на другостта може да бъде разглеждано като един от приносните моменти, а също така и сполучливото нюансиране в три водещи фигури при типологизацията. При това конституирането на другостта се съпътства и маркира от нейното контекстуализиране, т.е. впис-

ване на отделно събитие в рамките на по-големи и значими исторически и културни взаимовръзки. Релационният характер на концепцията за другостта означава още и това, че всяка опция на осмисляне на другия имплицира и конструиране на собствено Аз. В повечето случаи това изпълнява функцията на критика на собствената култура. Срещата на двете култури не е вписана само на нивото на наративния модел. Три стратегии на дискурса онагледяват как се манифестира другостта, а това са инверсията, сравнението и класификацията – често те са употребени във форма на отрицание.

Интерпретационният модел на другостта и системно установяваната тук аналогия при изследователския обект и подходът към него между етнология, антропология и преводаческа дейност, макар че последният аспект при Цв. Тодоров не присъства експлицитно, могат да бъдат използвани при проследяване на имаготипни изкази и в изследванията на преводна рецепция във връзка с изграждането на фикционална представа за друга идентичност. При изместване на фокуса на наблюдение от субстанцията към релацията и при полагане на по-висока степен на абстракция наблюденията върху текстуализиране на чужда историческа и културна идентичност в превода очертават преводачески стратегии, които могат да бъдат осветлени и описани с помощта на понятийния инструментариум на Цв. Тодоров.

Разбирането, представянето и онагледяването на другостта е може би най-тясно свързано и най-близко до превода. И до днес повечето теории за превода пледират за уподобяващ или отчуждаващ превод. В цитирания вече *Увод в преводознанието* Вернер Колер вижда задачата на превода в това, да определи смисъла, обозначеното съдържание или комуникативната функция като междуезикова константна величина, която трябва да бъде запазена при превод (Koller 1992: 115). В теорията за „скопоса" на Катерина Райс и Ханс Вермеер преводът се описва като културен трансфер, а се абсолютизира не смисълът или съдържанието, а целта, т.е. културната функция на текста (Reiss 1984: 33). Задачата на преводача е да определи имплицитното културно значение на текста, за да намери след това еквивалент в целевия език на тази културна функция. Другостта се отрича тук двояко: веднъж, като се оценява отношението на другост между оригинал и превод като липсваща еквивалентност, и втори път, като се постулира универсалност на културните функции. Разбиран по този начин, преводът се оказва крайно етноцентричен, заличаващ чуждото способ. Тези теории са доста силно отнесени към собственото културно разбиране и съвсем не отчитат релационния характер на превода, през погледа на тези теории преводите изглеждат вече не като чужди текстове, а като свои, които могат да се оценяват по отношение на адекватност и еквивалентност и без да се сравняват с оригинала.

Сложната теоретична задача за решаване на въпроса за преводимостта на култури е актуална и за двете основни филологически направления в немскоезичните рефлексии за превода, но практически стъпки по пътя за неговото решаване са видими досега само в едното от тях – в изследователската школа, оформила се от различните отделни филологии и сравнител-

ното литературознание като историческо-дескриптивна, чиито научни интереси са посветени преди всичко на описание на преводната рецепция и историята на литературния превод, както и на преводаческите концепции. В другото, приоритетно лингвистично ориентирано направление, чийто интерес е насочен към общата теория на превода, която трябва да е в състояние да обхваща както литературни, така и нелитературни текстове и да служи за практическо обучение на преводача, не се прави отстъпление от постулата за инвариантност на комуникативното и информационно съдържание и от нормативното дефиниране на понятието за превод, при което централно място се отрежда на еквивалентността. Докато там, в по-новите публикации, акцентът се измества в посока на прагматиката и културния трансфер, схващан обаче като процес на прекодиране на текст в качеството му на част от култура с определена функция, която също трябва да се експлицира чрез неин еквивалент, то в историческо-дескриптивната школа се чуват гласове за разглеждане на превода като медия на Другия, на неговото опознаване и на опита с него. На превода започва да се гледа като на пресечна точка на контактните и трансферни процеси между културите, на преден план излиза необходимостта от рефлектиране на опита и историята на превода като мост между култури и на преводаческите концепции за текстуализиране на чуждата историческа и културна идентичност.

На този фон на научните рефлексии преводът на романа *Антихрист* от Емилиян Станев на немски език може да се разглежда като модел на конкретизация на другостта, който се формира при срещата на два различни езика и две различни култури. Проследяването на отделните семантични и наративни способи би било особено показателно за изследване на преводаческа концепция – в исторически план – за изграждане на фикционална представа за друга идентичност. Наблюденията върху нейното текстуализиране очертават преводачески стратегии, които могат да бъдат осмислени с помощта на понятийния инструментариум и осветлени чрез интерпретационния модел на другостта на Цв. Тодоров.

Изборът на романа *Антихрист* от Емилиян Станев, на чийто превод на немски език от Хартмут Хербот през 1974 г. тук ще се спрем накратко, стана по силата на поне две причини. На първо място това бе търсенето на формалната аналогия на разказ за вътрешния и външен Друг и на второ – емблематичността му по отношение на художествено изобразяване на историческо и национално битие. Емилиян Станев тематизира в романа си преломно историческо време – преди и по време на завладяването на страната от външния поробител в края на XIV в., едно историческо време, което е изпълнено и с вътрешни противоречия, и белязано от нарастването на богомилското движение. Главният герой – Еньо, някогашен монах – Теофил, размишлява монологично и диалогично в изповедта си, опитва се да осмисли житейските си лутания и стремежа си към истина и познание за предназначението на човека. В метаморфозите си ту като монах, ту като еретик, ту като самозванец Теофил е в търсене на пътя към себепознанието. В кон-

текста на търсенето на „загубения път на човека към себе си" Атанас Натев сполучливо формулира квинтесенцията:

> Драматичната съдба на антихриста отговаря по категоричен начин на този въпрос: човек не може да налучка пътя към себе си, ако не намери пътя към хората.
>
> (Станев 2000: 333)

Търсенето не е самоцел на Еньо–Теофил, стремежът му към познание го довежда в края на романа до деятелност и борбеност в полза на сънародниците си и така той открива себе си в тях и сред тях. Според думите на Боян Ничев романът *Антихрист* е „една от големите книги за българската съдба и за тайните на българския дух през вековете..." (Станев 2000: 332).

На езиковото равнище на целевия текст вниманието се насочва на първо място към предаването на реалиите от българския културен и духовен свят. Подходът към тяхното предаване е един от най-релевантните критерии при описание и оценяване на преводи от български на немски език. Такива ситуеми или фрагменти от реалността имат две функции при конституирането на текста: от една страна, те насочват към конкретни действия или обекти на определен бит, от друга страна, са съставна част от фикционалния свят. Чрез акта на превод те придобиват и допълнителна функция на особено ярки изразители на колорита. Те не само са отнесени към предмети и условности извън текста, но създават и определена атмосфера. С. Влахов и С. Флорин дефинират колорита като окраска, която една дума придобива от това, че нейният референт принадлежи към дадена култура, страна или конкретна историческа епоха и е характерен за нея. Тоест съответната култура или епоха се отличава тъкмо посредством тези референти от други култури или епохи и съответната дума се асоциира с тях дори в контекста на друг език и литература (Влахов, Флорин 1990: 19).

Възможностите за предаване на реалии варират от директно заемане (транслитерация и транскрипция), през калкиране и употреба на аналози, до описание или изпускане и всяка една от тези опции имплицира преводаческо решение за отдалечаване, респективно доближаване, на текста до немския познавателен свят. В текста на романа реалиите условно могат да се разделят на три основни групи: исторически и културни ключови думи, обозначения за професии и титли, религиозни понятия и действия.

Сравнителният прочит на превод и оригинал в аспекта на първата група от реалии – исторически и културни ключови думи – показва, че при тяхното предаване на немски език се срещат почти всички споменати отделни способи, като се констатира относително равновесие между двете главни тенденции на движение – на отдалечаване и доближаване до немския познавателен свят. Примери в това отношение са преводите на „парици" – arme Schlucker, „гонец" – reitender Boote, „акинджии" – Schaar türkischer Räuber, „позорище" – Richtstatt, „губери" – Teppiche, „жувеница" – Schwindsucht, „сокач пастърма" – Stück Dörrfleisch, „бродница" – Fährzins, „жид" – Jude, „калцуни" – Stiefel, „пахар" – Becher, „ятаган" – Jatagan, пре-

даден със способа на транслитерация и коментар в пояснителните бележки, „гяур" – Giaur, транслитерация и обяснение в края на книгата, че думата обозначава неверник или по-точно немохамеданин, „аспра" – Aspra, транслитерация и коментар, че това е дребна византийска монета, „керата" – Kerata, транслитерация и пояснителна бележка, че това е обидна турска дума, „ескикешиш" – Eskikeschisch, транслитерация и коментар, че думата е от турски произход и означава бивш монах, „рая" – Rajah, транслитерация и пояснителна бележка, че думата е от турски произход със значение на стадо и служи за обозначение на безправното немюсюлманско население в поробените от турците области и т.н.

При предаването на втората група от реалии – обозначения на професии и титли – би могло да се очаква констатиране на аналогично относително равновесие на двете противоположни тенденции на движение. Наблюденията от сравнителния прочит на превод и оригинал в този аспект дават по-различен резултат. Преобладаващите транслитерация и описателен коментар сигнализират известен превес на тенденцията на движение в посока на отдалечаване от немския свят. Примери в това отношение са: „спахии" – Spahis, транслитерация и коментар, че думата е от персийски произход и контекстуално значение на турска военна конница, „велик логотет" – Großlogothet, транслитерация и калкиране, „кастрофилакс" – Kastrophylax, транслитерация и пояснителна бележка в края на книгата, че думата е от гръцки произход и обозначава началник на дворцовата стража, „протовестиар" – Protovestiaros, транслитерация и коментар за гръцкия произход на думата и значението ѝ на ковчежник, „хартофилакс" – Chartophylax, аналогичен способ, „кефалия" – Kephali, транслитерация и обяснение за произхода от гръцки език и значението на управител на област, „дятци" – Aufseher, „стотник" – Hauptmann, „бирници" – Zöllner и т.н. Последните три примера онагледяват способи на уподобяващ превод.

При предаването на третата група от реалии, служещи за обозначения на религиозни понятия и действия, доколкото те са отнесени в голямата си част към православното вероизповедание, би могло да се очаква припокриване с реалиите на католическото и протестантското вероизповедание. Поради тази причина прави силно впечатление употребата на „игумен" и „владика" като заемки чрез способа на транслитерация, макар за тях да има съответствия на немски език. Това вероятно се случва, за да се даде ход, макар и по изкуствен начин в известен смисъл, на обратната тенденция на движение, на отдалечаване от немския свят, тъй като православната и инославните деноминации са окончателно разделени още от XI в. и между тях са се установили съществени канонични и традиционни различия, които не могат да бъдат игнорирани. В останалата част от тази група реалии се наблюдава противоположната тенденция на движение, маркирана чрез употреба на аналози и описания. Изключение правят заемките на „павликени" и „богомили", които са придружени с обширен исторически коментар в бележките в края на книгата.

Направените наблюдения могат да бъдат продължени при предаване на собствени имена и топоними. Собствените имена на литературните герои допринасят немалко за създаване на специфична атмосфера, те и топонимите поставят преводача пред аналогични по трудност задачи, както при реалиите, и се оказват със съпоставимо значение, когато е необходимо да се пресъздаде чуждото наративно пространство. Преводачът на романа се придържа изцяло към способа на транслитерация дори тогава, когато при името на главния герой Теофил – Teofil, този способ може да се осмисли и ортографически и етимологически като препращане към гръцки произход и православни традиции, като например Theophil. Сходна традиция не намира израз и при предаване на имената на светци като св. Петър – Peter, всъщност Petrus или св. Илия – Ilija, а не Elias, възможност, от която преводачът не се възползва, като по този начин засилва акцентуването върху различията между източното и западното християнство, заличавайки общите корени в раннохристиянското и старозаветно наследство.

Пространствената опозиция между Горна и Долна земя, чийто географски водораздел е Стара планина, а в историческото време на романа това е завладяването от поробителя и опустошаването на Южна България, докато в Северна се водят все още борби срещу заробването, не намира езиков облик в превода и се нуждае от коментар в послеслова особено защото на немски език понятието за „горни“ земи се конотира с географска посока юг, а за „долни“ – със север.

Описанието на другостта не може да не вземе предвид и повествователните ѝ измерения или поне някои от тях. Житийният жанр, който е характерен за старата българска литература, преживява обновление във възрожденската, на тази традиция се опира Емилиян Станев. Това е феномен на обновление, който няма съответствие в немската култура. Монологичността като форма на изразяване на рефлексивността на главния герой се съпътства и от диалогичност, осъществена само мисловно и обърната към предишния духовен наставник и просветител във вид на риторични въпроси, маркирани езиково с архаични форми на звателен падеж. Липсата на вокатив в немския език преводачът компенсира с вметване на личното местоимение във второ лице единствено число, което засилва диалогичността и води до стилистично изместване. Размислите на търсещия дух са върху плоскостта на миналото и настоящето, смяната на сегашно и минали глаголни времена обаче не се следва изцяло в превода на немски език, където преобладава основното минало време претеритум, характерно за немската наративна традиция.

Направените наблюдения върху текстуализирането на другостта в превода на романа *Антихрист* на немски език нямат претенции за изчерпателност на всички аспекти и пълнота на езиковия материал, те имаха за цел само да маркират някои от основните опорни моменти, при които изграждането на фикционална представа за друга историческа и културна идентичност в превода може да се осветли с помощта на интерпретационния модел на Цветан Тодоров. При полагане на по-висока степен на абстракция

и при изместване на изследователския фокус от субстанцията към релацията преводаческото поведение може да се интерпретира като двуполюсен модел на движение. Става дума за едно абстрактно движение, чиято крива и смяна на посоките може да се проследи чрез отделните способи за текстуализиране на другостта и става сякаш видимо чрез тях. Чрез тенденциите на доближаване и отдалечаване от немския познавателен свят преводът се ситуира спрямо другостта на чуждото наративно пространство.

Разглеждането на превода в немскоезичната историческо-дескриптивна школа като пресечна точка на контактните и трансферни процеси между културите дава повод да се рефлектира опитът и историята на превода от български на немски език. На този фон наблюденията върху текстуализиране на другостта в превода на романа на Емилиян Станев очертават преводачески стратегии за изграждане на представа за чужда идентичност, които могат да бъдат описани с понятийния инструментариум на Цветан Тодоров. Неговата концепция дава импулси на изследванията на преводна рецепция и на сравнителните анализи на превод и оригинал да разглеждат превода като модел на конкретизация на другостта, който се формира при срещата на два различни езика и две различни култури.

ЛИТЕРАТУРА

Влахов, Флорин 1990 — В л а х о в, С., С. Ф л о р и н. Непреводимото в превода. С., Наука и изкуство, 1990.

Станев 2000 — С т а н е в, Е. Крадецът на праскови. С., Анибус, 2000.

Тодоров 1998 — Т о д о р о в, Цв. На чужда земя. С., Отворено общество, 1998.

Тодоров 1992 — Т о д о р о в, Цв. Завладяването на Америка. Въпросът за другия. С., УИ „Св. Климент Охридски“, 1992.

Koller 1992 — K o l l e r, W. Einführung in die Übersetzungswissenschaft. Heidelberg, Quelle und Meyer, 1992.

Reiss, Vermeer 1984 — R e i s s, K., H. V e r m e e r. Grundlegung einer allgemeinen Tranlationstheorie. Tübingen, Linguistische Arbeiten, 1984.

Stanew 1974 — S t a n e w, E. Der Antichrist. Berlin, Rütten und Loening,1974.

Weinrich 1992 — W e i n r i c h, H. Fremdsprachen als fremde Sprachen. – In: Alois Wierlacher. Ed. Kulturthema Fremdheit. München, 1992, 129–151.

КРИТИЧЕСКИ ХУМАНИЗЪМ

ЦВЕТАН ТОДОРОВ – ЕДИН МОРАЛИСТИЧЕН ПОГЛЕД КЪМ ЗЛОТО

Христо Тодоров

1.

През последните петнайсет-двайсет години Цветан Тодоров отделя на въпроса за природата и произхода на злото съществено място в своето творчество. Темата за злото се утвърждава като важен елемент от развиваната от него морална платформа на „критическия хуманизъм". Тази тема се разисква от Тодоров по-специално в книгите *На предела* (1991), *Памет за злото, изкушение на доброто* (2000) и *Дълг и наслада* (2002)[1] в контекста на една широка историческа равносметка на опита на тоталитаризма на току-що отишлия си XX в. Тоталитаризмът е „голямата политическа новост на века", но заедно с това той представлява и една непозната досега „крайна форма на злото" (Тодоров 2002: 11). Осмислянето на тази „крайна форма на злото", именно поради нейната крайност, открива възможност да се разбере и природата на злото като такова. Така осмислянето на опита на тоталитаризма дава шанс именно на нашето съвремие да се доближи до отговора на отколешния философски въпрос за злото. Тоталитаризмът е исторически феномен, възникнал при особени исторически, културни, социални и политически условия. Ако приемем, че той е крайното въплъщение на злото, то тогава злото също би трябвало да бъде мислено исторично. Това означава то да не се разглежда нито метафизически – като чисто отрицание на битието, нито пък религиозно-теологически – като първороден грях и справедливо божие наказание на човешкия род. И наистина в очите на Цв. Тодоров проблемът за злото е на първо място *морално-политически проблем*. Като крайна форма на злото обаче тоталитаризмът е изключително труден за проумяване. Той възниква вследствие на безчислени индивидуални и колективни действия и бездействия, а не като резултат на отделно индивидуално действие с ясно различим извършител, което да може да бъде определено като зло. Ефектите от безкрайно сложната плетеница от чо-

[1] Българските издания на тези книги са както следва: *На предела*. С., Народна култура, 1994; *Памет за злото, изкушение на доброто. Анкета върху века*. С., ЛИК, 2002; *Дълг и наслада. Един живот на посредник. Разговори с Катрин Портвен*. С., ЛИК, 2003.

вешки отношения, които изграждат тъканта на тоталитарното (а и на всяко друго модерно) общество, много трудно могат да бъдат сведени до индивидуални постъпки или колективни действия, в които да могат да бъдат открити зли намерения. Извън трудността да се проумее тоталитаризмът мисленето се натъква и на обективната трудност на самия въпрос за природата на злото. Сложността на задачата, пред която се изправя Цв. Тодоров, изпъква на фона на три големи проблема, върху които в продължение на хилядолетия се е съсредоточавало мисленето върху злото в традицията на европейската философия. Ще представя тези три проблема във възможно най-обобщен вид.

2.

Първият проблем се отнася до *природата на злото*. Той се състои в невъзможността злото да бъде определено само по себе си и да се посочи неговата същност. Тъй като злото може да се мисли само по отношение на доброто, изглежда съвсем логично да се предположи, че то няма своя собствена същност. Августин предлага един възглед за природата на злото, според който то е недостиг или отсъствие на добро. Ето едно особено красноречиво място от трактата на Августин *За природата на доброто*:

> Следователно никоя природа като такава не е зло, ами зло е за всяка природа преумаленото благо. Ако то се преумали дотам, че съвсем да изчезне, не ще остане нито благо, нито природа …
>
> (Августин 1992: 15)

Отбелязвам само мимоходом, че в своя трактат Августин води спор с манихеите и че съзирайки причината за злото в човешката злоупотреба със свободата на волята, той формулира първото класическо оправдание на Бога (или теодицея) за наличието на зло в света. Съществено, което следва да бъде подчертано тук, е, че мисленето наистина се натъква на сериозен проблем и той се състои в невъзможността злото да бъде постигнато от човешкия ум само по себе си. Както справедливо посочва Пол Рикьор, Августин е първият философ, осъзнал „невъзможността злото да бъде считано за *субстанция*, защото да се мисли 'битието' означава да се мисли 'умопостижимо'…“ (Рикьор 1996: 181).

Вторият голям традиционен проблем се отнася до *обхвата на самото понятие* ***зло***. Въпросът е дали под това понятие могат да се подведат както непредизвикани от човека природни *събития*, например както разрушителни природни катастрофи, така и разрушителни човешки *действия*. От гледна точка на историята на понятията може да се каже, че до момента, в който въпросът за злото е бил разглеждан в контекста на християнската религия и теология, подвеждането под категорията *зло* както на природни събития, така и на човешки постъпки е било безпроблемно. Природните катастрофи и причинените от тях разрушения и човешки страдания са би-

ли схващани като божии наказания или предупреждения към човека. Катастрофалното земетресение в Лисабон през 1755 г., взело само за няколко минути над 20 000 човешки жертви, се оказва онова събитие, което дава мощен тласък на една започнала доста по-рано промяна в мисленето за злото. Тази промяна се състои в постепенното разпадане на теологическо-метафизическата рамка, в която то се разглежда[2]. Лисабонското земетресение, което дълбоко потресло всички съвременници, придало особена острота на въпроса за теодицеята. Тя трябва да бъде отговор на следното затруднение: „как можем да твърдим едновременно, без да си противоречим, следните три съждения: Бог е всемогъщ, Бог е безусловно добър; злото обаче съществува" (Рикьор 1996: 175). За съвременниците на земетресението в Лисабон остава абсолютно непонятно защо, ако Бог е всемогъщ и всеблаг, допуска да загиват невинни хора. След катастрофата в Лисабон във философията се осъществява промяна в понятието за зло – разрушителните природни стихии се изключват от него и започват да се отдават на нещастно стечение на обстоятелствата, а злото вече се свързва само с човешки постъпки. От понятието следователно отпада неговото метафизическо измерение и злото се превръща в чисто *морално* понятие.

Третият проблем се отнася до това, дали като морално зли могат да се определят само онези човешки постъпки, които човек извършва *преднамерено*, воден от зли мотиви, или зли са и такива постъпки, които се извършват без зли намерения, но имат зли последици. В своето произведение *Религията в границите на самия разум* (1793) Кант дава един широко споделян отговор на този въпрос, който обобщено може да се изрази така: за зли могат да се смятат само онези постъпки, които се отклоняват от моралния закон, въпреки че онези, които ги извършват, познават изискванията му[3]. Действията на хората могат да се отклоняват от моралния закон по различни причини, или казано с думите на Кант, има различни форми и степени на „естественото влечение" към злото. Едно е, когато човек познава и признава повелята на моралния закон и не му достига воля да я следва – в това се състои „**крехкостта** на човешката природа". Друго е, когато човек следва моралния закон, но не заради самия него, а воден от смесица от морални и неморални мотиви – тук става дума за „**недобросъвестност**". Съвсем различен е случаят, при който човек познава моралния закон, но пренебрегвайки неговите изисквания, съзнателно поставя своето себелюбие по-високо от него и превръща това себелюбие в принцип на моралното

[2] За да възпрепятства разпадането на тази традиционна рамка, през 1710 г. Готфрид Лайбниц предлага в своето произведение *Опит за теодицея върху благостта на Бога, свободата на човека и произхода на злото* следния отговор-оправдание на въпроса за съществуването на злото в света: в хода на историческото развитие на света злото е средство за окончателното утвърждаване на доброто. След земетресението в Лисабон отговорът на Лайбниц вече изглежда крайно неубедителен.

[3] „Положението: човек е **зъл**, не иска да каже според горното нищо друго освен това, че той е осъзнал моралния закон и въпреки това е приел в своята максима (случайното) отклонение от него" (Кант 1997: 30).

законодателство – тук вече става дума за „**поквара** на човешкото сърце" (Кант 1997: 28). Тъй като по такъв начин съзнателно се извращава самият морален принцип и това зло „покварява основанието на всички максими" (Кант 1997: 34), то заслужава да бъде определено като „**радикално**". По силата на това, че „радикалното зло" е разрушаване на самата морална природа на човека, то според Кант би трябвало да се разглежда като граничен случай. В опита такива гранични случаи се появяват изключително рядко, защото е парадоксално и трудно постижимо за човешкия разум някой съзнателно *да иска* злото. Ето защо причината за появата на радикалното зло си остава неразбираема за човека – „за нас няма никаква разбираема причина относно това, първоначално откъде би могло да дойде моралното зло" (Кант 1997: 40).

3.

След края на Втората световна война на фона на трагичния опит на националсоциализма и преди всичко на Холокоста Хана Аренд се връща към проблема за радикалното зло. В епилога на своята широко известна книга *Айхман в Йерусалим* (1963), в която са изложени кореспондентските наблюдения на авторката върху съдебния процес срещу нацисткия престъпник Адолф Айхман, Аренд развива едно друго, много различно от Кантовото, разбиране за радикалното зло. Тя формулира тезата за *баналността на злото*. Тази теза може да се обобщи така: причината за радикалното зло не се състои в съзнателното издигане на егоизма в морален закон, а в пълната липса у хора като Айхман на морална чувствителност и което е много по-важно, на *способност за мислене*.

> Когато говоря за баналността на злото, правя това стриктно на равнището на фактите, за да очертая един феномен, който биеше на очи по време на процеса. Айхман не беше нито Яго, нито Макбет и нищо не би било по-отдалечено в неговото съзнание от това да определи чрез Ричард III „да се окаже подлец". С изключение на необикновеното си усърдие да гони собственото си повишение той нямаше никакви други мотиви. А това усърдие само по себе си не криеше нищо престъпно – със сигурност не би убил например началника си, за да наследи неговия пост. Казано с прости думи, той *никога не е разбирал какво върши*.
>
> (Аренд 2004: 370)

Липсата на способност за мислене у Айхман не му позволява изобщо да направи разлика между добро и зло и на тази основа да изгради у себе си каквито и да било морални мотиви.

> Той не беше глупав. Става дума за абсолютна липса на мисъл – нещо, което в никакъв случай не съвпада с глупост. Тъкмо липсата на мисъл го е предразположила да се превърне в един от най-големите престъпници от този период.
>
> (Аренд 2004: 371)

Наблюдавайки поведението на Айхман – един сив, нискоинтелигентен и елементарен човек, Аренд установява, че в епохата на тоталитаризма гигантски злини се получават като резултат не толкова от злонамерените действия на малко на брой морални чудовища, колкото от действията на огромно число безмозъчни хора, мобилизирани като послушни изпълнители на чужда воля от могъщата военно-бюрократична машина на тоталитарната държава:

> Урокът, който всеки можеше да получи в Йерусалим, се състоеше в това, че тази отдаленост от действителността и липсата на мисъл могат да причинят повече опустошение, отколкото всички инстинкти да се прави зло, взети заедно…
>
> (Аренд 2004: 371)

За разлика от Кант Хана Аренд предлага едно разбиране за злото, при което неговите корени не се търсят в покварата на индивидуалните мотиви, а във възникването и налагането на политически ред, при който в ръцете на една безконтролна политическа върхушка се концентрира огромна власт и попадат могъщи технически средства. Както политическата власт, така и техническите средства биват подчинени на чудовищната утопична цел да бъде променена самата човешка природа[4]. И тъй като тоталитарните режими, от една страна, поставят целта да се промени човешката природа повисоко от всеки морален императив, а от друга, непоколебимо вярват в постижимостта на тази цел, те стават способни да извършат такива престъпления, които нито могат да бъдат обяснени с човешките (пък били те и радикално зли) мотиви на техните извършители, нито могат да бъдат справедливо наказани от съществуващото правосъдие, нито пък могат да намерят адекватен отговор от страна на нашите морални чувства.

> Засега тоталитарната убеденост, че всичко е възможно, доказа само, че всичко може да бъде унищожено. Но в стремежа си да демонстрират постижимостта на всичко тоталитарните режими, без да го съзнават, доказаха, че съществуват престъпления, които човек не е в състояние нито да накаже, нито да прости. Когато невъзможното се превърне във възможно, то става ненаказуемо, непростимо, абсолютно зло, надхвърлящо понятните и обясними мерзки мотиви като себелюбие, ненаситност, скъперничество, ненавист, алчност за власт и малодушие – поради това на него не могат да се противопоставят нито отмъстителен гняв, нито всесилна любов, нито опрощаващо приятелство.
>
> (Аренд 1993: 211)

[4] „Ето защо тоталитарните идеологии целят не преобразуването на външния свят, не и революционно пренареждане на обществото, а промяна на самата човешка природа. Концлагерите представляват лаборатории за изпитване на измененията в човешката природа и поради това са срам не само за лагеристите и онези, които са господствали над тях по силата на „научни" стандарти, а за цялото човечество" (Аренд 1993: 210).

И все пак според Аренд преодоляването на тоталитарното зло трябва да започне с точното отмерване на индивидуалните отговорности и вини, с осъждането и наказването на престъпниците. Борбата с тоталитарното зло обаче далеч не се изчерпва с това, тъй като коренът на злото е надиндивидуален. Ето защо необходимо условие за преодоляването на злото е *разбирането* на същината на самия тоталитаризъм. Както е известно, Хана Аренд успява да си завоюва след Втората световна война авторитета на най-сериозната и проникновена съвременна теоретичка на тоталитарното господство, допринесла в най-висока степен именно за неговото проумяване.

4.

В своето разбиране за тоталитаризма Цветан Тодоров следва Хана Аренд в две важни отношения. Първо, под понятието „тоталитаризъм" той обединява Хитлеровия националсоциализъм и сталинисткия социализъм. Второ, той е убеден, че за да се противодейства на тоталитарното зло, то трябва *да се разбере*. Тодоров придава ключово значение на това *разбиране*, доколкото разбирането е част от самата човешка природа и характеризира самата форма на съществуване на човека.

> Конструирането на смисъл цели разбирането на миналото; стремежът да разбира – както миналото, така и настоящето – е присъщ на човека. Кое ни дава основание да твърдим, че това е отличителна черта на човешкия род? Това, че за разлика от животните, човек има самосъзнание, от което следва, че той е двойствен изначално, доколкото една част от него винаги осмисля останалата и по този начин остава извън рефлексията. Благодарение на това той действа свободно и може да тълкува. Хората реализират човешката си същност толкова по-добре, колкото повече съзнават и се стремят да разберат целия свят, а оттам и себе си.
>
> (Тодоров 2002: 153)

От друга страна обаче, Тодоров си дава сметка, че позицията на разбирането в никакъв случай не е морално неутрална.

> Бихме могли да се запитаме дали позицията на разбирането е винаги желателна, когато предмет на внимание са големи злини от рода на бедите на XX век? В стремежа си да разберем злото не рискуваме ли да го банализираме?
>
> (Тодоров 2002: 153)

Още по-сериозна от опасността от банализиране на злото обаче изглежда опасността от неговото оправдаване, тъй като разбирането на злото винаги води в някакъв смисъл и до неговото морално неутрализиране. Тодоров вижда тази втора опасност, но без да я подценява, той все пак настоява на това, че не бива да се отказваме от разбирането на тоталитарното зло. Той посочва следните причини за това. На първо място, ако злото не бъде

разбрано, неговото морално осъждане, дори и да бъде безкомпромисно, все пак ще си остава произволно. В такъв случай се рискува самото морално отхвърляне на злото да бъде несправедливо. Второ, отказът от разбиране би създал условия злото да бъде повторено, „разбирането на злото не означава неговото оправдаване, а по-скоро това да знаем как да не го допуснем отново" (Тодоров 2002: 154). На трето място, само разбирането на злото позволява оценката за него да бъде конкретна, а отговорността и вината за неговото извършване да бъде не обща, а индивидуализирана.

Цветан Тодоров отдава голямо значение на третия момент. Той неведнократно подчертава, че всички хора са потенциално способни да извършат злодеяния, но не всички реално ги извършват. Ето защо във всеки отделен случай на злодеяние трябва максимално прецизно да се възстанови онази много трудна за улавяне взаимовръзка между благоприятстващи злодеянията условия на средата и лични решения. На това място Тодоров влиза в спор с тезата на Аренд за баналността на злото. Той пише:

> Някои човешки същества могат да убиват и изтезават, други не; ето защо е по-добре да не говорим за 'баналност на злото', както казва Хана Аренд в своите разсъждения по процеса Айхман; не само злото, извършено от Айхман или Стангъл, не е банално, но и тези индивиди, участвали в умъртвяването на хиляди човешки същества, съвсем не са банални.
>
> (Тодоров 2002: 155)

Това обаче не е спор за оценката на тоталитарното зло, а за съществения акцент в тази оценка. Хана Аренд въвежда понятието „баналност на злото", от една страна, за да подчертае обикновеността, сивотата и безмозъчността на онези хора, които стават извършители на най-чудовищните злодеяния в човешката история, и от друга, за да изтъкне индустриалния и сериен характер на злодеянията в техническата епоха – злото в тази епоха е ефект от протичането на множество анонимни бюрократично-технологични процеси. Тодоров от своя страна поставя акцента върху личната отговорност на хората, извършили престъпления срещу човечността. Дори и тогава, когато тези хора са само „винтчета" в гигантската бюрократично-репресивна машина на тоталитарната държава, те винаги имат възможност за индивидуален избор и решение. Обстоятелството, че някой е бил само изпълнител, който по силата на служебните си задължения и независимо от собствените си убеждения е трябвало да изпълнява чужди заповеди, според Тодоров не е и не може да служи за оправдание. Индивидите винаги имат достатъчно свобода да откажат изпълнението на безчовечни заповеди.

Ако главната задача е да се разбере злото, все пак обаче трябва да се запитаме, какво точно означава това? Към какво трябва да се насочат усилията за разбиране? Най-непосредственият отговор гласи: към осъзнатите мотиви на онези, които *вършат* зло. Тодоров е на мнение, че страданието на жертвите поначало не може да бъде разбрано и по тази причина в нашето отношение към извършителите и към жертвите има неизкоренима аси-

метрия[5]. Тази асиметрия слага отпечатъка си и върху моралните реакции по отношение на извършените злини. Така например за германците като извършители Холокостът трябва да си остане нещо несравнимо по своята чудовищност, докато за евреите като жертви той трябва да бъде една от многото злини, които човечеството е понесло. Наред с индивидуалните мотиви на извършителите трябва обаче да бъдат разбрани още обществените и морални надиндивидуални условия, които благоприятстват появата на мотиви за вършене на зло у отделните хора.

Разглеждан от *социологическа* гледна точка като определен тип общество, тоталитаризмът според Тодоров е комбинация от три елемента, всеки от които се проявява с особена сила през модерната епоха – готовност за насилие, миленаризъм (мечта за рай на земята) и сциентизъм. От тези три елемента най-голямо внимание Тодоров отделя на сциентизма. Той е особено опасен, защото представлява израз на опасната утопия за постигането на изчерпателно познание за човека. Когато последва химерата на такова познание и си въобрази, че е способен да я реализира, когато повярва в своето всемогъщество, разумът – разбира се, тук Тодоров има предвид инструменталния разум, – надхвърля човешката мяра и се откъсва от своя морален фундамент. Тодоров не се уморява да предупреждава, че човешкият разум не е имунизиран срещу злоупотреби, че той „може да служи както на доброто, така и на злото, той се огъва покорно, готов е да стане инструмент в служба на всяка цел" (Тодоров 2002: 101). Политически, икономически и военно тоталитаризмът представлява гигантска заплаха за човечеството, защото при него в едни ръце се съсредоточава огромна безконтролна власт и неизмерими материални ресурси, които могат да бъдат използвани без ограничения за всякакви цели. Истинската опасност от тоталитаризма обаче трябва да се търси не в политическата, икономическата или военната сфера, а в областта на морала, защото именно моралните норми са онези, които ориентират политическото действие.

Тодоров възприема в *морално* отношение тоталитаризма като форма на манихейство. Тоталитаризмът представя света като арена на непримирим конфликт между две противоположни начала – добро и зло. Точно защото разбира отношенията между хората като война на доброто със злото, той е готов без задръжки да прилага насилие за унищожението на злото.

> Делението на човечеството на две взаимно изключващи се части е от съществено значение за тоталитарните доктрини. Тук няма място за неутрални позиции; всеки равнодушен човек е противник, всеки противник – враг.
>
> (Тодоров 2002: 49)

[5] „В поведението на жертвата няма нищо за 'разбиране' в този смисъл на думата. Била е принудена, само е понасяла като изнасилена жена. Жертвите изискват състрадание, не разбиране. За сметка на това обаче трябва да се опитаме да разберем и обясним поведението на извършителя на насилието, на изнасилвача" (Тодоров 2003: 272).

Състоянието на постоянна война между доброто и злото е най-простата легитимация на насилието. Ето защо насилието е не периферен, а важен структурообразуващ елемент на тоталитаризма:

> Теророт не е второстепенна характеристика на тоталитарните държави, той е част от тяхната основа.
>
> (Тодоров 2002: 48)

Но не насилието, колкото и масово и брутално да е то, само по себе си представлява сърцевината на тоталитарното зло. Коренът на злото при тоталитаризма, както неуморно обяснява Тодоров, се състои в самото разделяне на доброто от злото и в насилственото идеологическо монополизиране на доброто от страна на тоталитарната държава.

Главната поука от ерата на тоталитарното господство според „критическия хуманист" Тодоров се състои в простото прозрение, че както доброто, така и злото са в равна мяра част от човешката природа[6] и не съществува такъв човек или такава група от хора, които да притежават монопол върху доброто. Ето защо, макар да е напълно възможно да говорим за „съвършено въплъщение на злото" (такова въплъщение са нацистките концентрационни лагери и съветските трудови лагери), съвсем не е възможно да се твърди, че има съвършена форма на доброто. Доброто намира реализация и става видимо единствено в отделните добри дела на хората. Адекватният отговор на тоталитаризма *като крайна форма на злото* не е някакво въображаемо абсолютно добро, а вършенето на отделни добрини. Адекватният отговор на тоталитаризма *като политически порядък* си остава активно практикуваната либерална демокрация, която, въпреки своите несъвършенства, все пак „едновременно съблюдава свободата на индивидите и съзиданието на общото благо, [...] приема да бъде критикувана и преобразувана отвътре, но в същото време се оказва непримирима към своите истински врагове" (Тодоров 1994: 239–240). Онзи, който си въобразява, че има монопол върху доброто и си присвоява ролята на публичен морален съдник от позицията на безукорен човек, влиза в ролята на морализатора.

> По какво се познава един морализатор? С тази дума аз наричам човек, който се гордее от това, че публично определя проявите на доброто и злото. Морализатор съвсем не означава морален. Моралният човек подчинява живота си на критериите за добро и зло, понятия, които стоят отвъд неговите задоволства и удоволствия. Докато морализаторът иска да подчини на същите тези критерии живота на околните и извлича облаги от това: да стои на добрата страна на бариерата.
>
> (Тодоров 2002: 234)

Ние можем да научим другите на добро не като проповядваме доброто, а само като им показваме как се вършат добрини. За да вършим добри дела

[6] „... колкото до човешките същества, те не са по природа нито добри, нито зли или по-скоро са и двете: егоизмът и алтруизмът са еднакво вродени" (Тодоров 1994: 163).

обаче, трябва предварително да сме мислили върху доброто и злото, трябва да сме ги определили и разграничили едно от друго и най-сетне трябва да сме подложили нашия размисъл на критична проверка. Именно този тип мислене за доброто и злото характеризира и очертава облика не на морализатора, а на *моралиста*. Няма съмнение, че критикувайки морализаторството, Цветан Тодоров се идентифицира с позицията на морализма в най-високия смисъл на тази дума.

ЛИТЕРАТУРА

Августин 1992 А в г у с т и н, А. За природата на доброто. За благодатта и свободата на волята. С., ЕТ „София Ангелова“, 1992.

Аренд 1992 А р е н д, Х. Тоталитаризмът. С., Панорама, 1992.

Аренд 2004 А р е н д, Х. Айхман в Йерусалим. Репортаж за баналността на злото. С., СИЕЛА, 2004.

Кант 1997 К а н т, И. Религията в границите на самия разум. С., Отворено общество, 1997.

Рикьор 1996 Р и к ь о р, П. Прочити. С., УИ „Св. Климент Охридски“, 1996.

Тодоров 2003 Т о д о р о в, Цв. Дълг и наслада. Един живот на посредник. Разговори с Катрин Портвен. С., ЛИК, 2003.

Тодоров 2002 Т о д о р о в, Цв. Памет за злото, изкушение на доброто. Анкета върху века. С., ЛИК, 2002.

Тодоров 1992 Т о д о р о в, Цв. На предела. С., Народна култура, 1992.

ИНТЕРСУБЕКТНАТА АНТРОПОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯТА НА ДИАЛОГА. ЦВЕТАН ТОДОРОВ И МАРТИН БУБЕР

Рая Кунчева

Наблюденията ми нямат характер на съпоставително изследване. Затова още в началото накратко ще обясня защо поставям в една рамка двете концепции и имената на Мартин Бубер и Цветан Тодоров.

Културната и интелектуалната формация на двамата автори е различна, но и двамата трудно се вместват в готови типологии – например, по повод том със статии, посветен на неговото творчество, М. Бубер пише, че не приема да бъде определян като теолог, но и че не отива в концептуализирането така далеч както „типичните" философи. В интелектуалното поле Цветан Тодоров идва откъм страната на научния подход, но дейността му рязко се разминава с предполагаемата за тази сфера тясна специализация и той е един от най-красноречивите примери на отвореност към етичните и моралните проблеми пред човека в съвременния свят. И двамата изследват историята на идеите като история на мисълта без обективизацията на типичния историк, а с лично заявена в самите постановки позиция – Бубер от страната на религиозния опит, на традицията на хасидизма, (събира и интерпретира техните легенди), на превода на немски език на Библията, както и тълкуването ѝ, но и с пряк ангажимент към политическите дилеми на света, в който живее, към образованието и толерантността. Тодоров в едно последователно разширяване на контекстите от полето на литературата и концепциите за нея, на значението, на въпроса за проблематичността на другия към разработването на конфигурация от ценности, извлечени от проучванията на мислители, философи и писатели от Просвещението до съвременността, която въвежда мисълта на хуманистите в настоящето, за да постави темата за ценностите в светлината на преживения тоталитарен опит. Това изброяване е по неизбежност схематично и непълно. И Бубер, и Тодоров си служат с хибридни жанрове, но Бубер вижда пред себе си задачата да изрази опит, който трудно се подава на концепти с ясни граници и книгата му *Аз и Ти* стилово може да се определи като лирическа проза, докато Цветан Тодоров, също чужд на обобщаващи философски постройки, извършва изследването на даден въпрос по такъв начин, че рационализирането му се съчетава с разказа. Макар и двамата да са съвременници на

тоталитаризма, опитът им е различен, но си приличат в едно – чувстват се отговорни да намерят път, различен от този на колективизма и индивидуализма, и смятат, че в мисленето за злото и доброто рецептата на готовия отговор не е достатъчна. Това е основанието ми да ги поставя в една обща рамка.

Прочитът на книгите на Цветан Тодоров ни среща с последователно отстоявана позиция, за чието изясняване той подхожда чрез разнообразие от теми и области на изследване. Всяка нова книга разглежда определен въпрос или проблематика в светлината на тази позиция като с това допринася за нейното ново концептуализиране. След *Nous et les autres* [*Ние и другите*] тя има наименование – критически хуманизъм, а след *Le Jardin imparfait* [*Несъвършената градина*] тази позиция бе изяснена и чрез различията ѝ спрямо другите три позиции, осмислени и анализирани в една концептуална цялост. Позициите на индивидуалистите, консерваторите и сциентистите са определени от него като такива, именно защото представят едностранчиво разбиране за човека. Даден в полето на идеите чрез посочените две книги, възгледът за човека на Цветан Тодоров е аргументиран и в полето на науките – на психологията (в книгата *La Vie commune* [*Живот с другите*] и на социологията (в *Les Morales de l'Histoire* [*Поуките на историята*]). Но и в другите книги антропологичната проблематика присъства и нещо повече, обяснява защо Цветан Тодоров е написал дадената книга. Тук изникват два въпроса. Защо антропологичната проблематика при него е своеобразен двойник на всяка друга конкретна тема? И защо със всяка книга тя получава нова конкретизация? Очевидно отговорът на тези въпроси е в пряка зависимост от характера на антропологичната проблематика при Тодоров. Бих я определила като двустранна – от една страна, човекът е социален, но влиза в два типа отношения: субект – субект и субект – обект. От друга страна, в морално отношение той не е определен (човекът е нито само добър, нито само лош). На пръв поглед тези две положения изглеждат банално познати и безпроблемни. Но достатъчно е да ги осмислим като принципи, върху които да се изграждат разсъжденията ни и също така да ги свържем в един цялостен възглед, за да застанат в центъра на вниманието ни: Човекът не е самодостатъчен, ако беше такъв моралната перспектива щеше да му е чужда; той се нуждае същностно от другия, защото само другият може да потвърди съществуването му. Щом е така, неговото щастие зависи от другия. То е крехко. Аз-ът може да срещне злото в лицето на другия и въпреки това да не заема позицията на абсолютното добро.

От това тезисно представяне на някои от импликациите на посочените твърдения могат да се направят два извода: въпросът за другия е в центъра на мисленето на Цветан Тодоров и че антропологичната проблематика трябва да бъде разглеждана без отъждествяване с въпросите на доброто или злото, но етическата оценка за конкретните действия на индивида е в правото си. Макар че позицията на Тодоров е откриваема и в ранните му книги, има един момент, когато тя е намерила подходящата тематика и получава първото си по-цялостно концептуализиране. Както Цветан Тодоров

посочва сам, два проекта са го занимавали паралелно – за значението и за другия. Нека това да бъде изходният пункт, като си запазвам правото да се върна после и към по-ранни текстове.

Защо Цветан Тодоров поставя въпроса за другия? Колонизацията и концлагерите са явления, които стават теми през два етапа на жизнения и творческия му път. Разликата между тях не е в някаква промяна на позицията му. При изследването на отношението към другия в рамката на европейската колонизация, започнала през XIV век, Цветан Тодоров не намира страна в сблъсъка, с която да се отъждествя като етическа позиция. Ще дам един по-цялостен цитат, за да може да се проследи аргументацията му:

> Представяйки и анализирайки историята на завладяването на Америка, аз стигнах до два привидно противоречиви извода. За да разкрия формите и видовете на общуването, първоначално избрах типологично гледище: индианците отдават предпочитание на връзката със света, европейците – на тази с хората; нито една от двете сама по себе си не превъзхожда другата и човек се нуждае от двете едновременно; ако се печели от едната, то неминуемо се губи от другата. В същото време успях да установя известно развитие в „технологията" на символиката; то може да се сведе в общи линии до появата на писмеността. А наличието на писменост стимулира импровизацията за сметка на ритуалността, подобно на това, което тя допринася за линейното осмисляне на времето или пък за възприемането на другия. А може би настъпва и еволюция от общуването със света към общуване между хората? /.../ Изходът от тази апория според мен не е в изоставянето на едно от двете твърдения, а по-скоро в отчитането на всяко събитие на множество определящи фактори, които обричат на неуспех всеки опит за систематизиране на историята. Така се обяснява нещо, което днес ние отлично разбираме, а именно, че техническият прогрес не води до превъзходство по отношение на моралните и социалните ценности (нито пък до малоценност). Обществата с писменост са понапреднали от обществата без писменост, но бихме се поколебали, ако трябва да избираме между жертвопринасящите общества и изтребващите общества. Неотдавнашният опит е обезсърчителен и в друго отношение: стремежът да се преодолее индивидуализмът на егалитарното общество и да се достигне до социалната организация на йерерхичните общества, се среща и в тоталитарните държави. ... Тези държави безусловно са съвременни, доколкото не могат да бъдат причислени нито към жертвопринасящите общества, нито към изтребващите, но те всъщност обединяват черти и от двете и заслужават една надстроена дума: това са **жертвоизтребващи** общества. Подобно на първите, те проповядват държавна религия; подобно на вторите, те мотивират поведението си с Карамазовия принцип „всичко е позволено". Както при жертвоприношението, те първо убиват у дома си; както при изтребванията, те крият и отричат съществуването на подобни кланета. Както при първите, жертвите се избират индивидуално; както при вторите те биват унищожавани без никаква обредност. Третото положение съществува, но то е по-лошо от предишните две; какво да се прави?
>
> (Тодоров 1992: 241–242)

Тодоров решава да се обърне от сферата на действията към сферата на мисълта и да изследва „въпроса за другия“ в това поле. Така се ражда книгата *Nous et les autres* [*Ние и другите*]. Тук, в полето на мисълта, той намира позиция, с чиито принципи и импликации от тях той вече може да се ангажира. Под формулировката „въпросът за другия“ стои проблемът за признаването на другия като субект. Цветан Тодоров го изследва в исторически контекст, но не само като историк, а и с оглед на осмислянето на проблемите на нашето съвремие. Подходът му е личностен. Той поставя проблема за отношението към другия чрез изследване на събития, взети откъм аспекта на конкретния човешки опит, доколкото са представени чрез текстовете на конкретни лица. Научни изследвания, дневници или художествена литература, всички свидетелства, които могат да послужат за изясняване на дадена позиция. Казано с езика на Бубер, към всеки е отправен един въпрос, който изисква отговор. Съдържанието на този въпрос е контекстно обусловено и следователно винаги различно, но съдържа в себе си общи параметри, така че то да може да се облече в понятия, да се доведе до експлицитно състояние. Не всеки, продължавам с езика на Бубер, поема необходимостта да отговори, но да живееш според Бубер означава да бъдеш този, към когото се обръщат. Следователно, необходимо условие е да се отвориш, да напуснеш илюзията на самодостатъчния *аз* и да признаеш съществуването на другия. Макар че сме в света на социалното от раждането си, през целия си живот, на всяка крачка и в различни сфери *аз*-ът е изправен пред този проблем. Но в далечната и близката история, както и в настоящето, е имало и има ситуации, в които доминиращата идеология слага особен отпечатък, проблематичността е така плътна, че изглежда нерешима. Цветан Тодоров изследва две такива ситуации на насилие и терор, на планомерно унищожаване, каквито са колонизацията и по-конкретно „откриването“ на Америка и тоталитарните – нацистки и комунистически – лагери през XX век.

Темата за лагерите отново ни връща към сферата на действията, но подходът на Тодоров към нея е откъм мисленето с ценности, което той е обосновал, изследвайки автори като Русо, Констан и Монтескьо. Взаимно свързаните принципи на автономния *аз*, целепоставеното *ти* и принципът за неразделяне на човешкия род на една добра и една лоша част, с други думи отхвърлянето на проекцията между аз-другия върху опозицията добро-зло, позволяват на Цветан Тодоров да открие потвърждение на тези принципи там, където на пръв поглед това изглежда невъзможно и да обоснове не само възможността но и реализацията на така наречените от него ежедневни ценности.

Защото в тези събития е имало хора, които, преминали през крайното зло, не са се поддали на изкушението да мислят в черно-бяло, които не се виждат като единствените притежатели или носители на доброто, доказали по този начин, че злото, колкото и да е непомерно, не е абсолютно. Наличието на позиция, която надмогва манихейското мислене, отваря перспектива на разсъждение и спрямо злото и доброто в обичайното ежедневие. Екстремните обстоятелства на живота в един концлагер дават предостатъчно материал и доказателства за това как човекът може да превърне другия, своя себеподобен

в предмет, да го лиши от статута му на личност. Като че ли изводът се налага от само себе си – щом човекът е способен да извърши всичко това, логиката на неговото най-същностно поведение е „всичко е позволено". Концлагерите разкриха истината за човека, след което е наивно да се говори за всевалидни ценности. Подобно на логиката на конквистадорите, отново се срещаме с мислене, което от периода на модернизма е познато като нихилизъм. Цветан Тодоров не приема горната констатация като единствено валидната от опита в концлагерите. Той описва човешкото поведение с разработените от самия него категории на критическия хуманизъм и от изследванията му върху тази тема читателят е подтикнат да направи една друга констатация: макар третирани по този начин, хората са успявали дори и само с един жест, дори и само за един миг да запазят своето достойнство, да споделят или да помогнат на конкретен близък или непознат, но редом стоящ, да упражняват въпреки обстоятелствата духовна дейност. Новият подход, създаден от Цветан Тодоров, е да се проблематизира спонтанното или идеологически подплатено отъждествяване на двойката аз – другия с опозицията добро – зло. Така въпросът за другия се конкретизира в изследване на формите на отхвърляне на другия, на непризнаване статут на субект за него.

Ако се обърнем към контекста на създаването на тези изследвания в хода на творческата биография на Цветан Тодоров, виждаме, че независимо от твърде отдалечените една от друга области на изследване (например, теории за значението – от Античността до XX век, европейската колонизация през XIV век на Американския континент, живота в концлагерите или живота като тема на холандските художници) въпросът на автора – коя е моята позиция, кое и в каква степен мога да приема и какви са основанията ми за това, е въпрос както за същността на неговия метод, така и за разбирането му за човека. Методологическият въпрос за него е и антропологически.

Не само изследвайки мисленето на другите, и по-точно, изяснявайки какъв възглед за човека определя тяхното мислене и тяхното отношение към другия, но и сам, като автор, като търсещ истината със средствата на рационалния дебат, той, върху своя опит, установява възможността за една позиция, досега неполучила възможност да се изрази чрез понятия. Защото изследвайки и идентифицирайки мисленето, което той нарича манихейско, Цветан Тодоров показва, че то не е вездесъщо, че има лица, които му се противопоставят – с текст или с действие и жест, съзнателно или спонтанно. С книгите си Тодоров способства тези лица да получат ново съществуване – вече като негови персонажи и техният опит да стане достояние на читателите като възможност за отваряне перспективата на универсалното. Разказвайки съдбата на маянка, разкъсана от кучета, на която е и посветена книгата *La Conquête de l'Amérique* [*Завладяването на Америка*], Цветан Тодоров споделя:

> Пиша тази книга, за да не се забравят тези и хиляди подобни случки. Вярвам в необходимостта „да се търси истината" и в задължението тя да се разпространява /.../ хората да не забравят какво може да се случи, ако човек не успее да открие другия.
>
> (Тодоров 1992: 235)

В своя опит на мислещ и търсещ истината автор, той установява възможността за една позиция, с която може да се ангажира, отхвърляйки другите след като е изследвал логиката им и е показал тяхната едностранчивост. Откриването на тази позиция минава през фаза на посочване, че тя е възможна през фаза на осмислянето на решението на този въпрос от други автори или анонимни участници в събитията, всеки съобразно контекста на своя живот, и успоредно с това чрез създаване на понятия в полето на познанието на човека. Така чрез преодоляването на изведени от Тодоров антиномии, понятията включват в себе си етическия аспект. Именно тази позиция позволява да се прокарат паралели между неговите книги. Няма нищо изненадващо за автор като него да е последователен, но тук целостта е съзнателна, търси се изчерпване на проблематиката, защото самата тя се дължи на позицията или, ако предпочитате, на метода да се мисли чрез ценности, който той създава.

Ясно е, че тази позиция е отговор на методологическата ситуация в хуманитаристиката и в литературната теория през втората половина на XX век. Той участва в дискусията, но предпочита диалога и тук също създава свой подход, на което за съжаление сега нямам възможност да се спра. Но в процеса на изясняване на своята позицията от особено важност е разглеждането на значението и поставянето на проблема за другия в посочения погоре смисъл.

Като съвременни хуманисти Бубер и Тодоров основават изследванията си върху антропологична постановка, обвързваща въпроса за човека с идеята за конститутивната, за същностната необходимост на *аз*-а от другия. И за двамата тази връзка не е еднозначна и безпроблемна. Според типологията на Мартин Бубер има два типа отношения към отсрещното: като към субект (Аз-Ти) и като към обект (Аз-То). Превръщането на междусубектното отношение в отношение между субект и обект и наново възстановяването на междусубектното отношение характеризира според него човешката ситуация. Но в коментариите и интерпретациите върху постановката на Бубер, както и в инспирирани от нея възгледи[1] тази типология приема формата на опозиция. Светът на (Аз-Ти) и светът на (Аз-То) се противопоставят ценностно, като по този начин антропологичната перспектива бива подменена с етическа. Философията на диалога, която създава Мартин Бубер, е първо антропология, а след това етика. Но Бубер не успява или по-скоро не иска да разграничи по един кохерентен и системен начин тези два аспекта. Смятам, че именно осмислянето на идеите и подхода на Цветан Тодоров помага да се избегне тази подмяна, да се държат обособено и двете перспективи като необходими за изясняване ситуацията на човека.

Цветан Тодоров не си служи с инструмента на типологията, когато обосновава своя възглед, а с подход, който държи в хоризонта на вниманието три взаимоконтолиращи се принципа. Абсолютизирането на всеки от тях

[1] Например, *Да бъдеш или да имаш* на Ерих Фром.

ще доведе до изкривяване на това, което той нарича критически хуманизъм. Тези три принципа са: автономният *аз*, *ти* като цел, а не като средство и *те* (чрез това местоимение Тодоров означава принадлежността ни към човешкия род, както и ценности от духовен порядък). Изразено с езика на Тодоров, тези три принципа са нередуцируеми един към друг, хуманистичния проект ги изисква и трите едновременно. И тъй като първата защита на тези принципи Тодоров открива в автори като Русо, Монтескьо, Констан, неговият проект се явява отговор на тенденцията в хуманитаристиката от последните няколко десетилетия да се вижда „проекта на Просвещението" като причина за негативните явления на модерното време, включително колонизацията и тоталитарните режими.

Подмяната на антропологическия план с моралния, на проблема за човека с оценката му като в самата си същност лош или, напротив, добър, се извършва в рамката на мислене, което се основава на дълга дуалистична традиция, за която Цветан Тодоров използва термина манихейство. Той го анализира едновременно в плана на история на идеите (например в *Les Aventuriers de l'absolu* [*Авантюристи на абсолюта*]) и в плана на размисъл върху етическите избори на човека от XX век – Тодоров се позовава и на една съвременна употреба на този термин, чрез която се означават разнородните форми на монополизиране на доброто, на говорене от позицията на единствен притежател на доброто. В този смисъл терминът е употребяван от Примо Леви, един от особено близките на Тодоров автори.

Като маркирам възможността за една по-адекватна интерпретация на Бубер, тръгвайки именно откъм постигнатото от Тодоров, веднага бих искала да кажа, че не това е задачата ми.

Тодоров не пише специално върху Бубер, както, например, Левинас. Когато разглежда европейската хуманистична мисъл, той се основава предимно на френския контекст, което не означава, че Бубер липсва в неговия концептуален хоризонт.

На пръв поглед изненадващо особено за тези, които виждат в интелектуалния път на Тодоров преди всичко границата между „структуралистичен" и „следструктуралистичен" период, позоваване върху Мартин Бубер срещаме още в ранната му книга *Introduction à la littérature fantastique* [*Увод във фантастичната литература*]. Това позоваване е симптоматично за присъствието на антропологична перспектива в посоченото изследване. Проследяването на обръщането на Тодоров към Бубер, така както е засвидетелствано в цитиране (явно или скрито), на което ще се спра подробно в друга публикация, е достатъчно, за да се постави въпросът дали е правомерно структуралистичният му период да се разглежда единствено като „изковаване на изследователски инструмент", тоест, само като подготовка и не отпадат ли от вниманието ни ранни негови изследвания, чиято постановка може да бъде изяснена от наличието на определен възглед за човека.

Ще използвам термина „добре темпериран хуманизъм" за название на метода на Тодоров, така както експлицитно го представя в предговора и в заключителната глава на *Nous et les autres* [*Ние и другите*], и както читате-

лите му го познават, осъществен трайно в книгите от 80-те години насам. Фокусирането, което правя тук, върху тази книга като своеобразно начало, съвсем не означава, че изследователският път на Цветан Тодоров се дели рязко на два периода. Напротив, именно в книгите, посветени на значението *Théories du symbole* [*Теории на символа*], *Symbolisme et Interprétation* [*Символизъм и интерпретация*], публикувани през втората половина на 70-те, той формулира необходимостта от решение на методологическата ситуация, осмислена от него като алтернатива между нормативността, наложена отвън, и доктрината на романтиците за самодостатъчността на изкуството. Нещо повече, към посочените книги според мен трябва да се прибавят монографията *Introduction à la littérature fantastique* [*Увод във фантастичната литература*] и студията, посветена на *Записки от подземието* на Ф. М. Достоевски, включена в сборника *Poétique de la prose*, [*Поетика на прозата*], публикувани в началото на 70-те години. И в двете се наблюдава изграждане на даден концепт като необходимо преодоляване на антиномия, например, концептът за литературата като едновременно дистанциран и от алегорията, и от поезията (в теорията на романтиците).

Историческата смяна на две епохи или това, което се разбира като съществена разлика в мисловните нагласи на древни и модерни, е осмислена от Цветан Тодоров като сблъсък на ценности и като въпрос къде е той спрямо тази ситуация. Смятам, че със създаването на тази проблемна ситуация, със заставането пред нея, започва този път, който има като своеобразни синтези книги като *Critique de la critique* [*Критика на критиката*], *Les Morales de l'Histoire* [*Поуките на историята*], *La Vie commune* [*Живот с другите*], *Le Jardin imparfait* [*Несъвършената градина*], *Mémoire du mal, tentation du bien* [*Памет за злото, изкушение на доброто*], *Les Aventuriers de l'absolu* [*Авантюристи на абсолюта*]. Не е необходимо да уточнявам, че извеждането на тези заглавия на преден план няма оценъчен характер. Напротив, всяка една от неспоменатите в това изреждане книги на Цветан Тодоров през последните три десетилетия е израз на неговото мислене чрез ценности, което той лапидарно формулира като „не само какво се казва, но и дали казаното е справедливо". Чрез тази нова оптика той проучва различни теми, различни социо-културни и художествени явления. Автор с изострена методическа саморефлексия, Тодоров не пропуска да обсъди обстойно и жанра на своите книги, но не с оглед на някаква готова типология, нито и да приеме за убедителна позицията, според която всяка творба е уникална и различна, тоест, схващането, че категории, подобни на „жанра", са излишни. Методологическите саморефлексии на Цветан Тодоров безспорно помагат да се задълбочи и систематизира познанието за неговите възгледи и в тази връзка не може да не се спомене, разбира се, *Devoirs et Délices, une vie de passeur* [*Дълг и наслада. Един живот на посредник – разговори с Катрин Портвен*]. Но би било несправедливо спрямо сложността на неговата мисъл, ако не проследим отношението между имплицитно и експлицитно в нея, процесът или точките, в които имплицитното получава своя експликация, моментът, в който определени търсения получават ясна

формулировка, която да даде тласък напред. Не са редки случаите, когато от позицията на вече намерено решение се коментира критично направеното преди. В този смисъл той е автор, който превръща самопознанието в споделимо познание. От друга страна, „поведението" на имплицитното в неговите изследвания проявява упоритост и тема или проблем, който в една книга не стои във фокуса на вниманието, но се подразбира в качеството му на компонент на постановката, след време става централна тема на друга книга. Тук целият този процес не е възможно да бъде проследен, но може да се има предвид като подход към интерпретацията на възгледите на Цветан Тодоров. Тази донякъде абстрактно формулирана постановка за подход към автор като Тодоров може да получи според мен подкрепа в това, че дългата поредица от негови книги е резултат от една кохерентна система от принципи и изборът на нова тема не е случаен, а необходим. Но само едно цялостно изследване върху Цветан Тодоров може да потвърди горното. Такова изследване, между другото, е и единствено адекватното; впрочем, така както самият той подхожда към своите автори, проучвайки както основния корпус, така и свидетелства от различен характер – писма, чернови и други документи. Осъществяването на принципа да не се правят заключения върху изказвания, отделени от контекста на цялото, което представлява живот и мисъл на една личност, характеризира не само неговата работа, но и придържането му към конкретността и в този смисъл, ако мога така да се изразя, към ежедневността. Не случайно за двама от авторите, с които диалогът му е особено скъп, той пише и цялостни изследвания – Русо[2] и Констан[3].

Но да се върнем към *Nous et les autres* [*Ние и другите*] и понятието „добре темперирaн хуманизъм". За да направи експлицитна своята позиция, предполагаща *едновременно* представяне на възгледите на авторите, за които пише, и заемане на ценностно отношение спрямо тях, в предговора и в заключителната глава, Тодоров определя своето изследване като диалог:

> Що се отнася до другите аспекти на тази работа, аз мисля, че думата, която най-добре характеризира моя проект (ако не неговото изпълнение), е „диалог". Това означава преди всичко, че се интересувам не единствено за значението на текстовете на моите автори (моят анализ не е един „метаезик", радикално различен от един „обект-език", единият говорещ за текста, другият за света), но също и за тяхната истина; не ми е достатъчно да съм познал техните аргументи (това е първата – задължителната стъпка – на работата, аз искам да разбера дали бих могъл да ги приема: аз говоря също за света.
>
> (Todorov 1989:16)

Цветан Тодоров си служи с разграничението между текстове, говорещи за други текстове, и текстове, говорещи за света. Неговият възглед за критическите текстове е, че те трябва да бъдат от втория тип, затова и не про-

[2] Frêle Bonheur. Essai sur Rousseau, Hachette, 1985.
[3] Benjamin Constant, la passion démocratique, Hachette, 1997.

карва непреодолима граница между литература и критика – наистина различни, но и двете говорят за света[4].

Мисля, че е необходимо да се изясни фразата: „аз искам да разбера дали бих могъл да ги приема". Анализите и „четенето" на другите автори, осъществено от Цветан Тодоров конкретно в тази книга, но същото се наблюдава и в другите му изследвания, не е обективистично, защото не възприема отсрещния като монолитна единица. Напротив, за да проясни сложността на мисълта на автора, когото разглежда, Тодоров търси да види с кои негови съждения и постановки той принадлежи на всяка от двете мощни духовни линии: на холизма или на финалиската интерпретация, от една страна, и с кои свои твърдения дава дан на индивидуализма като формиращ мисленето в модерността, от друга. Този метод получава подкрепа от на пръв поглед очевидната констатация, направена и в тази книга, че всеки е от една страна индивид, а от друга, принадлежи на група или по-точно на множество групи. Ясно е, че в дадено научно изследване ще се избере една от перспективите, като другата ще се има предвид, ще стои имплицитно. Но методът на Цветан Тодоров се характеризира първо с осмислянето на тези две перспективи като антиномии и второ – като търсене да покаже чрез мисълта на автора, за който пише, че тези две формиращи нагласи не изчерпват концептуалното поле – мислители като Гьоте[5] и Констан[6] са определени от Тодоров като диалогични личности именно с това, че въвеждат една трета перспектива, различна от другите две. Тръгвайки оттук, разбираме точно какво значение той влага в понятието диалог. Казано с неговите думи, тази трета перспектива по отношение на проблематиката в *Nous et les autres* [*Ние и другите*] е: „да дадем нов смисъл на стремежа към универсалност" (Todorov 1989: 513). Това означава да се мисли за човека не като изцяло детерминиран и не като самодостатъчен, а като незавършен и в този смисъл – нуждаещ се от другия. Тази интерсубектна антропология означава, че всички принадлежим на един род, тоест третирането на другия като предмет или като средство би нарушил този принцип. Релативизмът на свой ред също унищожава този принцип, защото, признавайки за легитимни само контекстно обусловените ценности е унищожена възможността за транскултурни ценности. Следователно, това, че Тодоров определя книгата си като диалог, съответства на това, че открива принципите на диалога в мисълта на някои от изследваните автори. Самият той се включва като събеседник, когато „не се е осъществил в историята диалог". В този смисъл разликата между история и размисъл за историята е, че се търси не обяснение, а разбиране – не само за значението на текста, но и за неговите „политически, етически и философски импликации", което е равносилно на – „дали бих могъл да се ангажирам с тях".

---

[4] Виж по този въпрос: Critique de la critique, Seuil, 1984 , La littérature en péril, Flammarion, 2007

[5] Goethe, Écrits sur l'art, Flammarion, 1983

[6] Benjamin Constant, la passion démocratique, Hachette, 1997

Диалогът е интерсубектно отношение, което, отнесено към едно научно изследване означава, че той не е възможен без заемане на позиция, без изказване на ценностни съждения, когато обектът на изследването по своята същност е аналогичен на субекта на познанието. На изясняването на специфичното за хуманитарните науки отношение между субект и обект на познанието в сравнение с природните науки Цветан Тодоров се спира многократно. За него този въпрос е централен, тъй като в дебата по него се сблъскват различни възгледи за човека. В тази връзка ми се струва необходимо да посоча една от неговите формулировки: субект и обект са в една общност – като пример за съответствие на постановката за методологията на хуманитарните науки и разбирането за човека като същностно социален, а не търсене на спецификата на тези изследвания в характера на истината, която постигат, или в прилагането на особени методи. Разбирането предполага общ хоризонт, но, когато разглежда възгледите на Бахтин-Волошинов по този въпрос, Тодоров прави важното разграничение, което го и отличава от тях: не е приемливо да има хоризонт на обща оценка. Казано с други думи, универсалният хоризонт, благодарение на който е възможен диалогът, не трябва да се отъждествява с конкретно съдържание; от друга страна, от универсалността на структуралния метод, например в изследванията на Леви-Строс, не следва автоматично, че неговата позиция е универсалистка. При изясняването на релативизма на Леви-Строс в *Nous et les autres* [*Ние и другите*] или в критиката на новите историци в *Les Morales de l'Histoire* [*Поуките на историята*], както и в други текстове, Тодоров предлага алтернатива. Той не приема нито свръхоценностяването, нито изолирането, недопускането на ценностни съждения, защото са щели „да замърсят" нужната за едно научно изследване обективност. Третият път, който той предлага, (термините са съответно: диалогично литературознание и морални науки) е свързан с едно ново разбиране за хуманитарните и социалните науки, проект, който заслужава обстойно разглеждане. Тук го споменавам, защото, според мен, той в голяма степен е подготвил проекта за критическия хуманизъм.

Втората характеристика на диалога е, че неговата цел не може да бъде предпоставяна и в този смисъл „готова" истина, а може да бъде единствено търсенето на истината. Цветан Тодоров нееднократно настоява на тази постановка в различни свои книги, като в *Nous et les autres* [*Ние и другите*] определя диалога като търсене на истината „заедно и срещу моите автори." Самата тема на *La Conquête de l'Amérique* [*Завладяването на Америка*] и на *Nous et les autres* [*Ние и другите*] е за диалога, но възпрепятстван, защото ако субектите на този диалог – ние и другите, се мислят като – ние сме добрите и съответно другите са лошите и обратно, този диалог е неосъществим. Отъждествяването на отношението аз – другия с ценностната опозиция добро – зло спира диалога. Но именно в *Nous et les autres* [*Ние и другите*] Тодоров аргументира възможността за съществуване на универсалните ценности, а такава ценност може да бъде самото „отваряне към другите". „Ние" не е от граматиката на хуманистите. Техният възглед за човека е, че

той нито е само добър, нито е само лош. Тази постановка не означава избягване на оценка спрямо конкретна ситуация, а корекция на подмяната на етическата оценка, имаща задължително универсално измерение, с такава, която е следствие само на „чисто релативно разграничение". Другият е лош само защото е друг, различен. Това е поредното спонтанно и готово решение, възпрепятстващо диалога. Аз-ът (Ние) трябва да коригира своя егоцентризъм (етноцентризъм); другият трябва да бъде открит и признат като самостоен, а не да бъде употребен за някаква цел, както е при асимилацията или при екзотизма, да е тотално обясним, както е при сциентизма. От друга страна, приемането, че съществуват само контекстно валидни ценности, не позволява употребата на ценностни съждения спрямо другия. *Те* са отхвърлени в момента, в който дадена група, едно *ние*, реши, че е носител на истинските ценности (различните форми на месианството), както и когато либералната толерантност се абсолютизира (заплахите на демокрацията). Самото изясняване на принципите, застъпвани от адептите на етноцентризма, национализма, на расализма и екзотизма се осъществява от Тодоров чрез изясняване на тяхната несъвместимост с принципите на диалога, които са и принципи на критическия хуманизъм. Например, дефиницията на Цветан Тодоров за етноцентризма гласи: „Неоправдано налагане на специфични ценности на едно общество, на своето общество, като универсални ценности." Тук ключовата дума е „налагане", защото, както той посочва, разликата между етноцентриста и универсалиста е в отказа на първия от рационален дебат, от критическа саморефлексия:

> Универсалистът в своето домогване към универсалното тръгва разбира се от частното, което след това се генерализира; и това частно трябва разбира се да му е познато, т.е., на практика, то принадлежи на неговата собствена култура.
>
> Единствената разлика, но тя е важна – е че етноцентристът поема пътя на най-малкото съпротивление и постъпва некритично: той вярва, че неговите ценности са ценностите и това го задоволява; той не се опитва никога истински да го докаже.
>
> Неетноцентристът – универсалист (поне би трябвало да можем да си го представим) ще се опитва да обоснове предпочитанието, което изпитва към определени ценности пред други; той ще е особено бдителен спрямо тези аспекти на своята традиция, които му се струват универсални, тези, които се намират в неговата собствена традиция; и той ще е готов да изостави това, което му е познато и да приеме решение, което е наблюдавал в други страни или решения, които той е извел чрез дедукция.
>
> (Todorov 1989: 22)

На епистемологично ниво диалогът отхвърля както само дедукцията, така и само индукцията, но ако и двата принципа са валидни, как да се реши алтернативата между тях, когато в конкретни мисловни нагласи, зад които стоят определени възгледи за човека, всеки един от тях е приет за единствено решаващ. Алтернативата е преодоляна в хода на мисълта на Русо (в анализа на Цветан Тодоров) относно взаимната необходимост на

етнологията и философията – не са достатъчни само средствата на науката, емпирически наблюдения, нито само обобщения, които представляват само проекция на представите на аз-а върху другия. Друг пример, изясняващ защо етноцентризмът е деформация на универсализма е примерът с „диалога" между френския и латинския език в хоризонта на способността на човека да усвоява езици и да общува посредством тях.

И Бубер, и Тодоров разграничават диалога от разговора, всеки с различни аргументи, но именно в перспективата на универсалното. Не е достатъчна само размяна на реплики без мисълта или търсенето на истината да се предвижи една стъпка напред, не е достатъчно, както Ренан, да стои дистанцирано и да не взима отношение спрямо казаното от неговите персонажи. Точно проблематиката на другия е полето, в което Тодоров създава една имплицитна поетика на интерференцията, като показва съприсъствието на различни гласове в текста. В това отношение *La Conquête de l'Amérique* [*Завладяването на Америка*] е книга, която заслужава специално внимание.

Цветан Тодоров поставя въпроса: какво означава това, че принадлежим на група? Освен индивиди, тоест същества, принадлежащи на общ род, ние принадлежим на групи, различни според възраст, професия и т.н., но и по това дали групата е обозрима, дали позволява непосредствена междуличностна връзка. Това е същностната разлика между семейство и нация и мисленето за нацията по аналогия със семейството е неправомерна. В други изследвания на Тодоров семейството или групата, в която всички се познаваме, т.е., където е възможна връзката Аз-Ти в смисъла на Мартин Бубер, ще е парадигмалният пример, от който той тръгва за да изясни същностно социалната природа на човека, (имам предвид *La Vie commune* [Живот с другите]), а в анализа на съвременното общество той разглежда негативната тенденция на приемането на груповата идентичност като надделяваща и изместваща индивидуалната идентичност, например в *L'Homme dépaysé* [*На чужда земя*]. В *Nous et les autres* [*Ние и другите*] проблематиката, свързана с нивелирането на личността до безлично винтче в задействан механизъм е засегната в изследването на сциентиските утопични проекти. Като практика, с която лично се е сблъскал, тя е в центъра на вниманието на М. Бубер в „Социално и интерсубектно". Но това, което занимава Тодоров в *Nous et les autres* [*Ние и другите*], са концепции за колективна идентичност като нация или раса, които се оказват в основата на явления като национализъм, расизъм и сциентизъм.

Цветан Тодоров формулира антиномията на двете концепции за нацията като раса и като договор. От едната страна е расата в плана на биологизъм и детерминация, от другата – в плана на конвенция, която можеш да отхвърлиш ако решиш. Отново двете перспективи – на готово и предпоставено значение (ако между физическо и морално има причинна връзка, мисленето е кръгово и интерпретацията не води до ново значение) и на буквалното значение, което не се нуждае от интерпретация с помощта на контекста на традицията. Но антиномията има решение и то е – да я мислим като култура, с което на свой ред е разработено от Тодоров понятието за култура. Според

него културата не може да бъде разбрана нито само като детерминация, нито само като конвенция, но отделната култура е път към универсалните ценности. Или, както той казва, позовавайки се на Гьоте:

> Няма път към универсалното, който да не минава през отделното и само този, който владее една култура, има шансовете да бъде разбран от целия свят.
>
> (Todorov 1989: 509)

Ако нацията се осмисля като култура, това я прави много по-близка до конкретния човек или до общности, които не са абстракции, защото „културата не е по необходимост национална". В антиномията на холизъм и релативизъм, разгледана в *Nous et les autres* [*Ние и другите*] отново се очертава антиномията между традиционни и модерни общества от *La Conquête de l'Amérique* [*Завладяването на Америка*], но тук в друг аспект, не в рамката на един исторически сблъсък, а като съсъществуване на различни ценностни системи, в което Тодоров вижда една по-сложна картина на потискане или изтласкване на ценности, които обаче не могат да бъдат елиминирани. Тук Тодоров влиза в дебата за наследството на Просвещението с оспорването на съвременната релативиска позиция, обвиняваща универсалиската идеология за най-страшните събития от близката история на Европа. Оспорването се извършва чрез работа по разграничаване на понятията. Има разлика между релативизма (всички ценности са обусловени от своя контекст), и нихилизма (всичко е позволено) или цинизма (няма ценности). Има разлика между твърдението „универсализмът по *необходимост* е етноцентризъм" и „при етноцентризма субектът идентифицира своите ценности с Ценностите, проектира характеристиките на своята група в инструмент за универсалното".

Алтернативата универсално – релативно е непродуктивна, когато се редуцират значенията на понятията, които я съставят, защото това стесняване е в резултат от заемане на една от позициите. Именно то препятства приемането на общи за всички хора етически ценности, които да не отхвърлят културното различие. В тази ситуация релативистът не може да приеме позицията на универсалиста и обратно. Всеки от тях има илюзията, че говори от името на доброто. Изходът е в изясняването на проекта на Просвещението и разграничаването му от негови преиначавания и изкривявания, които се представят вместо него, от една страна, а от друга – да се развива мислене, имащо за хоризонт (в смисъл на регулативен принцип) универсалността без да я отъждествява с дадено конкретно съдържание. Универсалните черти, собствено човешкото, не са емпирични характеристики и критическият хуманизъм на Цветан Тодоров се разграничава от утопиите за създаване на нов човек или на световна държава. В този смисъл „темперирам" означава именно видян през конкретния човек, през един сложен възглед за човешкия живот, който изключва манихейското мислене не само по отношение на другите, но преди всичко в обръщането към самите себе си. „Темперирам" означава също да не абсолютизираме абстракции. Така разбирам и едно от

заключителните изречения на книгата *Nous et les autres* [*Ние и другите*]: всеки в себе си да помогне „доброто да надмогне злото". Тези на пръв поглед добре познати думи означават, че доброто и злото са вътре във всеки, че не се мислят като симетрични, с изравнени сили, но и че постигнатият превес на доброто е винаги заплашен. Мисля, че книгите на Цветан Тодоров са написани, за да ни приканят индивидуално, вътрешно, да приемем принципите на критическия хуманизъм за свои.

Оттук нататък, след *Frêle Bonheur. Essai sur Rousseau* [*Крехко щастие. Есе върху Русо*], *Nous et les autres* [*Ние и другите*] и *Les Morales de l'Histoire* [*Поуките на историята*] Тодоров започва обосноваването на принципите на критическия хуманизъм, следвайки вече създадения в тази книги метод на разграничаване от системи на мислене, представляващи хипертрофирали една или друга характеристика на човека. Разгръщането на този проект става възможно след идентифицирането, назоваването и дефинирането като кохерентни мисловни системи на другите духовни фамилии. По отношение на разширяването на аспектите, на извличането и очертаването на тематиката при работата върху мисълта на хуманистите направеното в *Le Jardin imparfait* [*Несъвършената градина*], а преди това в *Benjamin Constant, la passion démocratique* [*Бенжамен Констан – демократическата страст*] е твърде много, но задачата вече е получила своята експлицитна формулировка в заключителната глава на *Nous et les autres* [*Ние и другите*] и методът е бил приложен вече. Методологически е важно разграничаването на две равнища на анализ – между конкретно съдържание, фиксирана характеристика (положителна или негативна) и способността човекът да се усъвършенства, а това означава да не е изцяло детерминиран, или с други думи, да се признае за негова същност свободата. Урокът, който Тодоров извежда от диалога си с Русо и Монтескьо, се състои в утвърждаването на необходимостта на три аспекта на човешкото същество, на три нива на организиране на неговия живот, като единият от тях е на морала: Личният, общественият и културен живот и моралният – нито подценени, нито заместени един с друг. Човешкото същество е множествено и който го свежда до нещо едно, го осакатява.

Другият присъства в *аз*-а, тъй като в антропологичен план човекът е социално същество. От тази постановка на Тодоров следва, че *аз*-ът, първо, не е хомогенна единица[7] и второ – не е напълно отделен от всичко, което го заобикаля. Но самият субект може да се възприема като сам, като недължащ нищо на другите, като уникален – изолиран остров с ясно очертани граници. Аз съм тук, другият е там, казано с пространствени термини. Дискурсивният анализ (приносът на Цветан Тодоров в тази област тук за съжаление не може да бъде разгледан) разработи понятието гледна точка, за да въведе категорията субект в анализа на текста. Тодоров притегля тези подходи към постановката на въпроса за другия, както и при изясняването на релативизма

[7] Морфологията на нехомогенния вътрешен аз е разработена в „Структура на личността", глава от книгата „Живот с другите".

като диагноза на ситуация, при която всяка гледна точка е достатъчна, за да се говори легитимно за истината. Какво следва от редуцирането на субекта до една гледна точка? Приемлива ли е тази редукция? Отговорът на Тодоров е отрицателен. Тук, както и при други подобни случаи, например, структурата на дискурса със свободните позиции на първо и второ лице, които могат да бъдат последователно заемани от говорещите, неговият подход се опира на дискурсивния анализ, но отива отвъд него.

Субектът е множествен, както вътрешно, така и външно. Индивидът не е затворена монада; представата, че не се нуждае от другите, че може да получи усещането, че съществува, без да търси погледа на другия, е илюзорна. Той е в мрежа от връзки и признаването, което може да получи само от другия, е също така многостранно. То е обичайно като въздуха и в същото време е необходимо като него във всеки миг. То, както всичко в човешкия свят, е нетрайно и непълно. Макар и несигурно или крехко, признаването, което получаваме от другия, е това, което придава смисъл на живота ни. Ето защо антропологията на Цветан Тодоров е интерсубектна – непостоянни и незавършени, всеки от нас е в мрежа от отношения. Акцентът е поставен върху множествеността, докато при М. Бубер – върху неминуемия преход на отношението Аз-Ти в отношението Аз-То в момента, в който имплицитното значение бъде изразено с понятие. И при двамата мислители признаването на човешкото съществуване се разбира като среща на конкретни и самостойни индивиди лице в лице, но при М. Бубер присъствието на трети не е същностно необходимо. Напротив, именно концептуализацията, която неминуемо ще идва от третия, превръща Аз-Ти отношението, или същностния диалог, в Аз-То отношение. При Цветан Тодоров третият е същностно необходим. Появата на посредник между двамата, на езика, не е причина за разпадане на диалога. Вместо да обособява същностния диалог от останалото като нещо качествено различно, придавайки му особен статут в човешкото съществуване, както е при Бубер, Тодоров запазва перспективата за възможен такъв диалог, но съсредоточава изследването си, върху това, което може да се изследва – кои са предпоставките, за да се осъществи диалог и как потребността от другия не винаги води до диалог. Индивидът търси да срещне погледа на другия, за да получи признаване, че съществува, но той ще се опитва да привлича този поглед дори и с цената на това да привлече един презрителен или един осъдителен поглед. От своя страна той ще е способен да отхвърля търсещия поглед на другия, ще е способен да му отказва признаване като субект именно защото в някой друг, трети, ще търси да получи нужното му признаване. В постановката на Цветан Тодоров има две нива, които трябва да се разграничават. Те са социалната същност на човека, която в разсъжденията му не остава абстрактно формулирана, а посредством описание на Русо в „Какъв е произходът на неравенството“ е представена пластично – чрез усещане, близко и добре познато на всеки до такава степен, че рядко се експлицира и нивото на последиците от това, че можем да получим чувството, че съществуваме единствено чрез другия. Желанието да бъдем гледани, но и да търсим погледа на другия – да бъдем обект на

оценка, но и да бъдем субект в тази връзка, която ни прави хора, са две различни нива – първото не изчерпва социалното, напротив, явява се следствие от второто. Постановката на Русо (но в прочита на Тодоров!) е, че понятията самолюбие и любов към себе си (в смисъл на инстинкт за оцеляване) не изчерпват характеристиката на човека.

> Това трето чувство, разположено между другите две, е „идеята да бъдеш зачитан". От момента, в който заживеят в общество (но това по отношение на историческото време означава „винаги"), хората изпитват нужда да привличат към себе си погледа на другите. Очите са специфично човешки орган (тук смисълът на фразата е да се разграничи биологичния аспект от социалния – бел. на Р.К.): „Всеки започва да гледа другите и иска сам да бъде гледан"[8]. Следователно другият вече заема не позиция, сравнима с моята, а свързана с нея и допълваща я; той е необходим за моята собствена пълнота. Последиците от тази необходимост приличат на тези от суетата: човек иска да бъде гледан, търси общественото уважение, опитва се да заинтересува другите от съдбата си; разликата е в това, че тук става дума за необходимост, основополагаща за човешкия род, такъв, какъвто можем да го опознаем, а не за порок. Новото у Русо не се състои в твърдението, че хората могат да бъдат ръководени от желание за слава и престиж – това го знаят всички моралисти, – а в превръщането на въпросното желание в праг, само отвъд който може да се говори за човечество.
>
> (Тодоров 1998: 23–24)

Перспективата на универсалното, т.е. да се говори за принцип, който да има конституираща роля за идентичността на човека, въведена в анализа на Тодоров, позволява да се идентифицират асоциалните и биологическите

---

[8] За да покажа извършения от Цветан Тодоров концептуален анализ върху мисълта на Русо, ще дам един по-пълен контекст на цитираната фраза.

> „...постоянното съседство не може да не породи в края на краищата някаква връзка между различните семейства. Младежи от двата пола живеят в съседни колиби; мимолетната връзка, която природата изисква, скоро довежда до друга, не по-малко приятна и по-трайна, плод на взаимното общуване.
>
> Свикват да разглеждат различни предмети и да ги сравняват; неусетно възникват понятията за заслуга и за красота, които пораждат чувството за предпочитание. Колкото повече се виждат, толкова повече не могат да не се виждат. В душите се промъква едно мило и нежно чувство, което и най-малката съпротива превръща в неудържима ярост. Идеи и чувства възникват едни след други, умът и сърцето се развиват, човешкият род продължава да се опитомява; контактите се разширяват, връзките стават по-тесни. /.../
>
> Хората свикват да се събират пред колибите или под някое голямо дърво; песента и танцът, истински рожби на любовта и на свободното време, се превръщат в забава или по-скоро в занимание на събралите се безделни мъже и жени. Всеки започва да гледа другите и да иска сам да бъде гледан и общественото признание придобива стойност. Този, който най-добре пеел или танцувал, най-хубавият, най-силният, най-сръчният или най-красноречивият станал и най-зачитан; това е била първата крачка към неравенството и същевременно към порока. Щом хората започнали да се оценяват взаимно и в съзнанието им се оформила идеята за зачитане на другия, всеки решил, че има право на него, и да се прояви безнаказано незачитане към някого вече станало невъзможно. /.../ все пак този период от развоя на човешките способности, който се пада точно по средата между безгрижието на първобитното състояние и буйната активност на днешното ни самолюбие, навярно е бил най-щастливият и най-продължителният.
>
> (Русо 1988: 626–628)

възгледи за човека. В обосноваването на погледа като социален концепт той намира подкрепа в литературата – още в *Introduction à la littérature fantastique* [*Увод във фантастичната литература*], а по-късно в студията си върху *Записки от подземието* Цветан Тодоров важността на погледа като тема е открита и тези разработки със сигурност подготвят концепцията в *La Vie commune* [*Живот с другите*]. Погледът като въплъщение на всяка връзка лице в лице е проблематика, получила широко разглеждане във философията, особено в екзистенциализма. В тази връзка Тодоров, а и Бубер, се разграничават, всеки по различен начин, разбира се, от индивидуалистичните постановки на Сартър тъкмо с отстояването на перспективата на универсалното.

Като философски мислещ, Бубер разгъва антропологичната проблематика в плана на същностите, а именно – съществуват три сфери: на вещите и природата, на човека и групата, и третата – на абсолюта, или по друг начин казано, на Бог. Отношението на човека към Бога за Бубер е връзката, при която Азът се обръща към своето вечно Ти, връзка между субект и субект и тук, за разлика от другите две сфери, тя не може да стане връзката Аз-То, тъй като за Бубер е невъзможно да се мисли Бог като предмет. Или, казано с понятията на Тодоров, универсалното при Бубер има едно съдържание и то е Вечното Ти, а не е хоризонт, който в зависимост от разглежданата проблематика получава конкретизация, не е хоризонт, спрямо който да се коригират хипертрофиите на аз-а и третирането или употребата на ти като предмет. Антропологията на Тодоров включва трансцедентното, но го изследва винаги в конкретен исторически контекст. Той не размишлява като Сартр за Бог, който вече е ненужният наблюдател, или както философът го нарича – квинтесенцията на Другия. Например, в *Битие и Нищо* темата за погледа, който превръща Другия в предмет, е поднесена от Сартр с привличането на Бог в трактовката.

> Такъв е срамът пред Бога, тоест признаването на моята обективност пред един субект, който не може да стане никога обект; изведнъж аз *реализирам* моята обектност в абсолюта и я хипостазирам – полагането на Бога се съпровожда с една вещностност на обектността ми и по-точно аз полагам моето битие-като-обект-за-Бога като по-реално от моето За-себе-си; аз съществувам отчужден и осъзнавам себе си и онова, което трябва да съм, чрез своето отвън. Такъв е произходът на страха от Бога.
>
> (Битие и нищо 1999: 112)

Цветан Тодоров в *La Vie commune* [*Живот с другите. Опит за обща антропология*] обосновава социалната същност на човека, т.е. конструктивната му необходимост от другия, също чрез погледа, но без да привлича в аргументировката си „инстанцията" абсолют. Напротив, неговият свят е единствено и изцяло човешкият. Тази постановка, както и други положения, на които няма тук да се спирам, представляват възражение и отрицание на индивидуализма на Сартр, без той да е предмет на специално разглеждане (както е в една от студиите в *Critique de la critique*, [*Критика за критиката*]).

Погледът присъства и в антропологията на Бахтин. Човекът трябва да бъде видян от друг, за да получи цялостност, да получи смисъл. Феноменологическата постановка на Бахтин определя и трактовката му на въпроса за другия. Разликата с постановката на Тодоров е очевидна – човек търси да срещне погледа на другия. Тоест срещат се два погледа. Тук връзката е необходимо междусубектна, но, и в това е другата разлика между Бахтин и Тодоров, тази междусубектна връзка не изчерпва всички възможности за получаване на чувството, че съществуваш. Цветан Тодоров разсъждава за човека като различава две сфери – междуличностна и немеждуличностна. В *Introduction à la littérature fantastique* [*Увод във фантастичната литература*] може да бъде открит цитат от Бубер, употребен в подкрепа точно на това разделяне: формулировката на Бубер за двата типа отношение Аз-Ти и Аз-То е определена като несиметрично отношение между *аз* и *ти*, докато *ти* може да е във връзка само с *аз*-а и това е междусубектна връзка, *аз*-ът може да бъде във връзка както с *ти*, т.е. със субект, така и с *то*, с *той*, с *тя* (и трите местоимения в българския език заместват предмет), тоест, *аз*-ът участва и в немеждуличностната сфера. Двете сфери не са взаимозаменими, и двете са същностно необходими. Наистина има общества, в които едната или другата са определящи – така са характеризирани двете общества в *La Conquête de l'Amérique* [*Завладяването на Америка*] – обществото на ацтеките фаворизира немеждуличностната сфера, а европейското – сферата на комуникацията, на общуването. И ако в един аспект единият вид общество печели, то в друг аспект, то губи. Същата постановка виждаме и в *La Vie commune* [*Живот с другите*], в заключителната глава и по-точно в частта „Осъществяване", където отново е цитиран Бубер:

> Мартин Бубер предлага светът на човешките действия да се раздели на две сфери: Аз-Ти и Аз-Това,[9] според това дали срещаме или не други субекти около нас. Съвместното съществуване е сферата на Аз-Ти; осъществяването е кулминационната точка на областта Аз-Това.
>
> (Тодоров 1998: 155–156)

Отношението Аз-Ти не е върховният миг на диалога, а е съвместното съществуване, разбрано в буквалния смисъл – общият живот, в който има моменти на диалог, но когато той не се осъществява на негово място идват неговите заместители, Тодоров употребява термина палиативи, за да посочи, че те не допринасят за възстановяването на диалога, а задълбочават неговата невъзможност. Но именно те са обект на описание от страна на Тодоров. Същинският диалог е даден като хоризонт. Отношението Аз-То е сферата, в която може да се случи това, което Тодоров нарича „осъществяване":

---

[9] Двойственото отношение на човека към света Бубер означава с връзките Ich-Du и Ich-Es. Употребил е лични местоимения. Френският вариант на превода е Je-Tu и Je-Cela, но българският език позволява превод с лични местоимения – Аз-Ти и Аз-То като се има предвид, че тук третото лице означава предмет, а не субект.

> В света на Аз-Ти, също както в този на Аз-Това има отвратителни и съвършени форми; суетата и отчуждението в работата са толкова разпространени, колкото са ведрата причастност и осъществяването; никой от тези два свята не стои сам по себе си над другия и никой човек не може без двата. Човешкото същество е изградено от връзките, които поддържа със себеподобните си, но и в същото време е способно да се намесва съвсем само в света; то е двояко, а не единно.
>
> (Тодоров 1998: 158)

Цветан Тодоров само стъпва върху формулировката на Мартин Бубер, за да продължи в посока, която сам е очертал. Тук една кратка съпоставка с Бахтин ще проясни още по-добре постановката на Тодоров. Добре познатото противопоставяне на диалог и монолог в концепцията на Бахтин е ценностно маркирано. Интерсубектната антропология на Тодоров не противопоставя ценностно двата вида връзки – между субектите и между субект и обект, но вътре във всяка от тях може да се прокара разликата между добро и зло.

За Бубер отговорът на въпроса „Какво е човекът?" трябва да има предвид същностната връзка на човека с цялото битие – природа, жива и не жива, машините и въобще предметния свят, света на хората и света на тайната или абсолюта. Самият той смята, че цялостен отговор е невъзможен. Но също, че точно през XX век този въпрос възниква с цялата си сериозност. И двамата, Бубер и Тодоров, говорят за тясната пътека между релативизма и догматизма. Това, което изяснява Цветан Тодоров, е, че както при първия, така и при втория, аз-ът не признава другия. Казано с думите на Бубер, в хоризонта на Аз-Ти отношението Тодоров посвещава усилията си на описание и анализиране на формите на Аз-То. Или обратното, както е в книгите, посветени на тоталитарния опит – там, където като че ли царството на Аз-То няма алтернатива – концлагерите, Тодоров, опирайки се именно на човешката природа, показва, че няма абсолютно зло. За Бубер – също. Според него отношението между добро и зло не е симетрично, светът на Аз-То сам по себе си не е въплъщение на злото; той става такъв, когато е отказана възможността за излаз към света на Аз-Ти; злото не може да бъде извършено със цялото същество.

Цветан Тодоров формулира експлицитно своята интерсубектна антропология след като написа големите си изследвания на исторически форми на непризнаване на другия – в поведението (*Завладяването на Америка*) и в мисълта (*Ние и другите*). Но за да направи своя анализ, той вече е имал своя възглед за човека, своя опит за злото. Той му е помагал да различи това, което трябва да бъде, от това, което е. Човекът е двойствен според М. Бубер, защото *аз*-ът може да бъде както в отношение Аз-Ти, така и в отношение Аз-То. Човекът е наистина двойствен, казва Тодоров, защото животът му е междуличностен, и същевременно той влиза в отношения с всичко друго, което не принадлежи на света на хората. Но в този човешки свят на публични и лични отношения индивидът може да изгради себе си като автономна личност, свободна и отговаряща за своите действия. Той може да вижда в другия – човек, ценен сам по себе си. Индивидът може да осмисли

интуитивното си разбиране за разлика между добро и зло и да го положи като ориентир, за да не остава индиферентен при проявите на несправедливост. Това са принципи, не са емпирична реалност. Цветан Тодоров, осмисляйки художествената и философската мисъл за човека, е дал своите формулировки на тези принципи. Но също така той е описал и по този начин превърнал в обект на изследване историческите форми на непризнаване на другия.

Ако субектът се самовъзприема като самостойна единица, коренно различна от другия, ако не признае присъствието и участието на другия в себе си, изчезва необходимостта не само от другия, но и от третия. Или, ако използвам езика на граматиката – въведена е само една позиция – тази на първо лице, единствено или множествено число, а връзката между него и другия/другите е единствено връзката на различието. Този възглед изключва перспективата на универсалното, същностно необходима за хуманистичното разбиране и „коригираща" индивидуалистичното редуциране на индивида до самодостатъчен *аз*. Същностната необходимост от третия е една от формулировките на Тодоров за универсалното и може да бъде подстъп към изясняване на неговата позиция. Ключов момент в нея е, че ситуацията на съперничество и конфликт не изчерпва отношенията между *аз*-а и другия. „Човекът за човека е вълк" не казва цялата истина, нито може да бъде изходна точка на познание и разбиране на социалната същност на човека. Затова, отбелязвайки ролята на Хегел за поставянето на тази проблематика, Тодоров оспорва една от интерпретациите на Хегел, тази на Кожев, относно притчата за Господаря и роба, която получава вторична интерпретация в плана на конфликта пролетариат – капитал и съответно като аргументиране на неминуемата победа на пролетариата. Не е случайно, че въпросната трактовка е привлякла вниманието на редица философи. Например, на А. Камю в *Разбунтуваният човек*. В трактовката на Кожев има възглед за човека, с който Тодоров не може да се съгласи. Но преди *La Vie commune* [*Живот с другите*], в една от своите студии, включени в книгата *Poétique de la prose* [*Поетика на прозата*], той вече е анализирал този възглед. И, което е не по-малко важно, показал е „логиката на Господаря и роба" чрез темата за погледа. Тази логика се състои в това, че е приложен категорично закона за изключеното трето, логическо изискване за кохерентност, което не е приложимо в мисленето за човека. Тодоров многократно отхвърля неговата валидност.[10] Схемата на връзката господар – роб е такава, че или си господар или си роб. Според нея този, който се стреми към равенство, доказва, че то му липсва; на него автоматично му се приписва статута на роб. От момента, в който дадено лице заеме единия от полюсите на връзката, неговият партньор автоматично (се вижда прикрепен към) заема другия. Но парадоксът е, че веднага след утвърждаването на нечие превъзходство, то изчезва поради

[10] За съжаление в преводите на български език тази фраза не е разбрана като принадлежаща на логиката.

самото наличие на този факт. Тъй като признаването от другия има стойност само при условие, че се упражнява между равни, то в момента на получаването му субектът осъзнава, че го получава от роб и така то вече губи своя смисъл. На тази логика на признаването Цветан Тодоров противопоставя своята логика, отваряща перспектива към универсалното чрез един безспорно общосподелим опит – този на връзката родител – дете. Казано с неговите термини, тази връзка не е връзка на съпоставяне и на съперничество. Тодоров, следвайки текста на Достоевски от *Записки от подземието*, се спира и на самосъзнанието на човека от подземието. Аз-ът на повестта се смята за радикално различен от другите: „никой не прилича на мен и аз на никого не приличам"; „аз съм сам, а пък те са *всички*". Така за пореден път в книгите на Тодоров опитът от литературното познание се експлицира в обосноваването на интерсубектната антропология. Отново литературата е източник (един от източниците) на отхвърлянето на асоциалния възглед за човека като несъстоятелен, на изясняване на необходимостта от другия. Диалогът на Тодоров с творчеството на Достоевски е тема, която не може да бъде засегната мимоходом. Същото се отнася и за диалога му с Бахтин. Тази тема нараства неимоверно и с необходимостта от включване в контекста и съпоставка с М. Бубер. Като оставам настрани целия този кръг от въпроси като тема за отделна публикация, само ще посоча, че Тодоров идентифицира релативизма на Бахтин именно чрез трактовката на универсалното при Достоевски в образа на Христос[11].

Ако се мислим единствено като различни, губим перспективата на универсалното, на *те*. Още в *Завладяването на Америка*. Цветан Тодоров въвежда концепта „признаване на общата ни принадлежност към един и същи вид" като корекция на хипертрофията на принципа на различието. Изводът, направен от него, че универсалното е заплашено или изопачено разбрано, според мен най-ясно бележи мястото му в съвременната мисъл за човека. В различни аспекти този въпрос е или пряко разработен, или е хоризонт, спрямо който се разсъждава. От само себе си се разбира, че за

[11] „Не е достатъчно да се определи нравствеността чрез верността към своите убеждения. Трябва непрекъснато да събуждаш в себе си въпроса: верни ли са моите убеждения? А тяхната проверка е една – Христос. Но това вече не е философия, а вяра, а вярата – това е червеният цвят...

Изгарящия еретици не мога да призная за нравствен човек, защото не признавам вашата теза, че нравствеността е съгласие с вътрешните убеждения. Това е само *честност* (руският език е богат), но не и нравственост.

Нравствен образец и идеал за мене е Христос. Питам: той би ли горил еретици – не. И така значи изгарянето на еретиците е постъпка безнравствена...

Христос е грешил – доказано е! това мъчително чувство казва: по-добре да остана с грешката, с Христос, отколкото с вас...

Живият живот е отлетял от вас, останали са само формули и категории, а вие сякаш се радвате на това. Уж повече спокойствие (леност)...

Казвате, че е нравствено да се постъпва само според убежденията. Но откъде сте го извели това? Направо не ви вярвам и ще ви кажа обратното – безнравствено е да се постъпва според собствените убеждения. И вие разбира се с нищо не можете да ме опровергаете."

(Достоевски 1883: 371–372, 374)

цялостно или пълно обглеждане на тази многоаспектна проблематика в рамките на настоящите страници е невъзможно да се говори. Но една от темите по никакъв начин не може да бъде подмината – трансцедентното. Концепцията за абсолюта, каквито и конкретни исторически форми да има, е безспорно първа в представите за универсалното. Веднага трябва да се каже, че разбрано като стремеж към пълнота и завършеност, трансцедентното присъства във възгледа на Тодоров за човека. Във същото време не може да не се констатира, че, когато го прави обект на изследване, той го ситуира в няколко исторически контекста. Разглеждането на Бог като различния или абсолютния друг му е чуждо. Първият контекст може да бъде определен като холиски или традиционен, вторият като индивидуалистки или модерен, а третия като създаване на ново понятие за трансцедентното – личен абсолют или либерален, в смисъл на отговарящ на ценностите на едно либерално общество. Формулировката на „личен" абсолют от Тодоров е в корелация с колективния абсолют, характеризиращ тоталитарните общества. Първият контекст може да бъде наблюдаван в това как християнството като идеология обосновава колонизацията, както и като вътрешна дилема на асимилатора. Вторият е разгледан от Тодоров в изследванията му върху естетиката, доколкото концепцията за красотата и съответно образът на твореца се изгражда по модела на прерогативите на Бога. Третият се отличава от първите два по това, че не предполага заместване или отхвърляне на живота с другите като възпрепятстващ контакта с абсолюта. Без да мога в детайли да представя възгледите на М. Бубер тук, само ще отбележа, че с тази формулировка той би се съгласил. Достатъчно е да си припомним несъгласията му с Киркегор.

За Цветан Тодоров темата за трансцедентното е възможност да се анализира манихейското мислене, доколкото то дели универсума на два свята. Когато доминиращата идеология на времето (XIV век) се характеризира с възглед, възприемащ земния свят като задължително отнесен към един висш, друг свят, без значение дали става дума за монотеистична или политеистична религия, проблематиката на *La Conquête de l'Amérique* [*Завладяването на Америка*] – а именно възпрепятстваният диалог, отказът от универсален хоризонт се отнася до контекст, при който изглежда холистичният абсолют няма алтернатива.

По какъв начин присъства трансценденталният аспект в разглеждането на отношението на *аз*-а към другия и по-точно, това отношение, което лишава другия от статута му на субект? *Завладяването на Америка* е книга с множество перспективи към този въпрос. Ще се спра само на две от тях. Тодоров разграничава и използва в анализа си две значения на трансцедентното – първото, като съдържание на идеология, в името на която се извършва асимилацията. И второто, като абсолют на конкретна личност.

Показателен пример е един от главните участници в събитието – Колумб. По отношение на първата перспектива Цветан Тодоров открива в поведението му към индианците два аспекта на понятието абсолют. От една страна християнската доктрина предполага измерението на универсалното: ние хората като божи създания си приличаме, което предполага отношение на

милост, състрадание, и любов, защото Бог е любов. От друга страна, като практика, в претенцията си на световна религия, разпространението на християнството ще бъде върховната цел, на която се посвещава Колумб. Но той третира индианците като предмети, а не като субекти, като свои ближни. За Колумб другият не е целепоставен, а е средство.

След направения от Тодоров анализ на отношението на асимилация към другия основното за един структурален подход разграничение между аспектите подобие и различие, се оказва без значение. Асимилацията на индианците, възможна само ако им се признае статут на хора, т.е. на подобни на асимилатора, не се ли извършва и чрез тяхното третиране като малоценни, т.е. като различни от него. Поучителният разказ на Цветан Тодоров е и за това как този начин на мислене се пропуква, как аргументацията на позицията на асимилатора е принудена да допусне съществуването на другия – като различен и едновременно с това, като подобен, близък.

Второто значение на понятието абсолют има за парадигма естетическото съзерцание. Да се върнем на Колумб. Колкото и силно да доминира в мисленето му християнската доктрина, в анализа на Тодоров тя не може да изчерпи целия му вътрешен свят. Тодоров анализира обстойно поведението му спрямо другия като въплъщение на логиката на етноцентризма. Наред с нея обаче, той посочва и една друга логика:

> Той подчинява всичко на един външен и абсолютен идеал (християнската религия) и всяко земно дело е само средство за постигане на този идеал. От друга страна обаче, в това, което най-добре му се удава – природознанието – той като че ли намира удоволствие, което придава краен смисъл на неговото занимание; то не преследва никаква полза и от средство става цел. Както за съвременния човек дадена вещ, постъпка или същество са красиви, само ако носят вътре в себе си своите основания, така за Колумб „откриването" е непреходно действие.
>
> (Тодоров 1992: 16)

Обектът на изследване като цел за себе си, открит от Спиноза, присъства при естественика и учения Колумб. Заключението на Цветан Тодоров е: Колумб „предпочита земите пред хората". (Тодоров 1992: 36) В тази формулировка срещаме отново разграничението между свят на хората, на междуличностните отношения и свят на останалите отношения. Как работи това разграничение в случая с Колумб? То позволява на Тодоров да констатира, че ценностната разлика между обективния свят, цел на проучване и класифициране, и света на хората като междучовешки отношения, характеризира Колумб не по-малко от разбирането му за мисията, която изпълнява. Всъщност и при двете конкретният *ти* е само средство за постигане на абсолюта – християнския Бог или науката като личен абсолют.

Темата за другия и темата за познанието като проблем за неосъществения диалог се срещат за първи път в *Завладяването на Америка*. Да припомня, че в *Значение и интерпретация* както и в други книги Цветан Тодоров разглежда теорията на Августин за значението, изискваща всяка интерпре-

тация на Библията в крайна сметка да не влиза в противоречие с предпоставеното значение, в случая с християнската доктрина. Този подход исторически е оспорен от подхода на Спиноза, приет за началото на филологическата традиция в интерпретацията на Библията. Границата между тях е тази между древни и модерни, между това интерпретацията да бъде подчинена на предпоставено като неотменна норма готово значение, от една страна, и отделянето на текста от доктрината, разглеждането му като самостоен обект на наблюдение. Но и при двата показателни примера – Августин и Спиноза – християнският Бог присъства като въплъщение на трансцедентното. При първия е Истината, при втория – Бог е вярата и истината излиза извън опеката на вярата. По отношение на познаващия субект първата, финалистката интерпретация, принадлежи на холистичния възглед, докато втората, филологическата, на модерното време на автономния субект. Но и при двете позиции се работи с понятие за Бог, изключващо диалога с човека, каквото понятие от романтизма насам постепенно започва да се оформя и Бубер е този, който, опирайки се на хасидизма, го въвежда в дебата за човека през XX век.

Бих искала да посоча, как едно понятие като християнска доктрина, в ценностния дебат, воден от Цветан Тодоров, получава винаги конкретно спрямо темата изясняване – и като съдържание, и като елемент от мрежа на други понятия. В „откриването" на Америка другият много рядко е *ти* на критическия хуманизъм (позитивно присъства в мотото на книгата, именно за да запълни тази празнота). Това е така, защото и за двете страни конкретният друг е само средство за постигане на някаква абстракция или на някаква близка материална цел. Както казах, и за двете страни понятието за Бог, с което те разполагат, изключва диалога с човека. В дадения по-горе цитат Тодоров сравнява възприемането на красотата и отношението на Колумб към „откриването". Тук, в тази сравнително ранна книга, в зародиш е засегната тема, разработвана по-късно от Тодоров в няколко негови книги, разбира се от различни аспекти. Те могат да се разделят на две групи. Първата: модерната естетика като израз на индивидуалистичната нагласа, при която трансцедентният абсолют е заменен с красотата като абсолют. Втората: красотата, творчеството, разбрани като абсолют, на който като жертва се поднася живота. Тук под живот се разбира именно съвместният живот, този на междучовешките отношения, когато другото конкретно човешко същество е значимо само по себе си.

Общото между посочените две групи е мисленето за човешката ситуация чрез прокарването на ценностна граница между света на абсолюта, на безкрая и света на крайното земно и несъвършено съществуване. Разделянето на два свята, от които земният е светът на злото, който по един или друг начин трябва да бъде напуснат, е тезата на манихейското мислене, имащо проявления в различни доктрини.

Като практика, като политика, колониализмът може да търси своето оправдание в различни идеологии. Това е един от изводите и на друго голямо произведение на Цветан Тодоров *Nous et les autres* [*Ние и другите*], посветено на проблематичността на отношението към различния от нас, на този,

който не принадлежи към групата, с която се идентифицираме. Така продължава изследването на манихейското мислене като основно вплетено в извращенията на хуманистичния проект. С всяка следваща книга Цветан Тодоров разработва съответната мрежа от понятия, с които не само описва явлението, но и търси решение на антиномиите, които той прояснява и чрез които изяснява следствията от заемането на дадена позиция. Нормално е, тези антиномии да са най-ясно прокарани в полето на „историята на идеите" за дадена област – било то литературна теория, било психология, социология или концепции за държавата – анализ на предпоставките и основанията на политическите режими тоталитаризъм и демокрация. Но Тодоров анализира всяка проблематика чрез проследяване на това докъде би довело абсолютизирането на ценности и начин на мислене, характерни за холистичен и индивидуалистичен тип световъзприемане. Неговата позиция като автор, неговият начин на писане и работа с текстовете, неговото отношение към авторите за които пише, предоставя необходимия хоризонт на универсалното.

Познанието е другият мост между въпроса за символната дейност на човека и въпроса за другия. Дали постановката на Цветан Тодоров се отнася както за човешко така и за междучовешко[12]? Не съвсем. Той не разглежда отделно тези два аспекта. Тъй като основен момент в епистемологията му е отношението към отвън наложено готово значение, вече тази постановка предполага излизане извън чисто феноменологическата проблематика, извън ситуирането на въпроса само по отношение на съзнанието. Така тя е в полето на социалното, разбрано като междучовешко, в полето на между. Там, където и според Бубер се осъществява диалогът.

При Бубер връзката Аз-Ти неминуемо се превръща в субект-обектна, т.е. в Аз-То, която се осъществява чрез посредник – понятията, езика, образите. Научното формиране на Цветан Тодоров, както и разработването на проблемите на дискурса в хуманитаристиката през 60-те и 70-те години, са обстоятелства, които със сигурност имат значение за привличането на познанието за дискурса в обосноваването на неговата интерсубектна антропология. Един пример:

В книгата *Mikhaïl Bakhtine. Le principe dialogique* [Михаил Бахтин. Диалогичният принцип] и по-точно в последната глава, озаглавена „Философска антропология", в частта, представяща възгледите на Бахтин за съзнанието, Бубер е посочен като предходник на Михаил Бахтин в разгръщането на проблематиката на диалога. Към цитат от Бахтин, в който е развита мисълта за раждането и смъртта като принадлежащи на обективен ред, достъпен на другия, но не и на съзнанието на *аз*-а – един от главните аргументи на Бахтин за конститутивната необходимост на другия за постигането на целостта на съществуването, под линия Цветан Тодоров дава историческа справка за появата на идеята за диалога и нейното развитие през XX век.

[12] Използвам заглавието на студията за Бахтин в *Критика на критиката*.

Както самият Тодоров посочва, той следва текст на Бубер, публикуван като послеслов в книгата *Between Man and Man* под заглавие „Историята на диалогичния принцип". Тодоров има предвид и употребата на личните местоимения *аз* и *ти* при формулировката на идеята, получила своя най-силен израз именно при Бубер. Развитието на идеята за диалога през XX век е под знака на екзистенциализма, но разбран в широкия смисъл на думата. Ще се спра на някои моменти от тази справка. Всъщност думата справка не е съвсем на място, тъй като Тодоров не следва дословно своя източник. Представянето на историята на диалогичния принцип при Тодоров се различава от тази при Бубер. В началото са изброени хронологично (по Бубер) първите формулировки на принципа, но с уточнения, съкращения и допълнения на Тодоров. Ще разгледам някои от тях.

Първото име, което Бубер посочва, е на Фридрих Хайнрих Якоби (1743–1819), автор на книга за Спиноза и критик на Кант. Бубер цитира няколко негови фрази от писма и публикации, в които Бог е непосредственото Ти за Аз-а: „Източникът на цялата сигурност: ти си и аз съм!" От своя страна Тодоров включва в изложението си само постигналата и според Бубер зрялост формулировка на Якоби: „Аз-ът е невъзможен без Ти" (1785), като изтъква по-скоро философския контекст, а не този на религиозното мислене. Така началото на идеята за диалога Тодоров вижда в класическата философия от края на 18 век. От своя страна Бубер разглежда възникването на идеята изцяло в плана на отношението на аз-а към Бог. Тук, както и в целия текст на послеслова към книгата *Between Man and Man*, той проследява как идеята за диалог, за непосредствена връзка между лица, същностно различни, но еднакво активно допринасящи за връзката, както и за нейния основополагащ за човека характер, променя разбирането за аз-а, но също и на понятието Бог. Ще си позволя малко отклонение. В края на XVIII век понятието Бог е предмет на дискусия. Например, Якоби не приема постановката на Спиноза за Бога. От своя страна Гьоте не е съгласен с Якоби в обявяването на Спиноза за атеист. В книгата си *Symbolisme et Interpretation* Цветан Тодоров разглежда в отделна глава интерпретативната стратегия на Спиноза, основаваща се на разделянето на вярата от разума, на истината от смисъла. Разделянето, осъществено от Спиноза, цели запазването на един „чист" Бог, но с него човекът не може да влезе в диалог. За Тодоров в аспекта на различните подходи на интерпретация на Библията Спиноза заема крайна позиция, с която Тодоров не се идентифицира. Въпросът за смисъла не може да бъде отделен с непропусклива граница от въпроса за истината в хуманитаристиката. Но, от друга страна, Спиноза ще освободи тълкуването на Библията от интерпретативната стратегия на предпоставеното значение, която Тодоров разглежда в лицето на Августин. Ще освободи познанието от вярата, а както казва Лев Шестов в статия за Мартин Бубер, модерният човек не би могъл да не се съобрази с позицията на Спиноза.

Тодоров посочва като предпоставка на модерната филология именно постановката на Спиноза, но своята позиция той намира в линията на Шлайермахер, който, сам повлиял на либералното течение на протестант-

ската мисъл и считан за основател на съвременната херменевтика, не се затваря само в смисъла на текста, но го вижда в отношението му и към конкретното, към биографията на автора. От друга страна, по отношение на връзката човек – Бог той въвежда понятието чувство на зависимост приемайки, че крайното битие е в зависимост от безкрайното. С други думи, при него наблюдаваме позиция, освободена от задължителното връщане към предпоставеното значение. Вече не е в сила наречената от Тодоров финалистка интерпретативна стратегия, но това не означава, че трябва да се загуби хоризонта на общите ценности – между крайното и безкрайното има за Шлайермахер отношение на зависимост, нещо повече, крайното е възможно само благодарение на безкрайното. В същото време текстът не е само текст, но е в контекста на една конкретна биография.

На въпроса за чувството на зависимост се спира Бубер в *Аз и Ти* (Buber 1923; Бубер 1992:68) като един от аспектите на понятието взаимност, с което той характеризира автентичната връзка на диалог. Чувството на зависимост се мисли най-често в аспекта творец – творение, основен постулат в християнската доктрина, който поради едностранното изтъкване според Бубер не позволява диалогичната връзка[13]. Ще добавя тук, че хасидизмът, е осмислян от Бубер като критика на Спиноза, но що се отнася до позицията на Бубер – тя е напълно чужда на мистицизма. В мистицизма не може да се осъществи диалога, който има предвид Бубер.

Да продължим с четенето на „справката". Бубер посочва разликата в идейния контекст между Якоби и Фихте, чиято фраза „Съзнанието на индивида е необходимо съпроводено от това на другия, тоест на Ти, и само под това условие е възможно" и уточнява, че макар и близка по формулировка тя е различна от смисъла, влаган от Якоби. За Тодоров те са поредни етапи в едно общо движение. Тук трябва недвусмислено да се изясни разликата в постановките. Парадигматичният модел на диалогичния принцип на Бубер е връзката човек – Бог в разбирането на хасидизма, отношението не е между съзнания (да напомня спора му с Юнг), а е среща. В края на „Историята на диалогичния принцип" той привежда следните важни за него положения на това учение:

> Умът без сърце е абсолютно нищо. Набожността е фалшива. Защото истинската любов към Бог започва с любовта към човек.
>
> (Buber 1965: 224)

В изброяването на Бубер липсва Хумболд, но Тодоров го добавя, именно за да проследи тази линия – другият в съзнанието – като цитира следната мисъл на Хумболд от статията му „За двойственото число", която Бубер също е цитирал в главата „За мисленето"от книгата *Задушевен разговор*:

---

[13] „Като същинския елемент на връзката с Бог хората се опитват да видят едно чувство, наричано чувство на зависимост, а напоследък по-точно – чувство на креатура. Колкото и да е правилно отчитането и определянето на тоя елемент, заради неговото неуравновесено изтъкване остава непознат характерът на пълната връзка."(Бубер 1992: 68)

Човек се стреми дори /.../ в областта на чистата мисъл към „Ти", съответстващо на неговото „Аз".

Включването на Хумболд, направено от Тодоров, ми дава повод да припомня, че самият той пише за Хумболд в книгата си *Теории на символа* като посочва неговата книга *Uber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbauer und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlects* „за може би най-важната книга в модерната лингвистиката", маркираща новия възглед за езика и човека, а именно неговата множественост; вместо обобщения модел на класическия възглед вече излизат на преден план вариантите и различията. Темата за множествеността и различията в разработките за диалога е територия, открита от Цветан Тодоров и активно разработвана от него в редица книги. Но тя не трябва да се откъсва от изследванията му върху значението или символизацията. Като историк на мисълта той посочва двата основни етапа – класическата концепция и романтическата, която открива другия във времето и пространството. Така, и в тази бележка под линия, откриваме неговата постановка, в която осмислянето на периода на романтизма с поставените от него проблеми за релативизма и универсализма не могат да бъдат пренебрегнати при един подобен исторически поглед. Всъщност с това той разширява или по-скоро добавя ново измерение към концепцията на Бубер – не само на човек към човек, не само на човек към Бог, но и другият в неговата принадлежност към дадена култура в определен исторически момент. Това е що се отнася до самото включването на Хумболд в поредицата имена от страна на Тодоров. Но ако се върнем към текста на Бубер, от който Тодоров вероятно взима цитата, ще открием контекст, който ще даде възможност да се открие друг проблем, разработван от Тодоров. Цялата мисъл на Хумболд е следната:

> За подпомагане дори на чистото си мислене човекът жадува за едно Ти, което да отговаря на едно Аз; нему се струва, че понятието добива своята определеност и сигурност едва като се отрази от една чужда мисловна способност. То се създава, като се откъсва от подвижната маса на представността и се оформя като обект срещу субекта. Обективността обаче изглежда още по-завършена, когато това разцепление не се извършва само в субекта, когато този, който си е създал представата, създира мисълта действително извън себе си, а това е възможно само в друго, представящо си и мислещо също като него същество. Но между мисловна способност и мисловна способност няма друг посредник освен езикът.
>
> (Бубер 1992: 148–149)

С разделянето на мислещ субект и обект започва модерната философия, но понятието, което се създава в процеса на мислене, не е достатъчно сигурно. За да види мисълта си завършена, субектът трябва да я види в друго, също като него същество, което си представя и мисли. Друго същество, за което езикът е същностна характеристика, тоест, принадлежащо към човешкия род. Компонентът на универсалността се допълва с този за различието в мисленето на Хумболд, както показва Тодоров в по-горе цитираната книга. Мисленето едновременно на универсалното и различното е необхо-

димо, защото в създаването на мисълта индивидът я вижда отразена в различния друг, но принадлежащ на човешкия род, а не само в едно вътрешно Ти. Въпросът за мисленето е бил поставян в рамките на концепция за мислещ аз, достатъчен сам за себе си. Напротив, сега, в аспекта на диалогичния принцип *аз*-ът се отнася вече към –

> противостоящото Ти, защото се отнася наистина за другия, за мислещия другояче и за друго;... за едно обвързващо те жизнезанятие на твърдата земя, при което неумолимо съглеждаш другостта на другия, но не тръгваш да се сражаваш с нея, оголил я откъм действителност, а приемаш нейното естество в собственото с мислене, мислиш за нея, заговорваш я тъкмо като мислител.
>
> (Бубер 1992 :149)

Битката за признаване между двете форми на съзнанието, напомняща твърде много на притчата на Хегел, може да се случи само при посоченото от Бубер оголване откъм действителност, а Цветан Тодоров ще изтъкне липсващия трети в този двубой като доказателство за редукцията, извършена от Хегел. Диалогичният принцип минава отвъд концепцията за мислещия субект и се обръща към „живия, от плът и кръв факт на другостта". Или въпросът, отправен от Бубер, е кога „мисленето ще понесе, ще включи, ще вземе предвид настоящето на живия насреща?" (Бубер 1992 :150)

Да се върнем към текста на „справката" и да разгледаме как Тодоров представя Бубер в хронологическото развитие на идеята за диалога.

> Но утвърждаването става особено силно във философията на екзистенциализма (в широкия смисъл на думата), така например при Мартин Бубер... който пише (една от формулировките между другите) „Да се живее, означава да бъдеш запитан".
>
> La vie en dialogue, Paris, Aubier, 1959

Ще дам цитата от Бубер в неговия контекст, защото той разкрива същностна характеристика на диалога. Цитатът е от главата „Знаците" и в българския превод е така:

> Всеки от нас се е скрил в една броня, задачата на която е да ни брани от знаците. Знаците произшестват за нас непрестанно, да живееш, значи да бъдеш заговорван, трябва само да се настроим на чуване. Но рискът е прекалено опасен за нас...и от поколение на поколение ние усъвършенстваме предпазния си апарат.
>
> (Бубер 1992 :129)

Диалогът за Бубер е да си отворен към случващото се и съвсем не се нуждае непременно от размяна на думи. С това, което ни се случва, ние сме запитани и науката с нейния обект, с пространствено-временния континуум не ни помага да отговорим на конкретния живот, който е в тези моментни запитвания. Тодоров отдава дължимото на екзистенциализма в лицето на Бубер, имайки предвид и Бахтин в разработването на проблема за диалога през XX век.

Твърде често коментаторите на Тодоров изтъкват книгата за Бахтин като повратна точка на смяната на научната парадигма от структурализъм към неиманентен подход спрямо литературата и към откриване на проблема за другия. Веднага ще кажа, че не приемам механичното разделение на два периода в написаното от Тодоров, а приемам за по-точно да се очертаят няколко проблемно-тематични периода. като между тях е необходимо да се изяснят както линиите на приемственост, на етапното решаване на даден проблем от различни аспекти, така и множеството връзки между текстовете. Не става дума само до използването на структуралистичния метод като инструмент, а по-скоро за разработки, в които неизменно присъства авторефлексията – коя е и каква е моята позиция в даден контекст? Също – каква позиция спрямо света е представена? Възгледът, който се защитава от разглеждания автор, частен и уникален, помага ли ни да постигнем по-задълбочено и открито към противоречията познание? Кои са позициите, с които не мога да се отъждествя? Кои са тези, които мога да приема за мои? Необяснимото изтребване, или както Примо Леви казва – ненужното зло, дава ли основание да се определи морално човек в антропологичен смисъл?

Първо е необходимо да се разграничат двете нива – на антропологично описание, което трябва да се извърши с неутрални термини. Въвеждането на оценъчна характеристика за човека на това ниво е влизане в манихейско по същината си мислене. Да напомня критиката на Цветан Тодоров към релативизма на Леви-Строс, прилагащ един универсалистки метод като структуралния, но създава ценностно натоварени термини. Друг пример: В *La Conquête de l'Amérique* [*Завладяването на Америка*] Тодоров разсъждава върху значението на понятието варварство – то нито е релативно, зависещо единствено от гледната точка, само защото са в определено отношение спрямо жителите на метрополията, другите са възприемани като варвари, нито действията на конквистадорите могат да бъдат обяснени със събуждането на потискани наклонности, спирани от обществото, когато са били в Испания. Далеч от контрола на мнението на обществото, далеч от съдебната санкция тъмната и всъщност истинската страна на човека се развихря свободно. Този възглед е критикуван от Цветан Тодоров, защото зад него стои разбиране за човека, което не отчита социалната му природа. В този смисъл погледът на третия винаги съществува.

Това е една и от съществените разлики в постановката на въпроса за другия между Бубер и Тодоров. На пръв поглед прилича на разликата между екзистенциализъм и социални науки. Бубер създава понятие за диалог без посредник, лице в лице. За Тодоров признаването на съществуването може и да не се извършва посредством езика, но е немислимо без множествеността на връзките, които индивидът има. Спрямо него има не едно *ти*, а няколко, при това всички са крайни В постановката на Цветан Тодоров не е заделено място за вечното *ти* като антропологична характеристика, което не означава, че липсва потребност от трансцедентност. Индивидът получава признаване в различни сфери и никоя от тях не може да бъде заместена. „Тук това на което той може да се надява е само кратко щастие" тази е и заключителната фраза на *La Vie commune* [*Живот с другите*].

В аспекта на антропологията и двата принципа са необходими и незаменими един с друг – както диалога без посредник, така и диалога с посредник, който предполага и употребата на готови понятия и възможност за създаване на нови понятия. В този смисъл и Бубер, и Тодоров разработват антропология върху двойствения характер на човека. За Цветан Тодоров във всяка двустранна връзка участва и трети, било като вътрешна, било като външна инстанция. В „граматиката на хуманизма" третото лице въвежда универсалистката перспектива. Смятам, че разработката на универсалистката перспектива, която е откъм страната на земното съществуване, е централен момент в мисленето на Тодоров. Би била продуктивна една съпоставка между Тодоров и Хабермас, защото и при двамата дискурсът се схваща като парадигма на социалното, както и общото между тях в заеманата и от двамата позиция за легитимност на рационалния дебат. Тази съпоставка е продуктивна и защото са различни. В общото разграничение между индивид и гражданин Цветан Тодоров очертава една област, която се характеризира с междусубектни отношения, имащи особена интензивност – родител-дете, приятелство; понятието любов на Цветан Тодоров ги включва, както и особено качество – в тези отношения другият *ти* е ценност такъв, какъвто е. Поради мястото, което *ти* заема за *аз*-а в множеството други отношения на неговия личен и публичен живот. Другият не е средство за постигане на някаква цел. Точно в този пункт откривам поредното сродство между него и Бубер.

Но дали можем да открием целепоставения *ти* в поучителния разказ за „откриването" на Америка? Да – още в мотото: „Посвещавам тази книга на паметта на една маянка, разкъсана от кучета." Тодоров пише книгите си и за да съхрани паметта за постъпки, които са извършени, за да се запази човешкото достойнство, и това е изведено в категория на т.н. ежедневни добродетели, когато той разглежда човека в друга, също така крайна ситуация като концентрационните лагери. Цветан Тодоров пише също, за да проследи стъпките по пътя, извървян, за да бъде открит другия. Това е път на търсене, тъй като за откриването на другия няма готова рецепта и всеки трябва сам да го извърши и да го извършва непрекъснато.

ЛИТЕРАТУРА

Бубер 1992 — Б у б е р, М. Аз и Ти. Задушевният разговор. Божието затъмнение, Варна, Издателска къща СТЕНО, 1992

Достоевски 1883 — Д о с т о е в с к и, Ф. М. Биография, писма и заметки из записной книжки Ф. М. Достоевского, Спб., 1883.

Русо 1988 — Р у с о, Ж.- Ж. Избрани съчинения, т. I. С., "Наука и изкуство", 1988.

Тодоров 1992 — Т о д о р о в, Цв. Завладяването на Америка. Въпросът за другия. С. , УИ "Св. Климент Охридски", 1992.

Тодоров 1998 — Т о д о р о в, Цв. Живот с другите. С., Наука и изкуство, 1998.

Buber 1988 — B u b e r, M. Between Man and Man, New York, Macmillan, 1965.

Todorov 1989 — T o d o r o v Tz. Nous et les autres, Seuil, 1989

БИБЛИОГРАФИЯ

ЦВЕТАН ТОДОРОВ В БЪЛГАРИЯ

I. КНИГИ

Поетика на прозата: [Есета] / Цветан Тодоров; Прев. от фр. Албена Стамболова; [С предг. от Симеон Хаджикосев]. – София: Нар. култура, 1985. - 216 с. – (Размисли)

Ориг. загл. *Poétique de la prose* / Tzvetan Todorov.

2. изд. 2004 на изд. ЛИК.

Завладяването на Америка. Въпросът за другия: [Изследване] / Цветан Тодоров; Прев. от фр. и предг. Стоян Атанасов. – София: Унив. изд. Св. Климент Охридски, 1992. – 248 с.: с ил. – (Библиотека Идеи)

Ориг. загл. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre* / Tzvetan Todorov.

Библиогр. с. 244–248.

На предела / Цветан Тодоров; Прев. от фр. Виктория Кьосовска, Мария Георгиева; [С предг. от Стоян Атанасов]. – София: Нар. култура, 1994. – 318 с.

Ориг. загл. *Face à l'extrême* / Tzvetan Todorov.

Библиогр. с. 309–314.

Живот с другите: Опит по обща антропология / Цветан Тодоров; Прев. от фр. Весела Генова. – София: Наука и изкуство, 1998. – 173 с. – (Библиотека Теория и история на световната култура)

Ориг. загл. *La vie commune* / Tzvetan Todorov.

Библиогр. с. 167–171.

На чужда земя / Цветан Тодоров; Прев. от фр. Стоян Атанасов; Послесл. Александър Кьосев. – София: Отворено общество, 1998. – 260 с.

Ориг. загл. *L'homme dépaysé* / Tzvetan Todorov.

Една френска трагедия / Цветан Тодоров; Прев. от фр. Светлана Панчева. – София: Унив. изд. Св. Климент Охридски, 1999 . – 144 с.

Семиотика. Реторика. Стилистика / Цветан Тодоров; Прев. от фр. Мая Горчева и др.– София: Сема–Р.Ш., 2000. – 136 с.

Др. прев.: Гергана Дачева, Красимир Кавалджиев, Марта Савова.

Библиогр. след отд. части.

Памет за злото, изкушение на доброто. Анкета върху века: [Изследване] / Цветан Тодоров; Прев. от фр. Стоян Атанасов. – София: ЛИК, 2002. – 381 с.

Ориг. загл. *Mémoire du mal, tentation du bien* / Tzvetan Todorov.

Дълг и наслада: **Един живот на посредник**: Разговори с Катрин Портвен / Цветан Тодоров; Прев от фр. Тодорина Атанасова; [Предисл. Катрин Портвен].– София: ЛИК, 2003. – 363 с.

Ориг. загл. *Devoirs et delices: entretiens avec Catherine Portevin* / Tzvetan Todorov.

Съдържа: Послеслов към българския читател.

Новият световен безпорядък: Размисли на един европеец / Цветан Тодоров; Прев. от фр. Стоян Атанасов; Предг. Стенли Хофман. – София: Изток–Запад, 2003. – 108 с. – (Библиотека Глобус)

Прев. по *Le nouveau désordre mondial* / Tzvetan Todorov.

Несъвършената градина / Цветан Тодоров; Прев. от фр. Александра Желева; Предг. Стоян Атанасов. – София: НБУ, 2004 ([София: Планета 3]). – 311 с.

Ориг. загл. *Le jardin imparfait* / Tzvetan Todorov.

Библиогр. с. 307–311.

Изобразяване на индивида в живописта / Бернар Фокрул, Робер Льогро, Цветан Тодоров; Прев. [от фр.] Албена Попова, Златко Стайков. – София: Кралица Маб, 2006, с. 8–22.

II. ПУБЛИКАЦИИ В СБОРНИЦИ И В ПЕРИОДИЧНИЯ ПЕЧАТ

Сервантес и Дон Кихот. // *Родна реч*, 1962, № 10, с. 25–27.

Подпис: Цветан Боров.

Върху някои особености на фолклорната поетика. // *Ез. и лит.*, 1963, № 3, с. 71–77.

Подпис: Цветан Боров.

Език и стил на българските писатели. // *Ълг. ез.*, 1963, № 2, с. 172–177.

Рец. за: **Език** и стил на българските писатели. Изследвания и очерци: Т. 1. – София: БАН, 1962. (ИБЕ)

Подпис: Цветан Боров.

Път към непознатото. // *Лит. мисъл*, 1963, № 1, с. 122–129.

За повестта на Елин Пелин „Нечиста сила".

Подпис: Цветан Боров.

Стилистичен анализ на „Сиротна песен“ от Димчо Дебелянов. // *Ез. и лит.*, 1964, № 2, с. 43–48.
Подпис: Цветан Боров.

Три възгледа за поетическия език. / Прев. от фр. Марта Савова и Райна Стефанова. // *Лит. мисъл*, 1982, № 4, с. 47–58.
С библиогр.
Също и в: *Литературознание: Христоматия* / Състав. Енчо Мутафов. – Благоевград, 2002, с. 119–135.

Кортес и Монтесума: за комуникацията. // *Пробл. на култ.*, 1983, № 1, с. 74–88.

Човешката комедия според Ларошфуко. // *АБВ*, № 34, 23 авг. 1983, с. 8; № 35, 30 авг. 1983, с. 8.

Безликият актьор. // *Киноизкуство*, 1985, № 6, с. 34–38.
Огледалото като режисьорски похват в съвр. киноизкуство.

Бележки по „Персийски писма“ [от Шарл Монтескьо]. // *Лит. мисъл*, 1985, № 1, с. 56–64.

Хуманитарни науки и нравственост. // *АБВ*, X, № 49, 6 дек. 1988, с. 6–7.
Слово, произнесено по повод удостояването му със званието Почетен доктор на СУ „Св. Климент Охридски“.

Кореспонденция: За сп. „Летр ентернасионал“, бр. 20, 1989 г. / Прев. от фр. Андрей Манолов. // *Глас,* 1989, № 2, с. 7–13.

Поетическа истина: три тълкувания / Прев. от англ. Анжела Димчева. // *Родна реч*, 1989, № 2, с. 44–47.

Човекът и гражданинът: от Русо до Робеспиер. // *Култура*, 1989, № 4, с. 59–67.
Под рубр.: 200 г. от Великата френска революция.

Добре темпериран хуманизъм / Прев. от фр. Стефан Тафров. // *Съвременник*, 1990, № 1, с. 366–378.
Откъс от кн.: Nous et les autres, Paris: Seuil, 1989.
Съдържа и статията „Между историята и моралистиката“ от прев.

Не бива да се отминава с мълчание / Атанас Свиленов, Цветан Тодоров. // *Лит. фронт*, № 2, 11 ян. 1990, с. 3.
По повод статията на Владимир Топенчаров „Как един съвременник описва епохата си“ във в. Нар. култура, № 26, от 1 юли 1961.

Неохуманизмът ще ни спаси: Интервю / Прев. [от фр.] Олга Арнаудова. // *Отечество*, 1990, № 6, с. 10–11.
Разговора води Ан–Мари Созо, сп. Еспресо.

Също и в: *Библиотекар,* 1990, № 4, с. 9–11, под загл. Хуманизмът ще ни спаси / Прев. [от фр]. Елена Кирова.

Пост-тоталитарна депресия / Прев. от англ. Мария Кръстева. // *Мост,* 1990, № 2, с. 1–5.

Събитията в Изт. Европа през 1989 г.

България във Франция / Прев. [от фр.] Мария Коева. // *Век 21*, № 21, 22–28 май 1991, с. 7.

Откъс от кн. Les morales de l'histoire, Paris: Grasset, 1991.

Също и в: *Литература*, 1995, № 9, с. 18–23 / Прев. Йоана Недялкова.

Въведение във фантастичната литература. Определение за фантастичното / Прев. от фр. Весела Бръмбарова. // *Фантастика*, 1991, № 4, с. 29–31; № 5, с. 14–15, 18–19.

Също и в: *Ез. и лит.*, 1995, № 2, с. 11–33 / Прев. Красимир Кавалджиев.

Да пишеш на френски: [Есе] / Прев. от фр. Маргарита Русева. // *Век 21,* № 17, 24–30 апр. 1991, с. 7.

Идеята за общочовешкото: Европа и другите: [Интервю] / Прев. от фр. Стоян Атанасов. // *Критика и хуманизъм*, 1991, № 2, с. 115–117.

Въпросите зададе Деян Деянов.

Моктесума и знаците / Прев. от фр. Стоян Атанасов. // *Критика и хуманизъм*, 1991, № 2, с. 119–128.

Откъс от кн.“ Завладяването на Америка. Въпросът за другия“.

Обикновени хора / Прев.[от фр.] Албена Стамболова. // *Изток–изток*, 1991, № 1, с. 6–12.

Рез. на англ. ез.

Въздействието на тоталитаризма върху моралното поведение на индивидите.

Фикции и истини: [Есе] / Прев. от фр. Мария Коева. // *Култура*, № 16, 19 апр. 1991, с. 3; № 17, 26 апр. 1991, с. 6.

Също и в: *Лит. вестник*, № 22, 6–12 юни 1993, с. 1,6; № 23, 13–19 юни 1993, с. 6; № 24, 20–26 юни 1993, с. 6 / Прев. Маргарита Руски.

„В името на народа“ – премиера [на книгата] **в Париж:** [Интервю]. // *АБВ*, № 22, 2 юни 1992, с. 3.

Въпросите задава Георги Папакочев.

Причини за победата [на испанците в Мексико] / Прев. от фр. Стоян Атанасов. // *Отеч. вестник*, № 13876, 18 февр. 1992 – № 13878, 20 февр. 1992, с.4.

Бел. от прев.

Семиотика. – Знак / Прев. от фр. Гергана Дачева. // *Лит. мисъл*, 1992, № 3–4, с. 166–177.

Прев. от кн. O. *Ducrot,* Tz. *Todorov*. Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage, Paris, 1972.

Търпимостта и нетърпимото / Прев. от фр. Мария Георгиева. // *Lettre Intern.*, 1992, есен, [№1], с. 49–54.

Увод във фантастичната литература / Прев. от фр. Весела Бръмбарова. // *Аритмия*, № 1, септ. 1992, с. 6.

Също и в: *Лит. и изк.*, 1993, № 1, с. 34–39.

Хайдегер – мислителят от края на нощта / Прев. от фр. Огнян Стамболиев. // *АБВ,* № 41, 13 окт. 1992, с. 4.

Бел. за кн. на Люк Фери и Ален Рьоно за личността и философията на Мартин Хайдегер.

Също и във: *Везни*, 1998, № 7–8, с. 105.

Повествованието като процес на изразяване / Прев. от фр. Гергана Дачева. // *Литературата,* 1994, № 2, с. 33–43.

Прев. от кн.: Litterature et signification, Paris, 1967.

Последният Барт / Прев. [от фр.] Иглика Луканова. // *Демокр. преглед*, 1994, № 7, с. 209–214.

Прев. от сп. Poetique, 1981, № 47.

Поезия и морал / Прев. от фр. Стоян Атанасов. // *Летература = Lettre intern.*, 1995, № 10, с. 23–25.

Злоупотребите с паметта / Прев. от фр. Стоян Атанасов. // *Летература = Lettre intern.*, 1996, № 12, с. 3–14.

Обезроденият човек / Прев. от фр. Маринели Димитрова. // *Лит. вестник*, № 36, 13–19 ноем. 1996, с. 3, 6.

Откъс от кн.: L'homme dépaysé, Paris: Seuil, 1996.

Съдържа кратки бел. за авт.

Фейлетоните на Алеко Константинов. // *Ез. и лит.*, 1996, № 3–4, с. 53–56.

Подпис: Цветан Тодоров Боров.

Защо Бахтин и Якобсон никога не са се срещали? / Прев. Петър Лазаров. // *Анархистът законодател*: Сб. В чест на 60-год. на Никола Георгиев / Съст. Радосвет Коларов, Величко Тодоров, Благовест Златанов. – София, 1997, с. 27–48.

Институции и ксенофобия / Прев. от фр. Рени Йотова. // *Лит. вестник*, № 8, 12–18 март 1997, с. 2.

В рубр. „Двойното огледало на ксенофобията“.

Комунистическите архиви / Прев. от фр. Стоян Атанасов. // *Култура*, № 19, 16 май 1997, с. 6–7.

Бел. от прев.

Понятието „литература“ / Прев. от фр. Красимир Кавалджиев. // *Ез. и лит.*, 1997, № 1–2, с. 44–47.

Човекът без корен: Есеистични размисли / Прев. от фр. Александра Велева. // *Факел*, 1997, № 1–2, с. 71–91.

Аз, ти, Русия / Прев. [от англ.] Людмила Стоянова. // *Демокр. преглед*, 1998, № 36, с. 326–334.

По повод кн. на Керъл Емерсън „Първите сто години на Михаил Бахтин“, поместена в The Times literary suppl., March 13, 1998.

Съдържа и: Михаил *Неделчев*. За тази рецензия.

Гражданското общество / Прев. [от фр.] Васил Пенчев. // *Филос. вестник*, № 11, 1998, с. 1, 5–6.

Прев. от кн. Tzvetan *Todorov*. Nous et les autres. La reflexion fransaise sur la diversite humaine, Paris, 1989.

Из „На чужда земя“ / Прев. Стоян Атанасов. // *Сезон*, 1998, № [1] зима, с. 8–36.

Прев. от кн. L'homme dépaysé. – Paris: Seuil, 1996.

Съдържа и кратки бел. от прев.

Отговори на Роман Якобсон / Прев. от фр. Стоян Атанасов. // *Сезон*, 1998, № [2] пролет, с. 40–65.

Интервю пред френската телевизия, февр. 1972 г. / Въпросите задават Цветан Тодоров и Жан Жозе Маршан.

Също и в: Роман *Якобсон*. Езикът на поезията: [Сборник] / Прев. Стоян Атанасов. – София, 2000, с. 425–460.

Този Русо, когото обичам: Есе / Прев. [от фр.] Вера Маринова. // *Лит. форум*, № 21, 2–8 юни 1998, с. 11.

Аз, ти, те: граматика на хуманизма: Разговор с Цветан Тодоров / Прев. от фр. Светлана Димитрова. // *Лит. вестник*, № 1, 13–19 ян. 1999, с. 3, 16.

Разговора относно новата му кн. „Несъвършената градина“ води Ивон Льоклер.

Версификация / Прев. от фр. Юлиан Жилиев. // *Родна реч*, 1999, № 1, с. 24–29.

До участниците в конференцията [на тема „Текст, култура и морал в миналото и днес“, посветена на 60-год. му, София, 30–31 окт. 1999 г.] / Прев. от фр. Стоян Атанасов. // *Култура*, № 44, 5 ноем. 1999, с. 4.

Също и в: *Цветан Тодоров – подвижната мисъл*: Сб. с изследвания и свидетелства в чест на Цветан Тодоров. – София: ЛИК, 2001.

Писменост / Прев. от фр. Юлиан Жилиев. // *Родна реч*, 1999, № 2, с. 32–35.

Целта и средствата / Прев. от фр. Стоян Атанасов.// *Култура*, № 17, 30 апр. 1999, с. 1.
По повод кризата в Косово.

В името на народа / Прев.от фр. Росица Ташева. // *Факел*, 2000, № 3, с. 106–121.
Прев. от кн. „Au nom du peuple: Témoignages sur les camps de anciens pays communistes", La Tour d'Aigues, L'Aube, 1992.

Литературата е винаги нечиста: Разговор с Цветан Тодоров [за изследването му върху хуманизма на фр. писатели] / Прев. от фр. Рашелия Дилбазова. // *Култура*, № 28, 21 юли 2000, с. 12.
Разг. води Мишел *Крепю*.
Също и в: *Лит. вестник*, № 5, 5–11 февр. 2003, с. 3.; Под загл. Само едно понятие – хуманизъм: Интервю.
Също и в: http://litclub.com/archiv/broi38/todorov.htm

Съхраняването на миналото / [Прев.] от фр. Стоян Атанасов. // *Сезон,* 2000, № [4] есен, с. 218–231.
Съдържа и бел. „Цветан Тодоров и неговото изследване върху XX век" от прев.

Какво трябва да съхраним от XX век? / Прев. [от фр.] Тони Николов. // *Демокрация*, № 1, 3 ян. 2001, с. 10.
Също и в: http://liternet.bg/library/hum/t/tztodorov.htm

Крехкостта на доброто: Защо и как / Прев. [от фр. със съкр.] и бел. Ана Деянова. // *Демокрация*, № 157, 6 юли 2001, с. 16–17.

Памет за злото, изкушение за доброто: Изследване върху века / Прев. от фр. Стоян Атанасов. // *Сезон,* 2001, № 1 есен, с. 173–205.
Съдържа и кратки бел. за авт. от прев.

Нацизмът и комунизмът са еднакво осъдителни: [Интервю] / [Прев. от фр.]. // *Демокрация*, № 55, 7 март 2001, прил., с. 16–17.

Героят и разказът. // *Литературознание: Христоматия* / Състав. Енчо Мутафов. – Благоевград, 2002, с. 241–252.

Дълг и наслада: Литературна анкета / Прев. от фр. Тодорина Атанасова. // *Факел*, 2002, № 5–6, с. 127–158.
Разговора води Катрин Портвен.

За толерантността и недопустимото / Прев. от фр. Стоян Атанасов. // *Философия на толерантността*: Антология: От античността до края на XX век. / Подбор на текстовете Лидия Денкова, Емил Григоров, Александър Лозев. – София, 2002, с. 196–217.
Прев. от кн. „Les morales de l'histoire."

Новият световен безпорядък / Прев. от фр. Стоян Атанасов. // *Култура*, № 6, 15 февр. 2002, с.8.

Слово, произнесено при връчването на итал. награда „Духовен учител на нашето време“ за кн. „Памет за злото, изкушение за доброто“.

Съдържа и кратки бел. за авт. от прев.

Също и в: http://www.mediatimesreview.com/april03/Tsvetan_Todorov.php

Право на намеса или задължение за помощ. // *Ars inveniendi:* Изследвания в чест на Ивайло Знеполски / Състав. Жана Дамянова. – София: Унив. изд. Св. Климент Охридски, 2002, с. 245–262.

Служителка на истината, господарка на думите. // *Блага Димитрова* / Състав. Вилиона Кънева; Ред. Станка Пенчева. – София, 2002, с. 3–4.

Кн. е прил. към: *Блага Димитрова: Аудиокасета.* – София: Тилиа, 2002. – (Звукова панорама на българската култура).

Цветан Тодоров за себе си, хуманизма и политиката: [Интервю] / Прев. от фр. Стефка Паунова. // *Лит. вестник*, № 40, 4–10 дек. 2002, с. 9, 11.

Разговора води Тома Рение.

Само силна Европа ще обуздае Щатите / [Прев. от фр.]. // *Труд*, № 308, 8 ноем. 2003, с. 39.

Откъс от кн. „Новият световен безпорядък: Размисли на един европеец“.

Сбогуване с Блага. // *Култура*, № 20, 16 май 2003, с. 5.

По повод смъртта на Блага Димитрова.

В защита на ценностите / Прев. от фр. Стоян Атанасов. // *Култура*, № 48, 17 дек. 2004, с. 8.

Писмо обръщение на авт. към участниците в юбилейната науч. конф. „Цветан Тодоров – теоретик и хуманист“, София, 10–11 дек. 2004 г.

Също и в: http://www.mediatimesreview.com/january05/Tsvetan_Todorov.php

Възхвала на всекидневието: [Опит върху холандската живопис от XVII век] / Прев. Стоян Атанасов. // *Понеделник*, 2004, № 5–6, с. 87–100.

Прев. от кн. „Eloge du quotidien. Essai sur la peinture hollandaise du XVIIe siecle“, Paris, Adam Biro, 1993.

Как да победим тероризма / [Прев. от итал.]. // *Монитор*, № 1837, 24 апр. 2004, с. 18.

Множествената личност. // *Вечните страсти български:* Почит към Тончо Жечев / Прев. от фр. Калин Михайлов.– София, 2004, с. 547–555.

Селянинът от Подунавието: Разговор с Цветан Тодоров [по случай неговата 65-год.]. // *Култура*, № 9, 27 февр. 2004, с. 5.

Въпр. зададе Анюта Качева.

Също и в: http://www.online.bg/kultura/my_html/2311/ctodorov.htm

Баладата на Виктор Пасков / Прев. [от фр.] Николай Стоянов. // *Труд*, № 203, 29 юли 2005, прил. Петъчник, с. 6.
Върху романа „Балада за Георг Хених."

Да дадем нов тласък на Европа в 23 страници / Прев. от фр. Ваня Войнова. // *Лит. вестник*, № 25, 28 юни – 4 юли 2006, с. 4.

Натурализирани убийци: Демокрациите трябва да прилагат и полицейски, и политически тактики в борбата с фанатичните атентатори / [Прев. от фр.]. // *Монитор*, № 2594, 9 юни 2006, с. 1, 17.

Политиката трябва да бъде осмислена / Прев. [от фр.] Вера Маринова. // *Ново време*, 2006, № 3, с. 47–52.
Беседа с Цветан Тодоров в редакцията на белгийския вестник „Льо соар", 26 ян. 2006 г.
Въпросите задава и коментира Жак дьо Декер.

Литературата ни помага да живеем: Интервю на Цветан Тодоров и Нанси Хюстън пред сп. Льо монд дьо л'едюкасион, януари 2007 / Прев. от фр. Миряна Янакиева. // *Лит. вестник*, № 10, 14–20 март 2007, с. 16.
По проблемите на съвр. литературознание и лит. обучение.

Хайдегер – мислителят от края на нощта / Прев. от фр. Огнян Стамболиев. // *Детонация*, 2007, септ. [№ 9], с. 13.
Бел. от прев.

Какво може литературата / Прев. [от фр.] Стоян Атанасов. // *Монд дипломатик=Le Monde diplomatique*, № 4, април 2008, с. 29.

Stendhal, amour et égotisme // L'Homme dans le Texte: Mélanges offerts à Stoyan Athanassov à l'occasion de son 60 anniversaire = Човекът в текста: Юбил. сб. в чест на Стоян Атанасов / Ред. кол. Богдан Богданов и др.; Състав. Дина Манчева, Рая Кунчева. – София, 2008, с. 159–170.

III. ЛИТЕРАТУРА ЗА ЦВЕТАН ТОДОРОВ

Дончев, Николай. Проф. Цветан Тодоров. // *Славяни*, 1974, № 7, с. 34.
Очерк за научното дело на литературоведа и критика.

Савова, Марта. [Рецензия]. // *Лит. мисъл*, 1980, № 5, с. 159–165.
Рец. за: Tzvetan *Todorov*. Théories du symbole . – Paris: Seuil, 1977; Tzvetan *Todorov*. Symbolisme et interprétation. – Paris: Seuil, 1978.

Кьосев, Александър. Поезията на една „поетика". // АБВ, № 51, 24 дек. 1985, с. 8.
Рец. за: Цветан *Тодоров*. Поетика на прозата. – София: Нар. култура, 1985.

Колевски, Васил. Безидеен ли е структурализмът? // *Лит фронт*, № 24, 11 юни 1987, с. 1, 6.
Критични бел. за кн. на Цветан Тодоров „Поетика на прозата".

Генчев, Николай. Силата на родовата традиция. // *АБВ*, № 49, 6 дек. 1988, с. 1, 6.
Приносът на Цветан Тодоров в развитието на теорията на лит.

Свиленов, Атанас и др. Не бива да се отминава с мълчание / Атанас Свиленов, Цветан Тодоров. / *Лит. фронт*, № 2, 11 ян. 1990, с. 3.
Текстът е от 1961 г. по повод статията: Владимир *Топенчаров*. Как един съвременник описва епохата си. // *Нар. култура*, № 26, 1 юли 1961.

Атанасов, Стоян. Лагери и нравственост: Бележки за „На предела" от Цветан Тодоров. // *Лит. вестник*, № 19, 17 юни 1991, с. 2.

Атанасов, Стоян. Цветан Тодоров – Ние и другите. // *Критика и хуманизъм*, № 2, 1991, с. 129–133.

Атанасов, Стоян. Цветан Тодоров. От чистата литература към хуманизма. // *Фантастика*, 1991, № 4, с. 28–29.

Бешков, Александър. Алхимия на доброто и злото. // *Лит. форум*, № 4, 24 ян. 1991, с. 4.
Спомени за дружбата му с Цветан Тодоров.

Димитрова, Блага. Невероятна литературна френезия: Цветан Тодоров – носител на голямата награда на Женева „Жан-Жак Русо"– 1991. // *АБВ*, № 12, 21 май 1991, с. 1, 16.

Коева, Мария. „Жан-Жак Русо" за Цветан Тодоров: И подарък за България по случай деня на Св. св. Кирил и Методий. // *Лит. вестник*, № 17, 3 юни 1991.
По повод удостояването му с голямата награда на Женева „Жан-Жак Русо".

Теофилов, Иван. Итихаса за Цветан Тодоров.: [Спомени]. // *Лит. форум*, № 11, 13 март 1991, с. 7.

Атанасов, Стоян. Разказът за завладяването на Америка. // *Отеч. вестник*, № 13876, 18 февр. 1992, с. 4.

Пенева, Ангелина. [Рецензия]. // *Бълг. кн.*, 1992, № 11, с. 63–64.
Рец. за: Цветан *Тодоров*. Завладяването на Америка. Въпросът за другия. – София: Унив. изд. Св. Климент Охридски, 1992.
В рец. кн. е със загл. „Откриването на Америка".

Атанасов, Стоян. Три щрихи от портрета на изследователя Цветан Тодоров. // *Начало*, № 6, 10–17 февр. 1993, с. 6.

Бешков, Александър. Цветан Тодоров в две страници и шест бележки под линия. // *Лит. и изкуство*, 1993, № 1, с. 32–33.

Попов, Алек. Въпросът за другия, въпросът за нас. // *Демокрация,* № 127, 4 юни 1993, с. 4.
Рец. за: Цветан *Тодоров*. Завладяването на Америка. Въпросът за другия. – София: Унив. изд. Св. Кл. Охридски, 1992.

Дакова, Бисера. На предела на човешкото. // *Век 21*, № 41, 19–25 окт. 1994, с. 10.
Рец. за: Цветан *Тодоров*. На предела. – София: Нар. култура, 1994.

Жилмон, Даниел. Цветан Тодоров и холандското чудо в живописта. / Прев. от фр. Нина Венова. // *Lettre intern.*, 1994, № 5, с. 97.
По повод книгата му Eloge du quotidien, Paris,1993.

Игов, Светлозар. Предпочитам Камю... // *Лит. форум*, № 37, 2–8 ноем. 1994, с. 2.
Рец. за: Цветан *Тодоров*. На предела. – София: Нар. култура, 1994.

Мутафов, Енчо. Две цивилизации. // *Култура*, № 6, 11 февр. 1994, с. 5.
Рец. за: Цветан *Тодоров*. Завладяването на Америка. Въпросът за другия. – София: Унив. изд. Св. Климент Охридски, 1992. – (Библ. Идеи)

Петров, Красимир. [Рецензия]. // *Проглас*, 1994, № 4, с. 89–91.
Рец. за: Цветан *Тодоров*. На предела. – София: Нар. култура, 1994.

Попов, Алек. Подвигът на личната нравственост. // *Демокрация*, № 177, 6 авг. 1994, с. 8.
Рец. за: Цветан *Тодоров*. На предела. – София: Нар. култура, 1994.

Цанков, Георги. Пред злото. // *Аз Буки*, № 30, 27 юли–2 авг. 1994, с. 2.
Рец. за: Цветан *Тодоров*. На предела. – София: Нар. култура, 1994.

Чернокожев, Вихрен. Смисълът на пределното. // *Лит. форум*, № 43, 14–20 дек. 1994, с. 2.
Рец. за: Цветан *Тодоров*. На предела. – София: Нар. култура, 1994.

Кьосев, Александър. И аз предпочитам Камю. // *Култура*, № 1, 6 ян. 1995, с. 9.
Рец. за: Цветан *Тодоров*. На предела. – София: Нар. култура, 1994.

Атанасов, Стоян. Цветан Тодоров за текста и културата. // *Лит. мисъл*, 1995/1996, № 1, с. 38–48.

Атанасов, Стоян. Интелектуалецът като културен метис. // *Култура*, № 48, 29 ноем. 1996, с. 8.
Бел. за кн. на Цветан Тодоров „На чужда земя“. – София: Отв. общество, 1998.

Армел, Алиет. Цветан Тодоров – обърнат към своя век / Прев. от фр. Невена Панова. // *Лит. вестник*, № 4, 28 ян. – 3 февр. 1998, с.4.

Кирова, Милена. Хуманизмът – носталгия или бъдеще? // *Култура*, № 17, 1 май 1998, с. 4.

Рец. за: Цветан *Тодоров*. Живот с другите: Опит по обща антропология. – София: Наука и изкуство, 1998.

Пенчев, Бойко. Невъзможността на самотата. // *Лит. вестник*, № 16, 19 апр.–5 май 1998, с. 4.

Рец. за: Цветан *Тодоров*. Живот с другите: Опит по обща антропология. – София: Наука и изкуство, 1998.

Също и в: http://slovo.bg/old/bpenchev/tagite/bp–t_435.htm

Бенбасат, Алберт. Една френска трагедия с български аналогии. // *Лит. форум*, № 35, 16–22 ноем. 1999, прил. Книжен свят.

Рец. за: Цветан *Тодоров*. Една френска трагедия. – София: Унив. изд. Св. Климент Охридски, 1999.

Деянов, Стилиян. Посветено на Цветан Тодоров. // *Култура*, № 46, 19 ноем. 1999, с. 7.

За конф. „Текст, култура и морал в миналото и днес", посв. на 60-год. му, София, 30–31 окт. 1999 г.

Също и в: http://www.online.bg/kultura/my_html/2106/b_tod.htm

Михайловска, Елена. Наистина ли най-крехко е доброто? // *Лит. форум*, № 37, 30 ноем.–6 дек. 1999, с. 8.

По повод кн.: Tzvetan *Todorov*. La fragilité du bien. La sauvetage des juifs bulgares. – Paris: Albin Michel, 1999.

Панчева, Евгения. Херметичната херменевтика и въпросът за другия. // *Лит. вестник*, № 38, 24–30 ноем. 1999, с. 10–11.

Също и в: *Цветан Тодоров – подвижната мисъл*: Сб. с изследвания и свидетелства в чест на Цветан Тодоров. – София: ЛИК, 2001.

Радулова, Надежда. Двойният диалог. // *Лит. вестник*, № 3, 27 ян.–2 февр. 1999, с. 5.

Рец. за: Цветан *Тодоров*. На чужда земя. – София: Отв. общество, 1998.

Фризон–Рош, Франсоа. [Рецензия] / [Прев. от фр.]. // *Култура*, № 50, 17 дек. 1999.

Рец. за: Tzvetan *Todorov*. La fragilité du bien. La sauvetage des juifs bulgares. – Paris: Albin Michel, 1999.

Личева, Амелия. Речникът на Цветан Тодоров. // *Култура*, № 8, 3 март 2000, с. 4.

Рец. за: Цветан *Тодоров*. Семиотика. Реторика. Стилистика. – София: СЕМА, 2000.

Атанасов, Стоян. Двайсетият век през погледа на Цветан Тодоров. // *Studium*, № 1, ян.– февр. 2001, с. 25–26.

Рец. за кн.: Tzvetan *Todorov*. *Mémoire du mal, tentation du bien*. – Paris: Robert Laffont, 2000.

Богданов, Богдан. По следата на универсалното. // *Социол. пробл.*, 2001, № 1–2, с. 228–234.

По повод кн. „На чужда земя". – София: Отв. общество, 1998.

Цветан Тодоров – подвижната мисъл: Сб. с изследвания и свидетелства в чест на Цветан Тодоров. / Състав. Стоян Атанасов. – София: ЛИК, 2001.– 287 с.

Съдържа: Стоян ***Атанасов***. Библиография на по-важните публикации на Цветан Тодоров, с. 9–12; Адрес на Цветан Тодоров до участниците в конференцията, с. 13–16; Стоян ***Атанасов.*** Пътят и погледът на Цветан Тодоров, с. 17–36; Жана ***Дамянова.*** Цветан Тодоров и *Озарения* на Артюр Рембо, с. 37–68; Огнян ***Ковачев.*** Асиметриите на фантастичното и готическият роман, с. 69–88; Боян ***Манчев.*** Трагично и комично в романа (Наратологията в перспективата на общата антропология), с. 89–106; Ивайло ***Знеполски***. Цветан Тодоров за интелектуалци. Историко-типологически реконструкции, с. 107–115; Лиляна ***Деянова***. Текст, култура и морал в миналото и днес, с. 116–131; Величко ***Тодоров.*** Сърбия в България – три цвята черно, с. 132–163; Евгения ***Панчева.*** Херметичната херменевтика и въпросът за другия, с. 164–180; Владимир ***Градев.*** За фатализма и безразличието, с. 181–190; Стоян ***Атанасов.*** Диалогичното аз на кръсопътя на културите и литературите, с. 191–208; Александър ***Кьосев.*** Автобиография, антропология, меланхолия, с. 209–240; Богдан ***Богданов***. Реалният и потенциалният чужденец, с. 241–250; Блага ***Димитрова***. За Цветан Тодоров, с. 251–260; Иван ***Теофилов.*** За Цветан Тодоров, с. 261–276; Тончо ***Жечев.*** За Цветан Тодоров, с. 277–280; Елиана ***Райчева.*** Откриването на Тодоров, с. 281–287.

Атанасов, Стоян. В търсене на хармонията. // *Факел*, 2002, № 5–6, с. 159.

Деянова, Лиляна. Критическият хуманизъм след Аушвиц, Колима и Косово. // *Култура*, № 10, 8 март 2002, с. 8.

Рец. за: Цветан *Тодоров*. Памет за злото, изкушение за доброто. Анкета върху века. – София: ЛИК, 2002.

Също и в: http://www.online.bg/kultura/my_html/2218/century.htm

Йорданова, Юлия. Хуманитарният интелект на „своя" и „чужда" земя: Бел. върху Цветан Тодоров. // *Демокр. прегл.*, 2002, № 50, с. 323–335.

Също и в: http://liternet.bg/publish5/iuiordanova/ctodorov.htm

Кунчев, Божидар. Горчивите уроци на XX век. // *Про & Анти*, № 3, 25–31 ян. 2002, с. 4.

По повод кн. на Цветан Тодоров „Памет за злото, изкушение за доброто".

Кунчева, Рая. Типологични и ситуативни значения в мисленето на Цветан Тодоров за другия // *Проблемът за другия*: Културно-художествени, антропологически и социално-психологически аспекти: Материали от X лятна научна среща, Варна, 22–23 юни 2002 г. / Състав. и ред. Димитър Овчаров, Петя Василева. – Варна, 2002, с. 97–104.

Христова, Светла. Сюжетът – механика на разказ: Трансформациите в повествованието според Цветан Тодоров. // *Кино*, 2002, № 6, с. 38–41.

Атанасов, Стоян. Хегемония и идентичност. // *Култура*, № 38, 17 окт. 2003, с. 8.

Рец. за: Цветан *Тодоров*. Новият световен безпорядък: Размисли на един европеец. – София: Изток–Запад, 2003.

Райдинг, Алън. Раят в Европа е само привиден: Нова книга на световноизвестен българин. / [Прев. от англ.]. // *Стандарт*, № 3846, 17 септ. 2003, с. 22.

Рец. за: Цветан *Тодоров*. Новият световен безпорядък: Размисли на един европеец. – София: Изток–Запад, 2003.

Atanassov, Stoyan. Hégémonie américaine et identité européenne. // *Divinatio*, 2004, N 19, с. 227–232.

Рец. за: Цветан *Тодоров*. Новият световен безпорядък: Размисли на един европеец. – София: Изток–Запад, 2003.

Baruh, Emmi. En relisant Todorov...: Éloge de l'anarchie dans les hierarchies. // *Divinatio*, 2004, N 19, с. 171–184.

По повод кн.: Tzvetan *Todorov*. La fragilité du bien: Le sauvetage des juifs bulgares. Paris: Albin Michel, 1999.

Чернокожев, Вихрен. Европа и светът през погледа на Цветан Тодоров. // *Про & Анти*, № 5, 5–11 февр. 2004, с. 11.

Рец. за: Цветан *Тодоров*. Новият световен безпорядък. Размисли на един европеец. – София: Изток–Запад, 2004.

Znepolski, Ivailo et al. Tzvetan Todorov – un regard de l'interieur, des regards de l'exterieur. // *Divinatio*, 2004, N 19, p. 131–169.

Др. авт.: Богдан Богданов, Михаил Неделчев, Георги Лозанов, Христо Тодоров.

Дискусия по повод бълг. изд. на кн.: Цветан *Тодоров*. Дълг и наслада. – София: ЛИК, 2003; Цветан *Тодоров*. Новият световен безпорядък. – София: Изток–Запад, 2003.

Също и в: *Лит. вестник*, № 29, 15–21 септ. 2004, прил.

Кулов, Венцеслав. Към въпроса за европейските ценности: По повод размишленията на Цв. Тодоров за новия световен безпорядък. // *Филос. алтернативи*, 2005, № 3–4, с. 25–30.

Атанасов, Стоян. Цветан Тодоров за измеренията на абсолюта. / *Монд дипломатик = Le Monde diplomatique*, № 2, февр. 2006, с. 29.

Рец. за: Tzvetan *Todorov.* Les aventutriers de l'absolu. – Paris: Robert Laffont, 2006.

Атанасов, Стоян. Загриженост за литературата. / *Монд дипломатик = Le Monde diplomatique*, № 2, февр. 2007, с. 30.

По повод кн. *Tzvetan Todorov*. La littérature en péril. – Paris: Flammarion, 2007.

Атанасов, Стоян. Европейската идентичност и преподаването на литературата. / *Монд дипломатик = Le Monde diplomatique*, № 4, април 2008, с. 29.

Съставител: *Аделина Германова*

Библиографията е изготвена със съдействието на Народна библиотека „Св. Св. Кирил и Методий".

RÉSUMÉS

LA FIGURE INTELLECTUELLE DE TZVETAN TODOROV

Bogdan Bogdanov

Nous tentons ici de présenter Tzvetan Todorov en tant qu'intellectuel. Même si ses recherches antérieures sont prises en considération, l'accent est mis sur les publications de Todorov des dix dernières années où l'on trouve une interprétation d'envergure des grands sujets européens. Une attention particulière est attachée à l'essai politique *Le Nouveau désordre mondial* et aux longs entretiens dans *Devoirs et délices* qui fournissent à Todorov l'occasion d'évoquer les moments importants de sa vie et de son itinéraire professionnel. Nous avons procédé à des parallèles entre le statut de Todorov d'écrivain vivant en France et les conditions d'une vie intellectuelle en Bulgarie : le commentaire porte essentiellement sur la vie à l'écart. La position d'écart intellectuel par rapport aux petites questions quotidiennes et celle d'engagement aux grands problèmes de la société d'aujourd'hui se superposent dans la figure intellectuelle de Tzvetan Todorov.

LA NAISSANCE DE LA SUBJECTIVITÉ ET SES LIMITES DANS LES ÉTUDES CRITIQUES DE TZVETAN TODOROV

Stoyan Atanassov

Cette étude porte sur l'apparition, l'évolution et les modalités de la subjectivité dans les ouvrages critiques de Tzvetan Todorov. Nous commençons par quelques considérations sur le statut du sujet critique en sciences humaines. L'analyse retrace ensuite le contexte intellectuel et théorique dans lequel émerge la subjectivité de Todorov. Nous commentons ensuite plusieurs ouvrages qui servent de repère dans l'étude de la subjectivité chez Todorov.

Celle-ci, tout comme le principe dialogique qu'il a mis au point en tant que méthode d'interprétation, relève d'une rationalité conséquente et d'une déontologie. On peut distinguer, au cours du travail critique, quatre instances du Je :

existentielle, autobiographique, critique, cognitive. Les deux premières alimentent les deux autres. Le *Je existentiel* finit par s'affirmer, chez Todorov, comme le point de départ et l'horizon axiologique de la recherche. Le *Je autobiographique* émane du précédent. Il introduit en filigrane une narration retraçant aussi bien un destin individuel qu'un épisode historique. L'élément autobiographique chez Todorov est délibérément mitigé. Il ne trouve sa justification qu'en se mettant au service du *Je critique*. Ce dernier confère une dimension humaine et concrète à la recherche de la vérité. Le *Je cognitif* devient ainsi l'expression d'une vie et d'un destin individuels.

FORMALISM AND STRUCTURALISM – HUNDRED YEARS EARLIER

Blagovest Zlatanov

The article has as its starting point some clarifications on the development of his personal intellectual and literary interests, which Tzvetan Todorov shares with Katrine Portven in their common book of interviews. The interpretation in the article aims at bringing and proving a hypothesis that the change, which takes place between 1972-1979, in the subject of Todorov's reseach, could be explained by an attentive reading of his book "Theories of Symbol". Working on this book Todorov goes far back in the history of literary criticism in attempt to become self-conscious of the basics of his one intellectual discipline. The article tries to prove that going back to the literary criticism of German pre-romantic and Romantic authors Todorov makes in fact discoveries giving him enough reasons to recognise that the ideas, which his colleagues and he as adheres of structuralism have assumed their one invention, were advanced to a considerable extend already by German Romantics. The identification of those ideas in the texture of Todorov's book "Theories of Symbol" is the main task of this paper. One another is to emphasize the intellectual sincerity of Todorov who is able to recognise and appraise the achievements of the romantic critics. Coming to this recognition through a meticulous exploration Todorov decides to look for new directions of his own development as researcher after 1979.

LITERATURE AS SOCIAL ACT THE GENRE AS A MEDIATOR BETWEEN LITERATURE AND SOCIETY

Alexander Panov

The genre poses some of the oldest and most problematic questions in the history of the literary theory. It is also one of the most debatable subjects as the term *genre* very often takes a different meaning in the works of different authors. On the other hand it has been already proven that the genre is a problem of artistic communication and conception as a whole as well as being a problem of theory. The genre question is closely related with two more fundamental matters of poetics – the one about the author and the one about the style.

In this article we would like to suggest the idea of the simultaneous and generic change that the artistic concept undertakes in both the artistic and the social situation and that it has its fundaments in the whole idea of the literature as a social act. Proofs for this theory are the transformations that the mode in which the three basic elements of the artistic discourse takes – namely the author, the genre and the style. This radical change itself causes the mutation of the genre from a systematizing factor in the fields of communication and meaning of the artistic discourse into a term that helps the organization of the stock nomenclature in the book market.

TZVETAN TODOROV: FROM LITERARY SEMIOTICS TOWARDS HUMANE SEMIOTICS

Miroslav Dachev

Whereas with Umberto Eco semiotics can be thought of globally (as general semiotics), with Tzvetan Todorov it seems much more related to a specific area. First and foremost this happens through the sciences of language and literature.

The semiotics of literature would be a suitably chosen area, especially if we are interested in the early Tzvetan Todorov – from the moment he arrived in France till the beginning of the 80s. If we switch to the later Todorov, though, the subject becomes irrelevant. However, in my article I am not dealing with the matter of how Todorov's interest in literary semiotics may be fixed as a main preoccupation of his – in specific years and texts, but rather with what changes in his views so that we can talk about displacement related to the interest in semiotics and literature. Moreover, I am interested in the way Todorov's

engagement with semiotics is concealed and what its many-sided existence is. It is my personal opinion that he abandoned this engagement as a scientific subject but never ceased to delve into the perspectives the semiotic offers an inquiring spirit.

If semiotics is grasped as a humane superscience, it will be useless. But if researchers are keen to become sensitive to that meaningful and interpretive dimension that is to be found in each human activity, this idea of semiotics may have a positive part, in Todorov's own words. I think Todorov gives a clear hint as to the direction of displacement: the engagement with semiotics thought of as a science with its own claims can be abandoned. But if semiotics becomes a dialogic field, open to interdisciplinary projects, if it is a way of thinking, it is more than necessary.

With Todorov there is no rejection of the semiotic as a perspective. The rejection arises from the metaposition, from the engagement with semiotics as such. The question "Why did Todorov abandon literary semiotics?" can be answered like that: "Because he believes less and less that semiotics is a subject and becomes more and more convinced that it is a viewpoint, as literature is only one of the discourses used to talk of the world and man." I insist on the fact that however the object of interest changes in Todorov's later engagement, this working semiotic perspective – unnamed, unacclaimed – performs its task. The semiotic is the field where a variety of problems reach their height. They change, head for different directions, but the field – yielding and hospitable enough – shelters them and presents them the keys they need to be understood and interpreted. By analogy with the displacement towards the efficiency of the subject in the light of the critical Me, now we have a displacement from (the problem) of the text to the problem of plurality of discourses, through which we realize ourselves. Tzvetan Todorov's semiotics follows this displacement. From literary semiotics it gradually becomes humane semiotics – searching in the social semiotic praxises, looking for truth, passing a moral judgment.

TZVETAN TODOROV ET LA RHÉTORIQUE

Ivanka Mavrodieva

L'article présente les idées et les conceptions essentielles de Tzvetan Todorov dans le domaine de la rhétorique. Il y a trois directions dans lesquelles ces idées se développent: 1) la place de la rhétorique dans le système des sciences humaines modernes; 2) les notions de base de la rhétorique; 3) l'héritage de l'ancienne rhétorique en ce qui concerne la classification des figures.

T. Todorov s'intéresse à certaines notions qui font partie du système des concepts rhétoriques, notamment à la notion de figure. Selon lui il ne faut pas que les figures soient classifiées et que leur rôle soit jugé d'une manière ou d'une autre avant de donner une définition au terme de figure. Il est nécessaire de préciser s'il est possible ou non d'introduire un seul critère ou bien un indice selon lequel on pourrait distinguer les différentes figures.

LA NARRATOLOGIE : DE T. TODOROV ET G. GENETTE À RABATEL ET RIVARA

Zlatorossa Nedeltcheva-Bellafante

Le présent article se propose de suivre certains moments significatifs dans l'évolution de la narratologie en France où ses débuts sont étroitement liés avec le nom de Tzvetan Todorov, qui a utilisé ce terme pour la première fois dans *Grammaire du Décaméron* (1969), et avec le nom de Gérard Genette, qui a élaboré une terminologie pour décrire le fonctionnement du récit devenue aujourd'hui un instrument de travail quasi universel.

La narratologie, littéralement «science de la narration» est une approche méthodologique qui analyse les mécanismes et les composantes du récit – notamment la nature et le statut du narrateur, le point de vue, les problèmes du mode et du temps narratifs, le rapport narration – description. Certains narratologues élargissent la signification du terme en y ajoutant le problème du personnage et des actions dans le récit et leurs combinaisons possibles, ce qui selon d'autres s'appelle «sémiotique narrative». En France, elle commence avec Barthes, Bremond, Todorov, mais trouve son essor avec les recherches de Greimas.

Le but de cette communication est de présenter, en premier lieu, les conceptions de Tzvetan Todorov concernant les instances narratives, le rapport poétique – interprétation, l'aspect verbal du texte narratif, le problème de l'action et de l'organisation du récit. Aussi, avons-nous cherché à mettre en valeur ses apports dans l'élaboration du corps notionnel et dans la précision de certaines catégories narratologiques.

Mais en même temps, nous avons voulu élargir notre exposé en nous arrêtant brièvement sur les idées de quelques auteurs qui ont marqué, d'une façon ou d'une autre, l'évolution de la narratologie après T. Todorov et G. Genette, notamment Mieke Bal et Pierre Vitoux, qui ont apporté des modifications importantes, surtout dans le domaine de la focalisation, mais qui n'ont pas remis en question sa tripartition héritée de Genette et de Todorov. Un autre auteur qui s'inscrit dans cette tendance est Jaap Lintvelt qui a cherché à dépasser l'immanence pure en prenant en considération le contexte socioculturel et idéologique et a exprimé la pensée que, pour approfondir davantage les recherches dans cette direction, la narratologie peut s'inspirer de la sociocritique et de l'esthétique de la réception. Il a voulu également mettre un peu d'ordre dans les relations qui existent entre les formes narratives et les différentes perspectives narratives à partir des dernières acquisitions de la linguistique textuelle et de la sémiotique narrative.

Et à la fin, nous présentons deux chercheurs des dernières années – Alain Rabatel et René Rivara, qui vont encore plus loin dans la conception de la narratologie et dans leur désir de renouveler radicalement certaines catégories narratologiques en se basant sur les recherches actuelles de la linguistique du discours et de la théorie de l'énonciation, et qui parlent d'un nouveau type de narratologie – la narratologie énonciative.

LA LITTÉRATURE ENTRE LE LANGAGE ET L'ÉCRITURE

Mirijana Janakieva

En partant de la distinction faite par Tzvetan Todorov entre les deux modèles d'interprétation que sont les interprétations finalistes et les interprétations opérationnelles (*Symbolisme et interprétation*, 1978), cet article s'intéresse au problème de la pluralité des théories dans le domaine de la critique littéraire actuelle. L'idée essentielle est de faire l'analyse des changements qui se sont produits dans ce domaine lors de la transition significative qu'on pourrait définir comme une transition de la linguistique à la grammatologie. Avec le dépassement de l'opposition saussurienne entre *langue* et *parole*, deux conceptions de la littérature s'imposent successivement : celle de la littérature comme *discours* et celle de la littérature comme *écriture*. L'intérêt principal de cette étude porte notamment sur la relation *littérature – écriture*. L'intention est de rendre compte des conséquences amenées par la notion derridienne de l'écriture sur la manière de penser la littérature et la critique littéraire elle-même.

La réflexion sur l'histoire la plus récente et sur la situation actuelle de la critique littéraire s'appuie essentiellement sur trois textes, qui datent de la fin des années 60 : «Force et signification» (Derrida), «De la science à la littérature» (Barthes) et «Qu'est-ce que le structuralisme» (Tzvetan Todorov). Selon les auteurs des deux premiers textes, la critique connaît déjà un état de crise profonde. A la critique traditionnelle identifiée dans une certaine mesure à l'approche structuraliste, ils opposent leur idée d'une autre critique libérée de prétentions scientistes, et de plus en plus consciente du fait qu'elle aussi est une écriture. Cette critique ne doit plus considérer la littérature comme objet d'analyse, mais comme activité d'écriture (Barthes). La critique littéraire doit renoncer à sa position de métalangage et devenir un prolongement de la littérature.

Le troisième texte, celui de Tzvetan Todorov, est consacré à la poétique. Il diffère sensiblement des deux autres : la situation de la critique, et plus précisément celle de la méthode structuraliste, n'y paraît pas du tout aussi dramatique. L'auteur distingue l'interprétation de la poétique. Il souligne que le propre de l'interprétation est de chercher à révéler le sens de l'œuvre particulière, alors que la poétique s'attache à décrire une structure abstraite – la littérature. Il souligne également une opposition entre les deux types d'écriture que sont l'écriture passive, identifiée à la simple lecture, et l'écriture active qui est celle de la critique. Cet emploi du terme d'écriture pour désigner la lecture renvoie à une multitude de textes théoriques plus ou moins récents, consacrés au problème de la lecture. Les définitions de cette dernière qu'on y trouve sont complètement contradictoires : la lecture, y compris celle de la critique, peut être décrite comme une *construction* (T. Todorov), mais aussi comme une *décompostion* (J. H. Miller). Selon la théorie de la déconstruction chaque lecture ne peut être qu'une lecture ratée (P. de Man). Elle s'ouvre toujours à l'infini, à ce que Derrida appelle une *mise en abyme*. La lecture devient un prolongement de l'écriture tout comme la critique devient un prolongement de la littérature. Dans cet espace infini et indéfini, nommé par Derrida un espace d'inscription, rien ne distingue plus

la critique littéraire de la littérature elle-même. Il n'existe qu'un texte sans frontières. Tout vient se dissoudre dans l'écriture au sens derridien du mot, tout est entraîné dans le jeu infini de la signification.

Après avoir parcouru brièvement le chemin qui a mené du structuralisme à la déconstruction, cet article reprend à sa fin une question posée par T. Todorov dans son livre *Symbolisme et interprétation*. Chaque théoricien en est plus ou moins concerné, du fait qu'il est tenu d'élaborer sa propre stratégie par rapport aux contradictions entre les différentes conceptions de la littérature. La stratégie que T. Todorov propose est de donner raison à chacun des camps opposés, mais sans choisir entre eux. La stratégie que nous mettons en place dans cet article est semblable : comprendre ou essayer de comprendre tout se que disent les représentants des camps opposés, mais sans jamais perdre par rapport à leurs idées ce qu'on pourrait appeler une distance critique.

WHEN THE AUTHOR ANALYSES NARRATINGLY

Magdalena Kostadinova

This paper analyses three of Tzvetan Todorov's books as paragons of a new type of literariness. They seem undefined, borderline and questionable but yet are "rather narratives". They incorporate the narrative and systematic discourse, and the author is more of a commentator than a narrator. The texts are primarily dialogic and fragmented and demand creativity on part of the reader to be fully understood in their narrative definiteness. The author/commentator is actively cooperating for achieving this type of reception.

THE KARAT'S MAP: THE EPILOGUE IN L'HOMME DEPAYSE

Christo Trendafilov

In the article are viewed the motives which persuaded Tzvetan Todorov to go in Paris and settle there permanently and most of all the role of his friend Christo Karabunarliev Karata. There are examined the cultural and historical bases in the attitude of the Bulgarians to the voyages to sacred places later transformed in visits to Paris. It is revealed the dual point of view of the city as Jerusalem and Babylon at the same time and its reflection on Bulgarian literature. It is concluded that despite his universal and humane character the work of T. Todorov has its Bulgarian and its French roots.

LE DIALOGUE DES CULTURES, HIER ET AUJOURD'HUI. UN REGARD POSSIBLE ET PRÉFÉRE SUR TZVETAN TODOROV

Elena Mikaïlovska

L'œuvre vaste et fort diverse de Tzvetan Todorov laisse cependant voir un centre thématique très important, celui du *dialogue* entre les hommes, entre les groupes sociaux différents, entre leurs langues, leurs idées, leur expérience sociopolitique et enfin entre leurs *cultures*..

Pareille «focalisation» sur Todorov et sur quelques unes des ses grandes idées qui restent toujours actuelles permet de définir trois orientations (et trois causes) de la «lecture» et de l' «appréhension» de l'auteur. L'article évoque d'abord quelques raisons personnelles et existentielles qui jouent un rôle déterminant dans la méthode de Todorov. Il se penche ensuite sur les facteurs qui aboutissent à l'élaboration d'un contexte théorique avant de voir comment évolue la pensée de Todorov depuis *La Conquête de l'Amérique. La question de l'autre* jusqu'à *La vie commune*. Nous abordons également quelques questions plus récemment étudiées par Todorov en rapport avec la problématique de l'*ordre* et du *désordre mondial*.

Nous essayons aussi de voir comment ces dialogues constants et divers – existentiels, théoriques, passés, actuels, réels, imaginaires – font sens et procurent des *délices* à la lecture de l'oeuvre vaste et riche de Tzvetan Todorov.

TZVETAN TODOROV ET LES APPROCHES DE LA LITTÉRATURE COMPARÉE

Roumiana Stantcheva

Dans les livres et les études de Tzvetan Todorov *Goethe sur l'art*, 1983, *Nous et les autres*, 1989, *Les morales de l'histoire*, 1991, *La vie commune*, 1995, *L'Homme dépaysé*, 1996, *Devoirs et délices*, 2002, nous distinguons plusieurs idées et réflexions qui concernent des questions de la littérature comparée, importantes, dynamiques et difficiles à être interprétées. Même si Todorov ne parle pas explicitement de la littérature comparée, il s'interroge toutefois sur deux questions essentielles dans ce domaine : les «influences» d'une littérature à une autre et, d'autre côté, la question du «canon littéraire». L'interaction entre littératures, vue sous un angle plus général, celui des sciences de l'homme, obtient chez Todorov des dimensions toutes nouvelles. Le dépassement de la représentation des cultures comme «systèmes au sens strict» en faveur de l'idée qu'elles sont «des conglomérats de fragments

d'origine diverse» se trouve souligné comme essentiel pour la compréhension moderne des contacts littéraires. On mentionne de même l'attachement spécifique du public bulgare pour les écrits de Todorov.

A partir de là, nous essayons d'introduire la théorie dans la pratique, en donnant des exemples des relations entre les littératures de l'Europe du Sud-Est et celles de l'Europe de l'Ouest : la recherche consciente des influences occidentales de la part des critiques littéraires modernes pendant les années de l'entre-deux-guerres en Bulgarie et en Roumanie, par exemple ; la sous-estimation de la critique locale envers le genre du roman pendant la même période, dans les mêmes littératures ; des éléments de fonctionnement du canon littéraire dans la pratique scolaire et universitaire en Bulgarie.

IMAGES OF THE OTHER IN EARLY BULGARIAN NATIONAL MYTHOLOGY

Nikolay Aretov

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 images of the Other, based on some text mainly from nineteenth century.

DU "JEU DE L'ALTÉRITÉ" À "LA QUESTION DE L'AUTRE" DU POINT DU VUE DU CHERCHEUR EN LITTÉRATURE RUSSE

Detchka Tchavdarova

Tzvetan Todorov illustre les idées de Bakhtine sur le dialogue dans son analyse de l'œuvre de Dostoievski *Notes d'un souterrain*. Dans cette recherche encore, le chercheur combine sou intérêt sur la structure du texte avec l'interprétation du problème *maître-esclave*, qui occupera sou esprit dans ses prochains livres. Le savant ainsi que l'écrivain, chacun dans sa propre langue, trouvent la solution des mêmes problèmes qui occupent l'humanité – les questions de la valeur et de la possibilité de communication.

Pourtant le chercheur en littérature russe qui décidera d'analyser l'œuvre de l'écrivain du point de vue de la théorie de la tolérance au cours de la communication interculturelle, va découvrir un trouble du vrai discours dialogique malgré ses signes formels (la forme *vous* dans la langue du publiciste et du narrateur). Lors d'une telle approche, la théorie de Bakhtine sur la polyphonie de Dostoievski s'avérera problématique. Une véritable ouverture sur la culture étrangère dans la littérature russe peut être tirée de l'œuvre de Lev Tolstoï, qui contient le phénomène d'exotopie, analysé par Tzvetan Todorov à propos des *Lettres persanes* de Montesquieu.

Les idées de Tzvetan Todorov dans son livre *La conquête de l'Amerique* ont un effet d'inspiration pour les chercheurs de la littérature russe. Dans les analyses de l'image de Caucase dans la littérature russe, on marquera le parallèle entre la conquête territoriale et la conquête sexuelle, ainsi que la façon de donner un sens métaphorique aux cultures. En élargissant la perspective nous pouvons découvrir dans la littérature russe du XIX^{e} siècle une interprétation du dialogue interculturel, qui dépasse le problème de la conquête – c'est de donner un sens à ce dialogue avec des métaphores de l'amour.

Une illustration de cette approche représente le sujet littéraire d'amour comme une métonymie du dialogue interculturel. Notre anbalyse ici porte sur une jeune

fille du Caucase ou une tzigane ("enfant de la nature"), et la transformation de ce sujet par le changement des rôles – lorsque l'homme russe (la femme russe) devient un "homme de la nature et de la vérité" pendant le dialogue d'amour avec le représentant de la culture occidentale (un Français, un Polonais).

THE OTHER IN RIGOBERTA MENCHU'S VIEW

Venko Kànev

Tzvetan Todorov's book "The conquest of America" responded to a necessity in literary research devoted to the Other. From the story of the Guatemalan Rigoberta Menchu, a Nobel Peace Prize winner, transpires today's view of the Indians towards the "white", the "foreigners", five hundred years after the events, analyzed in Tzvetan Todorov's book. In the book "My name is Rigoberta Menchu" the always repressed voice of today's Indians in America becomes more prominent. Therefore, concepts such as dominating and dominated speech, which are vehicles of the otherness, are explored. The research traces the marks in various spheres, from which one can distinguish the differences – social, ethical, political, culinary etc. It becomes evident that the otherness is a varying concept, altering in time and space, that the Other does not exist without the I and that in their complicated connections there is a mutual penetration. However, the main issue in the present research is the Indian view of the Other today, which disproves the widespread theory of syncretism in America.

LANGUAGE AND OTHERNESS – THE QUESTION OF THE OTHER

Vassil Raynov

Cet essai est consacré à Tzvetan Todorov qui s'est attaché à interpréter le problème de la violence, du choix et de l'altérité. Le choix de *La conquête de l'Amérique* comme objet d'analyse ici s'explique par le fait que ce livre propose d'une manière fort convaincante quelques modèles de la conquête de l'Autre.

LA QUESTION DE L'AUTRE CHEZ TZVETAN TODOROV ET LA TRADUCTIONN ALLEMANDE DU ROMAN L'ANTÉCHRIST D'EMELIAN STANEV

Hristo Stanchev

Dans le cadre de la réflexion linguistique allemande où l'alterité devient importante et la recherche de l'éclairage théorique du problème de la traductibilité des cultures se pose effectivement, notre étude propose un modèle interprétatif de l'altérité chez Tzvetan Todorov. Dans un deuxième temps, nous nous demandons dans quelle mesure ce modèle est applicable à la construction de la représentation fictive de l'identité historique et culturelle dans la traduction du roman *L'Antéchrist* en allemand. En posant un haut degré de l'abstraction et en déplaçant le regard de la substance vers la relation, l'attitude traductrice peut s'interpréter comme un modèle bipolaire d'un mouvement. Il s'agit d'un mouvement abstrait dont la courbe et le changement de direction sont observables, on dirait visibles grâce à la mise en fiction de l'altérité. Ce sont les tendances de rapprochement et d'éloignement du monde allemand de la connaissance qui situent la traduction par rapport à l'altérité de l'espace narratif et étranger.

APOLOGIE DE L'ANARCHIE DANS LES HIÉRARCHIES

Emmy Baruh

Dans *La Fragilité du bien,* le seul livre consacré à un épisode de l'histoire bulgare, un des chapitres de l'introduction de Todorov traite de la concurrence des mémoires. Todorov écrit notamment : «Les mémoires se combattent entre elles parce que le rôle glorieux dans le passé, celui du héros ou, dans d'autres contextes, celui de la victime, constitue un précieux capital symbolique dans le présent : il assure à ceux qui s'en emparent prestige, légitimité et, finalement, un surcroît de pouvoir».

Cet article ne cherche pas à entrer dans cette concurrence de mémoires, mais plutôt à souligner un fait connu, mais délibérément sous-estimé, qu'il importe d'analyser avec attention précisément dans le contexte de l'analyse todorovienne des nuances dans le comportement humain. Car ce fait met en relief le rôle de quelques juifs de Kustendil dans le sauvetage de 50 000 de leurs compatriotes juifs vivant en Bulgarie.

La thèse que nous proposons est importante non seulement au regard du préjugé sur la passivité des communautés juives en Europe occidentale et en Europe centrale, préjugé selon lequel ces communautés n'ont pas su résister à la

machine nazie, mais également du point de vue du contexte des événements. Ce contexte n'est pas sans rapport avec la question de la dignité nationale bulgare.

Dans ce sens, l'étude fait une sorte d'apologie de l'insoumission en tant que choix humain conscient. Cette approche particulière permet de saisir la hiérarchie éthique au sein d'une société où les idées sont impuissantes, où le pouvoir de l'Etat et le pouvoir de l'Eglise, le pouvoir de la force et le pouvoir de la foi sont, plutôt que des lignes de force orientées vers la même direction, des pointillés traçant l'image protéiforme d'une communauté nationale diffuse.

TZVETAN TODOROV FOR THE SAVING OF BULGARIAN JEWS

Milena Borden

This paper analyzes Todorov's ideas about the Jewish question in Bulgaria during the Second World War in terms of political science. It examines what constitutes the Bulgarian national character according to Todorov and seeks to explain why the book matters to modern Bulgaria and in what way.

The approach is one of political science. It reflects on the Jewish politics in Bulgaria and compares the experience to the Turkish issue. It also accesses critically Todorov's ideas about national identity, ethnicity and state power. The analysis is based on modern British theories of the nation-state in Europe, mythology and ethnic identity.

The understanding of myth, as used in the argument, derives from George Schopflin's definition about myth as a set of beliefs held by a community about itself, which is not to be confused with deception or falseness.

The main argument of this paper is that Todorov's definition of the Bulgarian national character as tolerant benefits from clarification. It concludes that anyone interested in the saving of the Bulgarian Jews, the Bulgarian parliamentary democracy between the wars and the morality of the human existence, should read this book written with integrity and honesty.

POSSIBLE UTOPIA EUROPE IN THE TEXTS OF TZVETAN TODOROV

Evdokija Borisova

Ts. Todorov's europocentric philosophy based o n the ideas of French humanist philosophers, otlines a different aspect of the new world order. In an extramural dialogue with Henry Kisinger's idea, Todorov alludes to new Europe of the 21 century: a possible utopia, united great power, Europe which has preserved the differences of national identities, experienced the imperial ambition of domination and turned into an alternative to American superpower. Based o n the humanistic principle of searching for limit and piety to the truth, the mental system of Todorov rediscovers the idea of the balance of power. The idea which overcomes "the new world disorder" and shapes he world as a harmonious universal society.

ONE MORALISTIC VIEW ON THE EVIL

Hristo Todorov

The paper is an attempt to clarify the problem of the evil in the way, it is discussed in Tsvetan Todorov's books „Face à l'extrême" (1991), „Mémoire du mal, tentation du bien" (2000) and „Devoir et délice" (2002). The point of departure is Todorov's ascertainment that the totalitarianism has to be considered as „extreme form of evil". That´s why the understanding of the totalitarianism allows to understand the nature of the evil as such. First of all it has been outlined the general context in which in the tradition of the Western philosophy and theology had been considerd the problem of the evil. The general historical trend in the development of the concept of evil is its narrowing. During the 18th century this concept had been transformt from a metaphysical to a pure moral concept. Special attention has been paid to Kant's concept of „radical evil". Further on has been examined Hannah Arendt´s concept of the „banality of the evil". At the end has been dicussed Tsvetan Todorov´s understanding about the relation between totalitarianism and evil. The totalitarianism is considered as a political order which drives a gap between good and evil and then the good is monopolized by the totaitarian state. Hence the nature of the totalitarian evil consists in the absolute division of good and evil. This view on the evil has been considered by Todorov himself as a „moralistic view".

ANTHROPOLOGIE INTERSUBJECTIF ET PHILOSOPHIE DU DIALOGUE. TZVETAN TODOROV ET MARTIN BUBER.

Raya Kountcheva

L'étude traite la question de l'idée de l'homme en tant que problème du XX-e siècle et son lien avec la conception du dialogue. Le champ conceptuel que définissent les deux penseurs se situe entre l'individualisme et le holisme méthodologique. On peut le concevoir comme un savoir intersubjectif de l'homme. Les thèses de nos deux auteurs sont présentées et argumentées de manière différente, mais elles portent toujours sur le lien concret d'un homme à un autre, et ce lien est constitutif de l'essence de l'homme. On peut ainsi pratiquer la pensée transdisciplinaire en sciences humaines tout en se référant aux observations des différentes disciplines. Ici, les concepts universels seraient mal venus, la création de termes notionnels étant non pas une fin, mais un moyen dans le processus de connaissance. L'étude montre la distinction qu'établissent Tzvetan Todorov et Martin Buber entre la position anthropologique et le jugement moral de l'action quand ils exposent leur idée de l'essence menacée de l'homme. La conception de la nature double de l'homme que les deux humanistes développent permet le dépassement et le rejet critique de la pensée «manichéenne» en sciences humaines. Elle revêt une importance méthodologique pour la théorie de la littérature. La littérature elle-même, pense Todorov, est ce qui résiste le mieux à cette pensée manichéenne.

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
ИНСТИТУТ ЗА ЛИТЕРАТУРА
СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
НОВ БЪЛГАРСКИ УНИВЕРСИТЕТ

**ЦВЕТАН ТОДОРОВ –
ТЕОРЕТИК И ХУМАНИСТ**

Съставители: *Стоян Атанасов, Рая Кунчева, Мирослав Дачев*

Коректор *Лора Султанова*
Технически редактор *Поли Атанасова*
Предпечат *Даниела Василева*

Формат 70×100/16
Печатница „Изток–Запад“
Издателски център „Боян Пенев“

Цена 17,00 лв.

Как да мислим за доброто и злото днес? Аз лично не вярвам в божествената доброта, нито в изконната лошота на дявола, който се бил вселил в душите на някои хора. За мен човешките същества са първоначално неопределени в морално отношение; те не са добри или лоши, те стават такива. Защо? „Доброто и злото текат от един и същи извор", пише Жан-Жак Русо. Кой е този извор? В интелектуално отношение това е силният стремеж на всеки да получи признание за съществуването и за стойността си. В името на тази своя нужда ние сме готови на всичко. Но „средствата" за постигането на този наш стремеж са наистина много различни: можем да удовлетворим своята нужда както в обичта, с която другите ни обграждат, така и в унижението, което им причиняваме. На подобна двойственост се натъкваме и в колективните действия: най-големите злини за човечеството не са дело на някакъв зъл гений, а на държавници и управници, които искат доброто на своя народ или на цялото човечество и които в името на тази цел са готови да пожертват хиляди или милиони човешки същества.

Цветан Тодоров