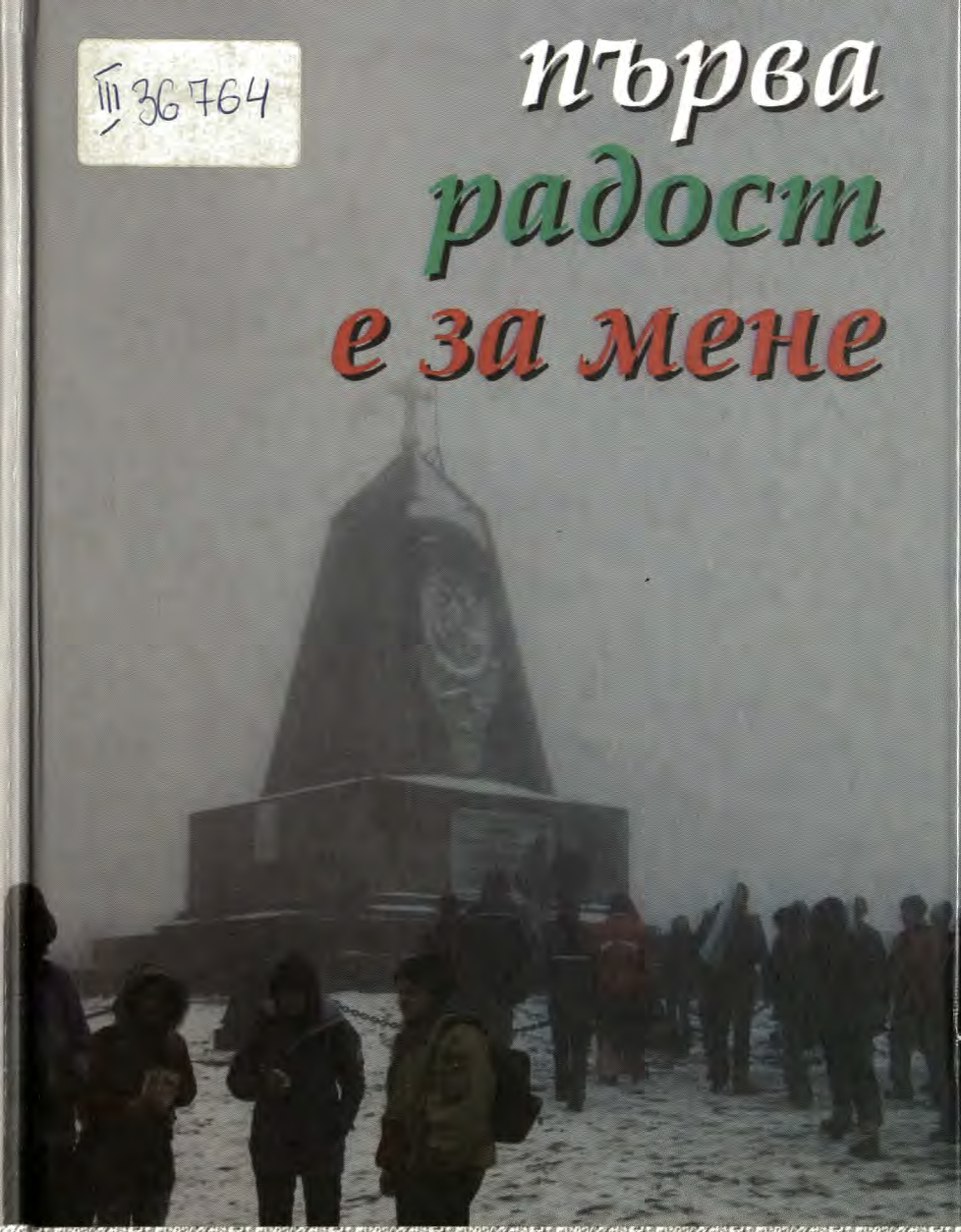
III 36764

първа радост е за мене

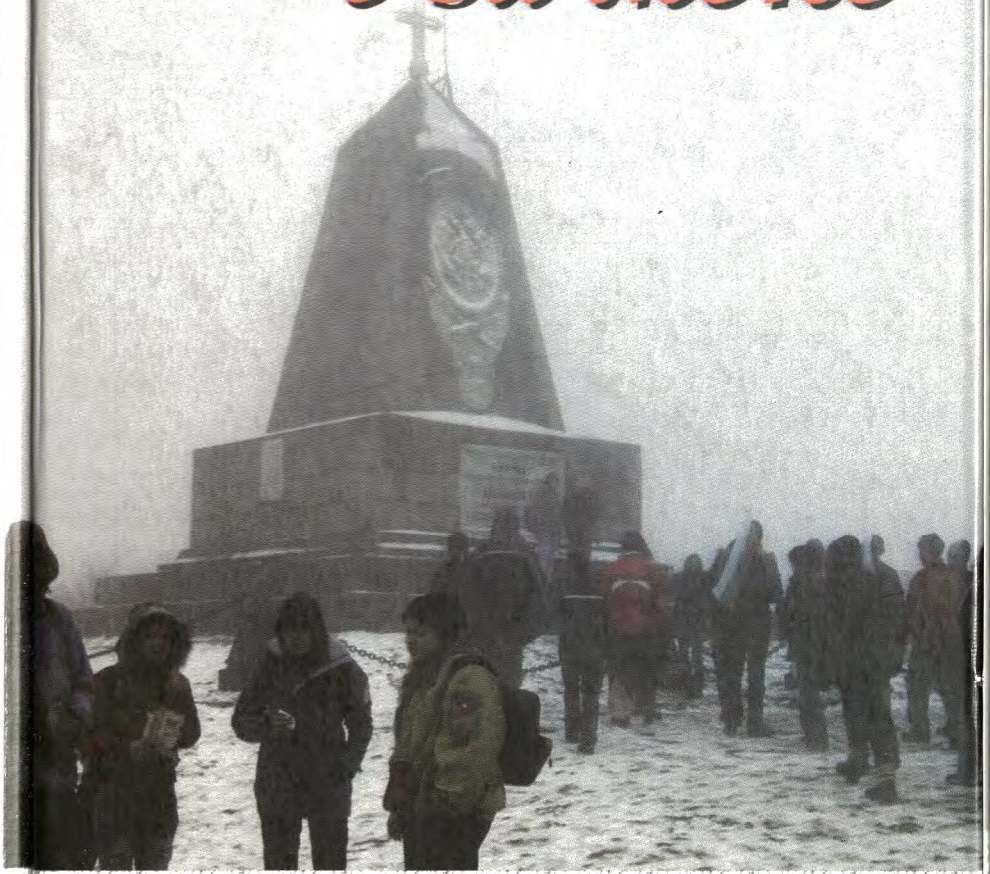


Емоционалното съдържание на българската национална идентичност

КРАЛИЦА МАБ

III 36764

Първа радост е за мене



Емоционалното съдържание
на българската национална идентичност

КРАЛИЦА МАБ

Сборникът е резултат от работата на интердисциплинарния проект „Емоционалното съдържание на българската национална идентичност: исторически корени и съвременни измерения“. Началните две статии се опитват да представят проблема в теоретичен план. Рубриката „Исторически корени“ въвежда в процесите през XIX век. „Съвременни измерения“ обединява резултатите от социологическо изследване с наблюдения върху учебниците по история и върху българските филми с историческа тематика. „Места на паметта“ събира дискусиите на международната конференция „Места на паметта. Емоции и страсти”. Дълбокото убеждение на участниците е, че проблемите на българската национална идентичност трябва да се разглеждат в техния **балкански и европейски контекст**, на този кръг от проблеми са посветени изследвания на български и чужди учени в последния раздел.

9 789545 331138

15 лв.

...първа радост е за мене

Емоционалното съдържание на българската национална идентичност: исторически корени и съвременни измерения



Изданието е осъществено с подкрепата на
Фонд "Научни изследвания"

Редакционна колегия
Надя Данова, Пепка Бояджиева, Рая Заимова
Съставител Николай Аретов

...първа радост е за мене
Емоционалното съдържание
на българската национална идентичност:
исторически корени и съвременни измерения

© Издателство "Кралица Маб", 2012
ISBN 978-954-533-113-8

ASL20
(дар)

Институт за литература
Институт за изследване на обществата и знанието
Институт по балканистика с център по тракология
БАН

...първа радост е за мене

Емоционалното съдържание на българската национална идентичност: исторически корени и съвременни измерения

Издателство "Кралица Маб"

009(=867)(082)

В461017

III 36 763

Инв. № 118746/14

БАН
БИБЛИОТЕКА
ДАР

БАН - Институт
за литература
БИБЛИОТЕКА

По следите на българските емоции

Този сборник е резултат от работата на интердисциплинарния проект "Емоционалното съдържание на българската национална идентичност: исторически корени и съвременни измерения". Идеята бе на колегите от тогавашния Институт по социология (сега Институт за изследване на обществата и знанието), които потърсиха съмишленици сред учените от Института за балканистика и Института за литература (и трите към БАН). Замисълът беше историците и литераторите да разгледат "историческите корени", а социолозите да изследват "съвременните измерения". Логично веднага намерението бе допълнено с желанието да се анализира и контекста (балкански, европейски), в който се развиват наблюдаваните явления. Намерението на инициаторите на проекта бе да се потърсят пътища за реална интердисциплинарност, при която историческите наблюдения да са съгласувани по някакъв ненасилствен, не телеологичен начин със съвременното състояние на изследваните явления и техния контекст, а изследването на съвременното състояние да стъпи върху наблюденията върху миналото и контекста.

Подобно намерение е колкото очевидно и логично, толкова и трудно за реализиране. Надявам се, че поне частично то е осъществено. По замисъл, а и на практика в тази посока работеха и няколкото семинара, на които специално поканени гости от чужбина представяха свои авторски и колективни изследвания, които предлагат приложима и у нас методология, интересни аналогични явления, а също и външна гледна точка към процесите в българското общество и българската култура. Особено полезна за социолозите бе интензивната ми съвместна работа с колектива на Антони Манстед (Кардиф), полезни бяха и дискусиите с Мари Врина (Париж), Раймонд Детрез (Гент), Христос

Хаджийосиф (Крит), Бюшра Ерсанлъ (Истанбул), Шломо Задн (Тел Авив).

Работата по проекта протече по няколко линии, в няколко изследователски групи. Резултатите бяха редовно публикувани на сайта на проекта (balkansbg.eu), там могат да се намерят и презентациите на гостите на семинара. Окончателните резултати са представени в настоящия сборник.

Изследванията са групирани в няколко рубрики. Началните две статии се опитват да представят проблема в теоретичен план. Статиите, събрани в първата рубрика - *Исторически корени* – въвежда в процесите през XIX в. *Съвременни измерения* обединява представянето на резултатите от социологическото изследване с наблюдения върху учебниците по история от целия XX в. и върху българските филми с историческа тематика. Рубриката *Места на паметта* събира разгърнатите варианти на някои от докладите, изнесени на международната конференция "Места на паметта. Емоции и страсти" (София, 3-4 ноември 2011), организирана в рамките на проекта. На уебсайта на проекта могат да се видят презентациите по същите теми и включените в тях изображения.

Дълбокото убеждение на участниците в проекта е, че проблемите на българската национална идентичност трябва да се разглеждат в техния *балкански и европейски контекст*. Затова в сборника е обособена специална рубрика с подобно заглавие, която събира наблюдения върху различни аспекти от тази проблематика. От една страна български учени изследват различни процеси в други балкански страни (Сърбия и Косово), а българисти от чужбина се насочват към проблеми, свързани с националната идентичност в българската култура. Проектът последователно се стреми да търси аналогични явления в чуждите култури и да се запознае с методите, с които те са изследвани. Тази цел бе последователно преследвана в работата на семинарите, тя присъства и в статиите на специално поканените в сборника чужди учени.

Специален акцент в сборника представляват две разгърнати студии на гръцки изследователи, посветени на процеси в

гръцката култура, които имат пряко отношение към образа на българите в нея или предлагат материал за сравнения и за разглеждане на българската проблематика в по-широк контекст.

Проектът "Емоционалното съдържание на българската национална идентичност: исторически корени и съвременни измерения" не възникна на голо място, той следва няколко подобни начинания. От години ядрото от изследователите, включени в проекта, работят по сходна проблематика, проведени са няколко социологически изследвания, публикувани са наблюденията на историци и литератори. Освен всичко друго, проектът си постави за цел да привлече към своята проблематика нови изследователи, да провокира интереса на учени в началото на тяхната кариера, а и да им помогне да навлязат в проблематиката и да се запознаят със свързания с нея изследователски инструментариум.

Проектът успешно се интегрира с други по-ранни проекти, на първо място с "Балканските идентичности в българската култура от модерната епоха", с който сподели общ сайт (balkansbg.eu). Сайтът представлява обновена и допълнена версия на предишен сайт, на него могат да се прочетат повече от 40 статии от български и чужди учени, да се намери библиография, анкета по въпросите на идентичността, полезни линкове и пр.

Проектът "Емоционалното съдържание на българската национална идентичност: исторически корени и съвременни измерения" бе подкрепен от Фонд Научни изследвания при МОНМ (2009-2012), което даде възможност да се реализират много от идеите учени от трите института към Българската академия на науките и на другите участници в семинарите, конференцията и сборника.

От съставителя

Емоции, идентичност, литература и национална митология: многопосочност на връзките

Николай Аретов

Емоциите са ключово понятие в психологията и, подобно на всички важни термини, са дефинирани от различни гледни точки и по различни начини. Според едно работно определение, което, струва ми се, отговаря на разглежданата тук проблематика,

> емоция е понятие, изразяващо психологичното състояние на индивида, повлияно от различни субекти и обстоятелства. Това състояние може да бъде както положително (възторженост, радост), така и отрицателно (покруса, скръб), но също така и състояние на безразличие (апатия). Емоцията е процес, свързан с вътрешни състояния на организма, винаги свързани с физиологични промени и има външна наблюдаема страна.[1]

Идентичността[2] е преплетена с емоциите на нейния носител, както индивидуален, така и групов. Двата елемента взаимно се формират – идентичността определя емоционалното отношение към другите хора (били те свои или чужди), към социалната и природната среда, към света като цяло. От друга страна, емоционалното отношение към света, към средата, към другите хора определя идентичността. То може да бъде спон-

[1] http://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%95%D0%BC%D0%BE%D1%86%D0%B8%D0%B8

[2] За смисъла, който тук се влага в това понятие, както и различни гледни точки към него вж. **Аретов**, Н. *Национална митология и национална литература. Сюжети, изграждащи българската национална идентичност в словесността от XVIII и XIX век*. С.: Кралица Маб, 2006, с. 7-21.

танно възникнало, но, много често, е *културно детерминирано*, а и *целенасочено конструирано*.

В националната идентичност може да се открие широк спектър елементи, свързани с емоциите. От известна гледна точка самият национализъм може да се разглежда като емоция.[3] Тези елементи също са както позитивни, така и негативни, те са насочени както към явления, които се оценяват положително, така и към техни аналогии, които се оценяват отрицателно. Предизвикващите емоционални реакции явления могат да бъдат хора и събития от миналото и съвремието, елементи от природната и социалната среда. Всъщност, всяко отношението по правило е комплексно, *амбивалентно*, единият му полюс съответства на приетата (наложената) *социална норма*, а обратният полюс, който е в дисонанс с нея, е потиснат и изтласкан в несъзнаваното. Под "социална норма" тук се разбира доминиращата идентичност и свързаните с нея емоции, която групата очаква (изисква) от индивида, а институциите (във вида, в който съществуват), пропагандират.

Националната идентичност е сравнително късно възникнала динамична структура, която се наслагва върху по-ранни идентичности (племенни, родови, териториални, религиозни) и пренася свързани с тях емоционални отношения в новия (национален) контекст.

Един възможен пример за преминаване на преднационалното (протонационалното[4]) в националното и за амбивалент-

---

[3] "Национализмът е преди всичко политически принцип, според който политическата и националната единица трябва да съвпадат. Национализмът като чувство или като движение най-добре може да се определи от гледната точка на този принцип. Националистическото *чувство* е усещането за гняв, възникващо при нарушаването на принципа, или усещането за задоволство при спазването му. Националистическото движение се предизвиква от подобно чувство." **Гелнър**, Ърн. *Нации и национализъм*. Прев. Ив. Ватова и Алб. Знеполска. София Панорама ; УИ Св. Климент Охридски, 1999, с. 7.

[4] Вж. **Хобсбом**, Е. *Нации и национализъм от 1780 до днес. Програма, мит, реалност*. Прев. М. Пипева и Е. Георгиев. С., 1996, с. 53 и сл. "[...] в много части на света държавите и националните движе-

ността на отношението към своето и чуждото: Нормално е планинците да оценяват високо планината и да се отнасят по-скоро негативно (пренебрежително, снизходително, със страх и омраза) към равнината и нейните обитатели.[5] Нормално е планинците да изградят своя митология, в която боговете и предците са планинци, а враговете идват от равнината. Същевременно планинците могат да копнеят за равнината, да са привлечени от нейното плодородие, от богатствата и жените в нея. И това амбивалентно отношение да попадне по някакъв начин в тяхната митология. А ако планинците изградят своя държава (или държава, в която доминират) тази митология вероятно би била вградена в националната митология. в нейните символи от типа на герб, знаме и пр. Същото, естествено, важи и за жителите на равнината, които виждат опозицията равнина – планина от обратната гледна точка (за тях равнината е "своя", а планината "чужда"); сходни конструкции могат да се очакват при жителите на острови, на крайбрежие срещу обитателите

ния са могли да мобилизират определени разновидности за колективна принадлежност, които вече са били налице и които биха могли, така да се каже, да въздействат потенциално са създаване на макрополитическа рамка, съответстваща на модерните държави и нации. Ще нарека тези връзки "протонационални".

[5] **Tomašić**, D. *Personality and Culture in Eastern European Politics*, New York: George W. Stewart, 1948; **Meštrović**, St, Sl. **Letica**, and M. **Goreta**. *Habits of the Balkan Heart: Social Character and the Fall of Communism,* College Station: Texas A & M University Press, 1993; **Živković**, M. '*Violent Highlanders and Peaceful Lowlanders: Uses and Abuses of Ethno-Geography in the Balkans from Versailles to Dayton*', Paper from *74th Annual Meeting of the Central States Anthropological Society*, Milwaukee, WI, April 3-6, 1997. Живкович се противопоставя на есенциалиските националистически идеи на Томашич и неговите последователи. Критичен анализ на този дебат вж. у **Дончева**, Г. "Образът на Балканите в балканското постоталитарно кино и в някои западни филмови творби в периода (1990-2006)" (дисертация). За сходна опозиция в български контекст вж. **Господинов**, Д. Планинци и полендаци (субкултури и субчовеци). // *Родопите през XIX и началото на XX век. Език. култура, история*. Т. 2. Общество - култура, литература, фолклор. Пловдив, 2001, с. 76-83.

на вътрешността на континента и т.н.

Разгърнат модел на прехода от преднационални, предимно религиозни и териториални, идентичност към национални на Балканите предлага Р. Детрез.[6]

Като до голяма степен съзнателно конструирана структура, националната идентичност формира у своите носители емоционални отношения, внушени от идеолозите на национализма. Тези внушения, които на повърхността често се свеждат до ясни *постулати*, изграждат специфична *вторична митология*, която чрез различни механизми на социално въздействие формира съзнанието на своите носители и обекти. Ако "идентичностите са онези точки на временно приобщаване към субектни позиции, които се конструират за нас от дискурсивните практики"[7], националната митология е точно такъв тип дискурс, който внушава определени представи за своето, които могат да бъдат определяни като "авторепрезентации, "самокатегоризации"[8] и пр.

Постулатите на националната идентичност (в по-голяма степен, отколкото при други идентичности) могат да приемат формата на императиви от типа "Обичай Родината!" (вариант – "Опознай Родината, за да я обикнеш!"[9]) Много често те биват

---

[6] Вж. **Детрез**, Р. *Криволици на мисълта.* С.: ЛИК, 2001. Авторът разработва идеите си в множество публикации, започнали да излизат през 80-те години.

[7] **Hall**, S. Who Needs Identity? - In: *Questions of Cultural Identity*, Eds, S. Hall, P. Du Gay, London, 1996.

[8] **Turner**, J. C. Social categorization and the self-concept: A social-cognitive theory of group behavior. In: Lawler, E.J. (Ed.) *Advances of group processes: theory and research,* Vol. 2, Greenwhich: JAI Press, 1985, 77-122. *Rediscovering the social group: a self-categorization theory*. Eds. J. C. Turner, M. A. Hogg, P. J. Oakes, S. D. Reicher, M. S Wetherell, Oxford; Basil Blackwell, 1987.

[9] Позната крилата фраза на Алеко е или е представена като цитат от Вазов, най-вероятно и за да се почерпи от неговия авторитет, въпреки че народният поет е в друг политически, а и литературен лагер: "Не помня Вазов ли или някой друг е написал: "Господа, изучете България, за да я обикнете." ("Покана", 1895). Вж и:

формулирани по друг начин, който да замества повелителното наклонение с твърдения, изказани от първо лице (единствено или множествено число), с бъдеще време или с безлични по форма твърдения, в които емоцията може да е пряко назована, а може и да не е.

Всичко българско и родно
любя, тача и милея. (Ив. Вазов, *Аз съм българче*)

Дор на небо ясно слънце [...]
ще обичам аз от сърце
тоз народ и таз земя. (П. Р. Славейков, *Татковина*, 1883)

Защитата на Отечеството е върховен дълг и въпрос на чест за всеки гражданин. (Конституция на НРБ, 1947, чл. 90; Конституция на НРБ, 1971, Чл. 61, ал. 1)

Актуалният вариант:

Защитата на отечеството е дълг и чест за всеки български гражданин. (Конституция на РБ, 1991, чл. 59)

Подобни твърдения приличат и функционират (чрез *ритуални повтаряния*) като *заклинания*. Въпреки че много често те назовават пряко търсената емоция, това не е задължително. По правило, особено в по-ново време, се призовава към позитивни

Сега, след като бях честит да видя целия панаир на самия връхчец на Витоша, мога смело да допълня цитираната чужда фраза "Господа, изучете България, за да я обикнете." и да прибавя:

- Господа, изучете всестранно българския народ и вий ще го обикнете; в него се крие потенциална сила, намерете здрав импулс и я превърнете в жива сила.

Тази мисъл е изказана от мене много по-рано, когато рисувах някои отрицателни чърти на българите, плод на изкълчения патриотизъм, а сега съм честит, че тая мисъл се потвърдява. ("Невероятно наистина, но факт: 300 души на Черни връх", 1895). Цит. по **Константинов**, А. *Съчинения*. Т. 2. С.: Български писател, 1989, с. 98 и 103.

емоции от семантичната група на любовта, но се подразбират и негативни емоции, насочени към враговете на своето. Деветнадесети век не познава подобна политическа коректност:

Сечи, коли, отечеството да се освободи.
(*Поискал гордий Никифор*[10])

---

[10] За тази "българската марсейлеза" и нейното емоционално въздействие на няколко пъти пише Вазов. Популярно е споменаването ѝ в "Под игото", главата "Силистра йолу". (Вазов, Ив. *Събрани съчинения*. Т. 10. С.: Български писател, 1977, с. 81. Тук в бележките е отбелязано, "песен по стихотворение на Н. Геров".) По-детайлно е описанието в "Даскалите" (1901):

Събрахме около петдесетина кандила от гробищата, запалихме ги и ги наслагахме по чиновете и прозорците на взаимното училище и докато нашите другари пееха долу на мегданя султановия химн "Нешири нур Абдул Джихан", съчинен от Яким Груев, ние заревахме "Поискал гордий Никифор", съчинение на същия. Тази песен беше тогава един вид българска марсилеза, тя бе усвоила и гласа на френската - Чинтуловите бунтовни песни не бяха още излезли... Даскал Юрдан, който участвуваше в тържеството, като съгледал отдолу ярко осветленото училище, помислил, че е пожар, и търчешката дохожда и ни заваря посред лудорията ни, гъкмо когато с геройски кръвожадни маханета ние пеехме тия думи на цар Крума към войската си:

Сечи, коли!

Отечество да се освободи!

Като видя запалените в чест на султана гробни кандила, той ни изгледа свирепо, със застрашителен вид; но било че се съзна виноват в забравянето да ни отпусне или поне да предупреди обезпокоените ни домашни, било че се уплаши от числото ни, той надделя гнева си и ни каза само строго:

- Вие ще запалите училището! Пилейте се оттук! (**Вазов**, Ив. *Събрани съчинения*. Т. 8. С.: Български писател, 1955, с. 56. Тук, както и в следващото издание на Вазовите събрани съчинения (Т. 8, 1976), няма бележка за песента.)

Изследователите свързват Й. Груев по-скоро с разпространението, отколкото с написването на "Поискал гордий Никифор". Вж. **Димова**, Я. *Йоаким Груев. Жизнен път и педагогическа дейност*. Пловдив: Хр. Г. Данов, 1985, с. 95. Песента вероятно е дело на Найден Геров. Вж.: *Българска възрожденска поезия*. Съст. К. Топалов. С.:

...тъпчете турски племена,
пълнете с техните тела
пространните равнини,
дълбоките долини!
(Д. Чинтулов, *Къде си, вярна ти, любов народна*)

Догде е мъничка змията
елате да се съберем,
с крака да ѝ строшим главата...
(Д. Чинтулов, *Стани, стани, юнак Балкански*)

Ако се опитаме да си представим персонажите в тези стихове, то "ние" ще бъде някакъв (колективен) великан, който с крак смазва Османската империя, приела формата на змия.

В началото на XX век сходни стихове могат да се открият в стихосбирки като "Към Цариград. Песни" (1912) и "На нож! Нови песни и стихотворения" (1913) от Кирил Христов, коментирани от М. Арнаудов, а в по-ново време от В. Тодоров.

Дори и най-безспорните заклинания, поне в сферата на национализма, се нуждаят от аргументация. Тя се предлага от митична истина, носена от различни повествования. Най-ясно те се забелязват в учебниците, особено за началните класове, където четивото пряко илюстрира постулата, заявен в заглавието. През XIX в. първоначалното формулиране на митичната истина може да стане чрез всевъзможни по жанр текстове. През XX в., в зрялата модерна епоха, като че ли приоритет имат текстове, претендиращи да са част от хуманитарния научен дискурс (утвърден или алтернативен).

Класическият пример за подобно внушение чрез заклинание, което преминава в аргументация чрез претендиращ за истинност дискурс, е Паисиевата история. И тук връзката с емоциите е експлицитна и изведена на преден план.

О, неразумни и юроде! Защо се срамуваш да се наречеш българин и не четеш, и не говориш на своя език? Или българите не са имали царство и държава? Толкова години са царували

Български писател, 1980, с. 147-148.

и са били славни и прочути по цялата земя и много пъти са взимали данък от силни римляни и от мъдри гърци. И царе, и крале са им давали своите царски дъщери за съпруги, за да имат мир и любов с българските царе. От целия славянски род най-славни са били българите, първо те са се нарекли царе, първо те са имали патриарх, първо те са се кръстили, най-много земя те завладели. Така от целия славянски род били най-силни и най-почитани и първите славянски светци и просияли от българския род и език, както и за това подред написах в тая история. И за това българите имат свидетелство от много истории, защото всичко е истина за българите, както вече и споменах. (Паисий Хилендарски, Предисловие към ония, които желаят да прочетат и чуят написаното в тая история)

Целият исторически разказ на Паисий може да се разглежда като аргументация на заклинанието. По-късно внушенията и тяхната аргументация се усложняват, но същността на механизма е същата.

Отношението към своето също е амбивалентно. То има както нормативна позитивна страна, така и обратна, неофициална, някои от нейните прояви могат да бъдат разглеждани в контекста на така наречената културна интимност (*Cultural intimacy*), предложена и анализирана от М. Хърцфелд.[11] Най-ясният български пример вероятно е Бай Ганьо.

Амбивалентното отношение към своето съдържа някои негативни елементи. Тяхното назоваване може да разкрива някаква *травма*, някаква *фрустрация* от липса (включително от липса на героични дела), *комплекс за малоценност*. Травмата и срамът могат да бъдат изтласкани в несъзнаваното, но могат и да бъдат продуктивни като сплотяващ елемент и като търсене на компенсаторни действия или словесни структури. Един класически в български контекст пример представлява "Опълченците на Шипка" от Иван Вазов:

[11] **Хърцфелд**, М. *Културната интимност: Социална поетика в националната държава*, С.: Просвета, 2007.

Нека носим йоще *срама* по челото,
синила от бича, следи от теглото;
нека спомен люти от дни на позор
да висне кат облак в наший кръгозор;
нека ни отрича историйята, века,
нека е трагично името ни; нека
Беласица стара и новий Батак
в миналото наше фърлят своя мрак;
нека да ни сочат с *присмехи обидни*
счупените окови и дирите *стидни*
по врата ни още от хомота стар;
нека таз свобода да ни бъде дар!
Нека. Но ний знаем, че в нашто недавно
свети нещо ново, има нещо славно,
що *гордо* разтупва нашите гърди
и в нас *чувства силни, големи* плоди[...]

Въведението на стихотворението на два пъти назовава *срама* (втория път със синонимното "стидни"), съчетава го с негативните чувства, породени от чуждите "присмехи обидни", за да им противопостави контрааргумент от близкото минало ("нашто недавно"), който поражда гордост и други "чувства силни, големи".[12] Въведението на стихотворението предпоставя делението ние – те, което се мисли като очевидно и естествено. И то, благодарение на образованието и ритуалното използване на "Опълченците на Шипка", действително отдавна се възприема така. Съмнително е обаче дали е било така и по времето, когато Вазов публикува "Епопея на забравените"

[12] Подобни съчетания не са изключение за Вазов. Срв.:
Епопея тъмна, непозната нам
епопея пълна с геройство и срам! (*Кочо*)
Вж. и Георгиев, Н. От Хилендар до Шипка. "Епопея на забравените" и нравствено-историчните ценности на българското национално възраждане. В: **Георгиев**, Н. *Анализационни наблюдения*. Шумен: Глаукс, 1993; **Кьосев**, Ал. Идеята за родното в лириката на Иван Вазов. В: *Иван Вазов. Колоквиум "Проблеми на българската литература"*, С., 1987.

(1881-1884)[13], или Епопеята и други текстове не конструират това разделение. Не е ясно и каква част от първоначалната публика е споделяла както срама, фрустрацията, така и гордостта.

Съществува един емоционален комплекс, който се оформя далеч преди Освобождението (той присъства още у Паисий), достига до много характерни форми при Вазов[14], включително и в "Епопея на забравените" и продължава да е актуален и днес. Това са *елегичните чувства*, породени от съпоставянето между славното минало, което отсъства, и печалното настояще; чувствата могат да бъдат посочени експлицитно, като се използват различни наименования - *печал*. Те съществуват успоредно с *възторга*, като през различни периоди различни автори влагат различен смисъл в представата за славното минало.

Любовта към родината, към своето (своя народ, своята страна, своята природна среда, своята държава), а донякъде и омразата към предполагаемите врагове е нещо до голяма степен очаквано и дори естествено. По-любопитни стават нещата, когато се внушава любов към нещо по същество не свое. Класическите в български контекст са внушенията, свързани с Русия и Съветския съюз.

> За българския народ дружбата със Съветския съюз е тъй жизнено необходима, както слънцето и въздухът за всяко живо същество... (Г. Димитров)

Подобни примери са характерни за комунистическата фразеология, но сходни твърдения се появяват по-рано, поне още в средата на XIX в.[15] Оттогава се гради и митичната им аргументация, която след Втората световна война започва да говори и

[13] Вазов сам датира "Опълченците на Шипка" – "Пловдив, 6 ноември 1883".

[14] Вж. например "И често мисля аз печално..." (1883, *Поля и гори*).

[15] Вж. Вж. **Danova**, N. L'ocultation des relation avec la Russie par l'historiography bulgare. In: *L'oublié et l'interdit. Littérature, résistance, dissidence et résilience en Europe Centrale et Orientale (1947-1989)*. Editions de l'Institut d'Etudes balkaniques, Editura Limes, Editions Rafael de Surtis, (Bulgarie, Roumanie, France), 2009, pp. 35-46.

БАН - Институт за литература

за "двойни освободители". В някои по-смели текстове от наши дни освободителите могат да дойдат отново.[16]

Успоредно с доминиращо позитивното отношение към своето идва и внушаването на негативни емоции към чуждото, към врага. Той е комплексна и динамична категория, която обхваща различни групи, олицетворени в различни фигури – византийците, турците, фашистите... През различните периоди националната митология поставя различни акценти, като съществуват и конкурентни варианти.

Емоционалното отношение към другия не се свежда до полярните чувства *любов – омраза*. То може да приеме формата на *снизхождение*, *завист* и пр. По правило то е ако не непременно амбивалентно, то поне комплексно и съдържа няколко елемента – омраза и завист, любов и възхищение и пр. Съчетанията могат да бъдат разнообразни, не само от единия полюс (негативен или позитивен), например любовта да се допълва от страх, омразата – с възхищение и пр.

---

[16] След него, един след друг, започнаха да скачат и спецназовците. Белите им парашути се разтваряха безшумно в нощта. Бяха наистина величествена гледка. И опасна бойна сила!

Второто освобождение на България бе започнало.[...]

Най-после свободата изгря над Родопите. В късния следобед сраженията спряха и българското население най-сетне се изсипа на улиците, без да се опасява за живота си.

Руснаците в стегнат строй замаршируваха на централния площад в Кърджали. По ирония на съдбата подполковникът, който ги командваше, се казваше Николай Столетов. С блеснали от сълзи очи, гражданите хвърляха китки с цветя, развяваха възторжено национални трибагреници и най-накрая запрегръщаха братушките.[...]

"Сигурно така е било и когато са посрещали руските освободители в оная далечна 1878 година!", помисли си той, после без свян заизтрива сълзите си, потекли по бузите му.

Не, в този исторически момент, генерал Иван Милетиев нямаше от какво да се срамува. Да се плаче за свободата на България не беше нито срамно, нито грешно – беше си голяма чест за всеки българин, обичащ родината си. (**Матеев**, Й. *Последната жътва на Козела*. Продължение на скандалния роман на Хр. Калчев "Вълчи капан". Феникс, 2008, с. 62, 85.)

Характерен пример е отношението към чуждите жени, които са привлекателни именно със своята чуждост, възприемана и като екзотична. Например Вазовото:

Пей, Кямиле, играй, лудувай!
Мятай коси по бял врат,
кърши снага и вълнувай
и упий ме с благодат.[17]

Анализирането на "емоционалното съдържание" предполага разграничаване между *емоционално* и *рационално*.[18] Нерядко обаче рационалното се оказва псевдорационално, то може да се възприема от субекта като рационално, но под него да стоят по-дълбоки неосъзнати мотиви, които да са по-скоро емоционални. Подобни псевдорационални мотиви са особено характерни за чувствителни явления от типа на националната идентичност. Всъщност в този случай повечето, ако не и всички емоционални елементи имат някакво псевдорационално обяснение – гордостта от славното минало и омразата към враговете има своята (псевдо)рационална мотивировка в познанието за историята; напълно обяснимата привързаност към своята територия има аналогична псевдогеографска мотивировка. Може да се предположи, че на някакво ниво всяка географска

[17] "Кямиле", **Вазов**, Ив. *Събрани съчинения*. Т. 1. Под ред. на Г. Цанев. С.: Български писател, 1955, с. 507. Вж. **Аретов**, Н. Песни за народа и песни за душата: Предпочитания и целенасочени употреби от идеолозите на българския национализъм през XIX век . – Във: *В търсене на българското: Мрежи на национална интимност (XIX – XX век)*. С.: Институт за изследване на изкуствата, 2010, с. 127-158.

[18] Някои автори разграничават три типа елементи на социалната идентичност – когнитивен, оценъчен и емоционален. Вж.: Tajfel, H. & Turner, J. An integrative theory of intergroup conflict. In: W.G. **Austin** & S. *Worchel* (Eds.) *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Monterey, CA: Brooks/Cole, 1978, p. 63; Turner, J. C. Social categorization and the self-concept: A social-cognitive theory of group behavior. In: **Lawler**, E.J. (Ed.) *Advances of group processes: theory and research*, Vol. 2, Greenwhich: JAI Press, 1985, 77-122.)

среда, всеки климат има основания да бъде определен от хората, които го обитават, за "най-добър" – от екваториалните до полярните области, от високите планини, но равнините под морското равнище, от островите до вътрешността на континентите.

Анализирането на емоционалното съдържание на националната идентичност, може да бъде по-продуктивно, когато емоциите се разглеждат в рамките на познатите опозиции.[19]

Радост	Тъга
Приемане	Отвращение
Страх	Гняв
Изненада	Очакване

Възможно е да се тръгне и от една друга, по-усложнена класификация, която включва нюансите на първичните емоции.[20]

Първични емоции	**Вторични емоции**
Любов	Привързаност
	Страст
	Копнеж
Радост	Бодрост
	Доволство
	Гордост
	Оптимизъм
	Очарованост

[19] Вж. http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_emotions#Plutchik.27s_wheel_of_emotions. Вж. и **Plutchik**, R., *Emotion: Theory, research, and experience*. Vol. 1. Theories of emotion, 1, New York: Academic, 1980 (в този труд авторът лансира своята класификация); **Plutchik**, R. *Emotions and Life*: Perspectives from Psychology, Biology, and Evolution, Washington, DC: American Psychological Association, 2002; **Plutchik**, R., **Hope**, C. R. *Circumplex Models of Personality and Emotions*, Washington, DC: American Psychological Association, 1997. Plutchik contributed the "Emotions" article to the encyclopedia, World Book Millennium 2000.

[20] Вж. **Parrott**, W. G. (Ed.). *Emotions in Social Psychology*. Philadelphia: Psychology Press, 2001.

	Облекчение
Изненада	Изненада
Гняв	Раздразнителност
	Ярост
	Отвращение
	Завист
	Мъка
Тъга	Страдание
	Тъга
	Разочарование
	Срам
	Пренебрежение
	Съчувствие
Страх	Ужас
	Нервност

Емоционалното съдържание на националната идентичност е структурирано около няколко ключови елемента:

- **Дефиниране** на "своето", до голяма степен чрез **отграничаване** от "другите", което е свързано с негативно оценяване на чуждото и положително - на своето. Първичните форми на това отграничаване, познати от преднационалистическите времена, са свързани с облеклото и други елементи от външния вид (татуировки, украшения, прически) и особено с храната, със забраната на едни храни и разрешаването на други. Тези елементи могат да изглеждат архаични, но в последните десетилетия всъщност придобиват нова актуалност. Такъв е случаят с кашер нормите на евреите, в и извън Израел, както и с елементите, по които различни младежки общности се разграничават едни от други, а и от възрастните.

Териториално близки групи, разглеждани като "свои" според генеалогичните представи, често са представяни в негативна светлина поради конфликти, породени от териториалната близост. Така териториално и генетично (като славяни) близките сърби, с които българите не един път воюват, в много контексти са представяни негативно. Което пък не само не изключва, но дори и предполага амбивалентност на емоционалното отношение.

Отграничаването от другите по-правило е свързано с вну-

шено *отвращение* и *погнуса* (в по-мекия вариант - *пренебрежение*) от техните обичаи, облекло, храна. И обратно, емоционалното отношение към своето е на *приемане*.

- **Сказания за произхода**. По правило те са свързани с *гордост* от древността на произхода и широк спектър от негативни емоции към "изконните" врагове. Сказанията за произхода задават някакво базова представа за себе си, която по правило има няколко конкурентни варианта.

- **История – героични и травматични събития**.

- Светският **пантеон** на героите и светците.

И трите са свързани с чувства от опозициите *преклонение* (*гордост*) – *презрение* и, естествено, *любов – омраза* и техните нюанси, а и амбивалентни обертонове (напр. *омразата* и *презрението* се съчетават с *привличане*). Историческите митове и пантеонът нюансират "първичните" емоционални отношения към своите и чуждите.

Представата за своето и свързаните с нея емоции изграждат по-сложни структури, които също влизат в някакви опозиции. Основната е *месиански комплекс – комплекс за малоценност*. В някаква степен те вероятно присъстват винаги, но в различни пропорции.

На пръв поглед изглежда, че националната митология се изгражда преди всичко на основата на разказ за славните дела на великите предци, преди всичко победи, но също и за мирно строителство, било то материално или духовно. Друг е въпросът, че едно събитие, в зависимост от гледната точка, може да бъде видяно както като победа, така и като поражение. Разказите за славните дела биват допълвани от повествования за страдания и травматични събития, които спояват общността чрез други механизми, при които емоциите играят съществена роля. Известна смяна на подхода и пропорцията между победи и травми се забелязва след появата на национална държава, която чрез своите институции не само изгражда и поддържа националната митология, но и ѝ придава по-системен характер, при който позитивното (т. е. победите, съграденото) няма как да не доминира, поне на повърхността. Все пак, значението

на травмите остава голямо и това се открива и с просто око.[21]

С историческите митове е свързана и една особена емоционална проява, една вторична емоция, което след Ницше Макс Шелер и мнозина други назовават *ресантиман*.[22] Тя от своя страна има пряка връзка с т. нар. *оксидентализъм*.[23]

Емоции от типа на ресантимана могат да бъдат свързани не само с чуждия потисник, но и със своето, със себе си. Те могат да бъдат породени от непроявен героизъм, както и от различни не особено похвални дела. По правило споменът за тях и свързаните с него емоции, бива изтласкан в несъзнаваното. Тъй като споменът за събитията и породените от тях емоции не може да бъде напълно изтрит от паметта, се включват различни компенсаторни механизми, появяват се извинителни обяснения и пр.

Религиозната принадлежност (включително конфесионалните разграничения православни – католици - протестанти) несъмнено е един от основните елементи на идентичността, включително и на националната, и на емоционалното ѝ съдържание. Религиозната принадлежност е свързана с представите

---

[21] Вж. и **Аретов**, Н. Националните митове и литературата. Българският случай: премълчани победи и героизирани поражения. - *Книгите днес*, № 3, 2007, с. 21-25.

[22] Думата е френска, речниците я превеждат като "неприятен спомен, горчивина, злопаметност, яд, злоба". Или "негодувание, възмущение, обида, засегнатост" (англ.) С тази дума Ницше назовава комплексът от негативни емоции у потиснатите към господарите, от него се ражда желанието господарите и въобще враговете да бъдат наказани, което пък ражда юдейската и християнската представа за отмъстителния бог. В някои български преводи (Г. Кайтазов) за ресантиман е използван израза "скритата омраза". Вж. **Ницше**, Фр. *Към генеалогията на морала*. С.: Захарий Стоянов, 1999.

[23] За него вж. **Бурума**, Иън и **Маргалит**, А. *Оксидентализмът. Кратка история на антизападничеството*. Прев. Гр. Атанасов. С.: Кралица Маб, 2006. За българските аспекти на явлението вж. **Аретов**, Н. Що е оксидентализъм и има ли той почва у нас? Предварителни тезиси в търсене на литературните аспекти на проблема. – *Литературна мисъл*, 2005, № 1, с. 123-130.

за своето минало, но не се изчерпва с тях. Религиозните институции съзнателно формират широк спектър от емоционални отношения, чрез древни, но, повече или по-малко адаптирани към съвремието механизми. Съзнателно или не, тези механизми са въвеждани и в светските идеологии.

Връзката между постулатите и митовете е двупосочна – митичните повествования не само илюстрират постулатите, те могат да служат и за основа, която да доведе до формулиране на нови постулати или поне на нови техни варианти. От своя страна, оформянето на националната митология също не следва историческата хронология, процесът е контекстуално обусловен и като че ли стои по-близо до обратната хронология – най-рано като че ли възникват митологеми за почти съвременни лица и събития, по-късно вниманието се насочва по-назад във времето, а след като се изгради някаква представа за своето се конструира неговата генеалогия.

* * *

Литературата е един от основните инструменти за формиране, предаване и съхраняване на идентичността и свързаните с нея емоционални отношения. Тя има и предимството, че документира доста точно националната митология, а, разглеждана в по-широките ѝ рамки и с привличането на допълнителните данни, натрупани от литературната история, тя въвежда и механизмите, чрез които е формирана митологията, хвърля ветлина и върху замислите на идеолозите.

При разглеждането на емоционалното съдържание на българската национална идентичност през/в литературата би трябвало да се разграничават поне три близки, но не идентични обекта. Единият е изразът на *емоциите на персонажите и говорителите* в текста, другият са *емоциите на автора*, въведени по един или друг начин в текста, а третият е *стимулите към определени емоции*, които авторът съзнателно (или несъзнателно) въвежда в текста.

Други типове писмени документи за същите процеси пред-

лагат: автобиографични текстове, кореспонденция, публицистика, учебници, хуманитаристика (история, етнография, фолклористика, литературна история и критика) и др. При тях внушаването на митологията на идентичността и свързаните с нея емоции е сравнително по-директно, особено при учебниците и публицистиката; своето е по-ясно откроено в историята и етнографията. Подчертано директни са внушенията и в някои предлитературни или раннолитературни текстове (Неофит Бозвели, Г. Раковски, дори Л. Каравелов), при които достойнствата на своето и греховете на чуждото са пряко назовани, дори изреждани в пространни тиради, които не достигат или все още търсят средствата за изграждане на повествование. Подобни текстове са типологично близки до стария жанр exemplum. Най-лесно се забелязват подобни явления в масовата (жанровата) литература.

Литературата, която е по-динамична и по-изменчива, може да пренася както по-директни внушения (в по-ранните периоди, в открито пропагандни творби или в текстове, насочени към по-широка публика), но може да съдържа и по-усложнени, по-кодирани внушения.

При разглеждането на емоциите, които авторът изразява или внушава, трябва да се направи опит да се разбере дали те са "спонтанни", културно или идеологически детерминирани, или авторът съзнателно или несъзнателно *се подчинява на някаква характерна за времето тенденция*. Обикновено се смята, че последното е присъщо на журналистиката, която "върви с победителите", а също и за официалната историография, но и другите области на словесността, включително литературата и частната кореспонденция, не са имунизирани спрямо подобна тенденция.

Поетите всъщност нерядко дават израз на напрежението между нормата и индивидуалното и особените чувства, които то поражда. Характерният за романтиците, а и за модернистите мотив "поет и тълпа" често придобива подобни измерения, включително и у поети, които са по-скоро съзидателно настроени като Вазов ("Епилог. Общество и певец")

Трябва да се държи сметка и за това доколко носителят на

емоцията (по-точно този, който я изразява словесно в или чрез текста) е индивидуален или колективен, т.е. дали говори от свое име или от името на някаква група. Когато говори от името на група трябва да се анализират механизмите, чрез което говорителят (автор или персонаж в текста) легитимира тази своя претенция, както и доколко другите (отново в и извън текста) му признават това право.

Важни източници на данни за осмисляне на емоционалното съдържание на националната идентичност е представянето на ключови **събития и фигури от миналото, а и от съвремието**. Отношението към тях намира израз в различни типове текстове (историографски, публицистични, литературни, частни), които неизменно са свързани и/или генерират определени емоции.

Динамиката на представите за миналото е особено интересен обект за наблюдение, включително и от гледната точка на емоционалното съдържание. Тя приема различни форми. В едни случаи промените се извършват постепенно, относително неафиширано, а явните реакции са сравнително малко и потрудно забележими. В други случаи ревизията или опитите за ревизия на представите за миналото (или действия, които се виждат в подобна светлина) пораждат яростни **дискусии**.

Емоционалното отношение към съвременни събития и фигури, свързани с идентичността, безспорно съществува и представлява специален интерес, то се забелязва веднага, но осмислянето му предполага специална по-скоро социологическа анализационна методика.

Вероятно и от гледна точка на емоциите би било полезно да се направи преглед на подобни спорове за един по-дълъг времеви период, в идеалния случай - за последните 100-150 години.

Анализирането на присъствието на емоциите, свързани с националната идентичност, в текстовете може да започне с откриването на набор от **ключови думи или изрази**, задължително разглеждани в техния контекст, като се разграничават емоциите, свързани с национализма, от емоции, породени от други мотиви и дразнители. По-добре би било, ако е възможно,

да се разглежда и евентуално да се брои не просто словоформата или израза, а натоварената с определена семантика словоформа или израз.[24]

По-интересна, поне за литературоведа задача би било откриването на непряко въведени емоции и стимули за емоции в текстовете, както и техните амбивалентни обертонове. Те могат да се търсят на различни нива: избор на определен тип среда и сюжети, присъствието на "другия" в тях и програмираните от автора реакции към него; въвеждането в сюжета на предмети и нематериални маркери (например песни), свързани с чуждото и различното.

Публицистиката, литературата, историографията и другите хуманитарни науки формират и изразяват емоционалното съдържание на националната идентичност. Но ключовата сфера е **ежедневният живот**, битът на хората от миналото и днешния ден; един от най-богатите, а и най-интересните източници са *анекдотите* и другите форми на нетрадиционен фолклор. Тук проблемът с източниците на сведения е особено труден и деликатен. Не защото източници липсват, напротив, те са многобройни, дори и по отношение на близкото минало (XIX – XX в.) Проблемът е до каква степен те разкриват някакво автентично състояние (повече или по-малко илюзорно, въобразено) и до каква степен те също са, пряко или косвено, повлияни от идеолозите, без носителите на емоциите да си дават сметка за това.

* * *

От друга страна, литературата, особено в по-късни периоди и в по-авангардни творби, може да проблематизира, да подрива или да деконструира националната (и всяка друга) митология. В подобни случаи се поставят под съмнение или се преобръщат и доминиращите емоционални комплекси. Академични-

[24] Вж. **Фрин**, Ор. Поетическата лексика на Христо Ботев. - *Литературна мисъл*, 1988, № 7, с. 122-124. Наблюденията на автора обаче не държат сметка за различията между оригинала и английския превод и това понякога води до неубедителни изводи.

те текстове, разбира се, могат да правят и правят същото, но тяхното въздействие по правило е по-ограничено и може да достигне до по-широка публика единствено чрез посредници – медиите, публицистиката, по-рядко - учебниците. Един характерен път за достигане на подривните и проблематизиращи тези до по-широката публика е при тяхното, нерядко твърде бурно и шумно, отричане в медиите.

В литературата и в другите изкуства **центростремителните сили** на национализма много скоро биват допълнени от **центробежни сили**, които проблематизират и подриват социалната норма и канона. Понякога те могат да присъстват в произведения на едни и същи автори, дори в едни и същи текстове. И сред най-изявени привърженици на национализма могат да се открият прояви на центробежните сили – на отхвърляне на националното като идеална колективна общност, на конфликт между индивидуално и национално.

П. Р. Славейков:
Не сме народ, не сме народ, а мърша,
хора, дето нищо не щат да вършат. (*Не сме народ*)

Ботев:
Аз веч нямам мило драго,
а вий... вий сте идиоти! (*В механата*)

Дори Вазов, макар и да не достига до така категорични формули, изпитва сходни чувства, като нерядко се разкайва за тях ("В минути на тъга и злъчка...") – отлична илюстрация на амбивалентността им.

Родино, ще те оставя,
имаш въздух ядовит,
в теб душата днес вкушава
само злъчка, само стид.
(*Пак борби, борби нечестни...* 1883, Поля и гори)
К. Христов:
Прости, мъртвило, роден край, прости! (*Химн*)

Разбира се, много от тези и други подобни примери имат своето обяснение в лични преживявания и разочарования на своите автори. В други (или дори в същите!) случаи става дума за пряко използване на познатата романтична опозиция поет – тълпа. Но това не отменя наличието на центробежни сили. Друг е въпросът, че не е установено кое преобладава чисто статистически – възхваляващото или скептичното отношение към своето.

Друга характерна проява на центробежни сили е свързана с, условно казано, **"лявата" съпротива срещу държавата и нейните институции**.

Г. Милев:
Отечеството
е в опасност!
Прекрасно:
но - що е отечество -
И яростно лаят картечници... (*Септември*).

Всъщност още от Раковски, Кравелов и Ботев започва очертаването на други идентичности в рамките на националната, които принадлежат или се свързват или се налагат върху някаква потисната (или представяна като потисната) социална група, била тя "сиромасите" или "пролетариата". През втората половина на XX в. протича интересен процес, който се забелязва най-ясно през последните десетилетия, но започва по-рано – определящи се като леви идеологии, естествени противници на социалната норма, се превръщат в нейни защитници, а потенциалните ѝ крепители (консерваторите) – в нейни критици.

"Емоционалната енергия" на българската национална идентичност

Пепка Бояджиева, Кръстина Петкова, Галин Горнев

Въведение: Емоцията от това, че сме "Ние, българите"

За мен България е най-хубавото кътче на Земята. Когато съм в Родопите, изпитвам такова въодушевление и радост от това, че съм родена именно в това прекрасно място наречено България! Когато слушам българските каба гайди, когато гледам народните ни танци, когато чувам за поредното откритие направено от българин, когато чета поезията на Ботев... ами прабългарският календар, ами най-древната писменост санскрит, създадена от прабългарите? Как да не се гордееш, че си българин?[1]

...Въпреки абсолютната непредубеденост, с която отидох там, когато попаднах на нещо като представление на площада на старите турски войски с мустаците и ятаганите, и турските военни песни, и фесовете, и чалмите, и шарените командирски дрехи, и ..... ааааа прииска ми се да съм камикадзе. Ако имах съответните материали в тоя момент...[2]

За пореден път се убеждавам, че за българина простотията и глупоста са на първо място. Такова животно като българина няма.[3]

Определянето и преживяването на националната идентичност има несъмнена, твърде често и ярка, емоционална оба-

[1] http://forums.gvardia.net/index.php?topic=1140.0, посетена на 26 януари 2006.

[2] http://forums.gvardia.net/index.php?PHPSESSID=6da2e2f752bd2664c07f413b69778b74andtopic=944.0, посетена на 16 септември 2005.

[3] http://forums.gvardia.net/index.php?PHPSESSID=92e3310cbfd4f91a26478e78be63bd70andtopic=3928.0, посетена на 14 ноември 2007.

греност. Затова да се мислиш като българин не означава просто да имаш български корен, да живееш в България или да познаваш нашата история. Цитираните по-горе мнения ясно демонстрират "люшкането" на емоциите, породени от идентификацията с българското, между крайни полюси и силната енергия за действие, която те пораждат. От своя страна, и най-бегъл поглед към средствата за масова информация и реалния ни политически живот недвусмислено показва, че емоциите, породени от преживяването на националната ни идентичност, са в състояние да диктуват дневния ред не само на политиците, но и на цялото общество.

Настоящата статия има за цел да изследва емпирично и да осмисли теоретично емоционалните измерения на българската национална идентичност в условията на съвременна България. Тя търси отговор на следните основни въпроси: 1) Кои са компонентите на съвременната българска идентичност? 2) Кои са емоционалните измерения на българската национална идентичност и как те са обвързани с други ключови идентичности като пол, възраст, политическа и регионална принадлежност? 3) Могат ли емоциите да предизвикат действия и каква е "емоционалната енергия" на българската национална идентичност? 4) Какви са емоционалните ефекти от сравняването на българите с други нации?

Идентичността и емоциите като социално конструирани

Теоретичната перспектива, в която се разгръща следващият анализ, е утвърждаването на социалната природа на емоциите и идентичността и на тяхното разбиране като социално конструирани.

Едно от безспорните "завоевания" на социологията през последните две десетилетия е успешното ѝ и трайно навлизане в полето на изследванията на емоциите, традиционно "запазено" за психолозите и подвластно сякаш само на биологически и психологически закономерности. От социологическа гледна

точка емоциите се определят като "основно свързващо звено между макронивото и микронивото на обществото, между социалните структури и социалните актьори; като "лепилото" (glue), което свързва хората заедно и поражда тяхната ангажираност с мащабни социални и културни структури"; като онзи феномен, който придава жизнеспособност на социалните структури и културните системи[4].

Социалната природа на емоциите е отчетливо видима най-напред в това, че голяма част от тях са свързани със социални обекти и много от причините за тяхната поява са социални (междуличностни и междугрупови). Социалната конструираност на емоциите обаче не е едностранен процес – емоциите не само са повлияни от социалните взаимодействия и регулиращите ги норми и ценности, но самите те имат ясно открояващи се социални функции и социални последици[5]. В този смисъл от социологическа гледна точка емоциите могат да бъдат определени "като онази част от социалното взаимоотношение, в която... неговият субект се променя по някакъв начин и, променяйки се, е в състояние да промени самото взаимоотношение"[6].

Поредица от социологически и социалнопсихологически изследвания, проведени през последните две десетилетия, разкриват ролята на емоциите във всекидневния живот. Най-напред емоциите, които човек изпитва, са важен източник на информация както за него самия, така и за социалното му об-

[4] **Barbalet**, J. M. (Ed.) *Emotions and Sociology*, Oxford: Blackwell Publishing, 2002, pp. 3-4; **Turner**, J. H. and Jan E. **Stets**, J. E. *The Sociology of Emotions*. Cambridge University Press, 2005, p. 1.

[5] **Parkinson**, B. Emotions are Social. - *British Journal of Psychology*, 87, 1996, pp. 663-683; **Frijda**, N. H., and **Mesquita**, B. The social roles and functions of emotions. In: **Kitayama**, S. and **Markus**, H. S. (Eds.), *Emotion and culture: Empirical studies of mutual influence*, Washington, DC: American Psychological Association, 1994, pp. 51-87; **Turner**, J. H. and Jan E. **Stets**, J. E. T*he Sociology of Emotions*, Cambridge University Press, 2005; **Fischer**, A. H., and **Manstead**, A. S. R. Social functions of emotion. In: **Lewis**, M. **Haviland**, J. and Feldman **Barrett**, L. (Eds.), *Handbook of emotion* (3rd ed.), New York: Guilford, 2008, pp. 456-469.

[6] **Barbalet**, J. M. (Ed.) *Emotions and Sociology*..., p. 4.

кръжение[7]. Доколкото емоциите възникват в резултат от оценката (съзнателна или не) на индивида за дадено събитие като позитивно или негативно свързано с дадена цел или ценност, те функционират като средство за комуникация и предаване на оценки. Емоциите показват как се чувства човек и какво е неговото отношение към непосредствената социална среда. Функционирайки като средство за комуникация, те са в състояние да повлияят върху социалните взаимоотношения и така да се превърнат в медиатор на социалното действие[8]. Щастието, което изпитваме например от определени реакции, може да накара другите да продължат да се държат по същия начин, докато гневът ни може да бъде сигнал за промяна на поведението на този, който го е предизвикал[9]. Показателна за социалната природа и функции на емоциите е и идеята за разбирането на емоциите в рамките на модел за социална информация (Emotions as Social Information (EASI) model). Авторите на модела защитават тезата, че индивидите използват емоциите на другите хора, за да се ориентират в неясни ситуации и че ефектите върху тях от емоциите на другите и процесите, които ги определят, зависят от социалния контекст[10].

Що се отнася до националната идентичност, то няма съмнение, че теоретичното предизвикателство не е свързано с доказване на нейната социална природа, а в разкриване на взаимовръзката ѝ с емоциите.

---

[7] **Van Kleef**, Gerben A., **De Dreu**, **Carsten** K. W., and **Manstead**, Antony S. R. An Interpersonal Approach to Emotion in Social Decision Making: The Emotions as Social Information Model. In: Mark P. **Zanna** (Ed.). *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 42, Burlington: Academic Press, 2010, p. 52.

[8] **Lazarus**, R. S. E*motion and adaptation*, New York: Oxford University Press, 1991; **Parkinson**, B. Emotions are Social. - *British Journal of Psychology*, 87, 1996, pp. 663-683.

[9] **Fischer**, A. H., and **Roseman**, I. J. Beat them or ban them: The characteristics and social functions of anger and contempt. - *Journal of Personality and Social Psychology*, 93, 2007, pp. 103–115.

[10] **Van Kleef**, **De Dreu**, **Carsten** and **Manstead**, Op. cit.

БАН - Институт за литература БИБЛИОТЕКА
БИБЛИОТЕКА

Теорията за само-категоризацията[11] разглежда как хората дефинират своята "Аз"-концепция на различни нива на включеност – личностно, социално, общочовешко. Ние възприемаме възгледа, според който социалната идентичност е "тази част от представата на индивида за себе си, която произтича от неговото знание за принадлежността му към различни социални групи, допълнено от ценността и емоционалното му отношение към това членство"[12]. Социалната идентичност се изгражда в процеса на сравняването с "другите". Тя има три компонента: когнитивен, оценъчен и емоционален. В този смисъл националната идентичност е вид социална идентичност, който – наред с традиционно изследваните когнитивен и оценъчен компоненти - притежава и важен емоционален елемент, заслужаващ също да бъде задълбочено проучен. Това означава, че човек може да реагира емоционално по различен начин на един и същи социален факт в зависимост от това дали реагира на него като член на дадена социална група, или като отделен индивид.

Статията се основава на интеграция на теорията за социалната идентичност[13], заедно с по-новите ѝ развития, с теорията

---

[11] **Turner**, J. C. Social categorization and the self-concept: A social-cognitive theory of group behavior. In: **Lawler**, E. J. (Ed.) *Advances of group processes: theory and research*, Vol. 2, Greenwhich: JAI Press, 1985, pp. 77-122; **Turner**, J. C. A self-categorization theory. In: **Turner**, J.C., **Hogg**, M.A., **Oakes**, P.J., **Reicher**, S.D. and **Wethrell**, M.S. (Eds). *Rediscovering the social group: a self-categorization theory*, Oxford; Basil Blackwell, 1987, pp. 42-67.

[12] **Tajfel**, H. *Differentiation between social groups*: Studies in the social psychology of intergroup relations, London: Academic Press, 1978, p. 63; **Turner**, J. C. Social categorization and the self-concept: A social-cognitive theory of group behavior. In: **Lawler**, E.J. (Ed.) *Advances of group processes: theory and research*, Vol. 2, Greenwhich: JAI Press, 1985, p. 77.

[13] **Tajfel**, H. and **Turner**, J. An integrative theory of intergroup conflict. In: W.G. **Austin** and S. **Worchel** (Eds.) *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Monterey, CA: Brooks/Cole, 1979, pp. 33-48.

за междугруповите емоции[14]. Според тази теория индивидуалните емоции се основават на информацията доколко дадена ситуация е опасна или, обратно, благоприятна за отделния човек. Позовавайки се на теорията за социалната идентичност, авторите[15] разширяват аргументацията, като подчертават, че в контекста на групата отделният индивид, отделното Аз, се превръща в колективно Аз. Съответно и информацията за дадена ситуация се преценява от гледна точка на това доколко опасна или благоприятна е тази ситуация за "нас", за групата като цяло. А когато хората се идентифицират с дадена група, на преден план излизат междугруповите емоции. Заплахата за "нас", за собствената група най-често идва от външна група, от групата на "другите". Тази заплаха, доколкото Аз-ът в групата е колективното Аз, се възприема като пряко застрашаваща отделния човек и предизвиква негативни емоции по отношение на "другите". Така от една страна, теорията за социалната идентичност предлага рамката за разбирането на поведението на групи с по-нисък социален статус като функция на социалните условия. От друга страна, включването на анализа на емоциите осигурява не само по-дълбоко проникване в значението на националната идентичност за индивида, но и по-добри възможности за разбиране на връзките между идентичността и социалното и политическото поведение. Това е така, защото емоциите са тясно свързани с мотивацията и действията. С други думи, основаният на емоциите анализ на идентичността е насочен не само към разкриването на важната роля, която свързаните с националната принадлежност емоции и страсти имат за определянето на социалното поведение, но и към раз-

[14] **Smith**, E. R. Social identity and social emotions: Toward a new conceptualization of prejudice. In: **Mackie**, D.M. **Hamilton** (Eds.) *Affect, Cognition, and Stereotyping*. San Diego, CA: Academic Press, 1993, pp. 297-315.

[15] Вж. **Mackie**, D. and **Smith**, E. R. Intergroup emotions and the social self: Prejudice reconceptualized as differentiated reactions to outgroups. In: **Forgas**, J. P and **Williams**, K.D. T*he social self: Cognitive, interpersonal and intergroup perspectives*, New York: Psychology Press, 2002, pp. 309-326.

ширяване на разбирането за това как хората осмислят дадени събития и се включват в социални действия, когато става дума за въпроси, свързани с (националната) идентичност.

В настоящото изследване ролята на емоциите в процесите, свързани с идентичността, се разглежда в две измерения:

1) като резултат от сравнения между различни идентичности;

2) като комуникативна среда и посредник при социалните действия.

И така – изходна теоретична предпоставка на следващия анализ е разбирането за социалната конструираност на националната идентичност и на емоциите. Тази конструираност визира, от една страна, как различни социални структури и характеристики детерминират националната идентичност и емоциите и, от друга – как, от своя страна, идентичността и емоциите взаимодействат помежду си и влияят върху социалните отношения и социалните действия. Ние споделяме разбирането на Барбалет, че това, което е необходимо на социологията, е не толкава нова обща теория на емоциите, а по-дълбоко разбиране на определени емоции и особено на онези, които са централни за социалните процеси[16]. Затова и в центъра на нашето внимание са две конкретни и много съществени емоции – гордостта и срамът – и тяхната обвързаност с такъв важен социален феномен, какъвто е националната идентичност.

Емпирично изследване: дизайн и извадка

За да разкрием какви са емоционалните измерения на съвременната българска идентичност, ние проведохме емпирично социологическо и социалнопсихологическо изследване, което включваше два етапа – подготвителен етап и основно изследване. В рамките на подготвителния етап най-напред бяха

[16] **Barbalet**, J. M. *Emotions, Social Theory, and Social Structure: A Macrosociological Approach*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 2.

анкетирани 100 българи на различна възраст, притежаващи различно образование и живеещи в различни региони на страната, с въпрос да изразят мнение с какво се гордеят и от какво се срамуват, че са българи. Проведено бе и пилотно изследване със 130 респонденти, разделени в три групи, които имаха за задача да оценят типичността на откроените измерения на българската национална идентичност, като две от групите отговаряха преди това на въпрос за характеристиките на две други нации – албанската и германската.

За целите на основното изследване бе разработена анкетна карта, включваща въпроси, отнасящи се до национална идентификация; нагласите към Европейския съюз, Русия и САЩ; легитимността на отношението на Европейския съюз и Русия към България и емоционалните реакции в тази връзка; наличието на заплаха за българската национална идентичност в контекста на членството в Европейския съюз и емоционалната реакция в това отношение; оценка на типичността на генерираните в първото пилотно изследване атрибути на българската национална идентичност, допълнени с теоретично предполагаеми важни характеристики; оценка на мястото на България върху скала на развитостта на държавите, в съответствие с техния брутен вътрешен продукт. В анкетната карта бе използван и методът на сравнителния прайминг (priming), който е описан в частта от статията, в която са представени и резултатите от него.

В рамките на изследването бяха интервюирани 710 българи в периода март-май 2010 г. от 6 региона на страната, представители на различни възрастови, етнически и образователни групи. Избраният модел на извадка беше съобразен с дизайна на изследването. На първо място бяха избрани 6 региона от страната, като този в столицата имаше ролята на експериментална група, а останалите 5 – на контролни групи. Отделните региони в страната, с изключение на столицата, бяха подбрани така, че да включват по-компактно население от етнически малцинства – българи мюсюлмани, български турци и ромско население. На следващия етап във всеки от тях на случаен принцип

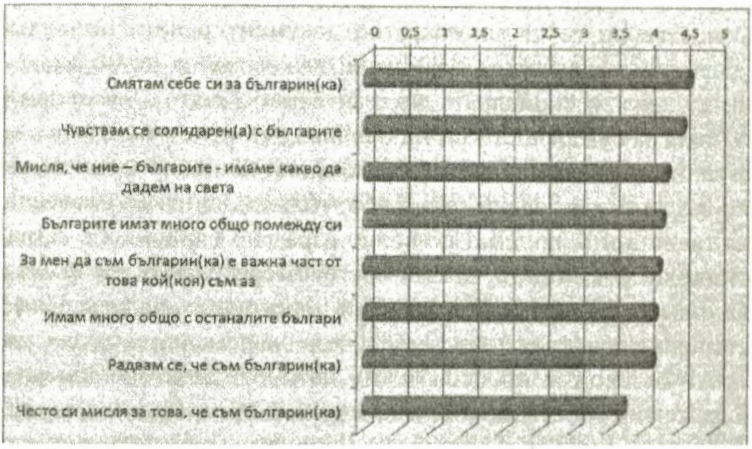
бяха избрани по 10 гнезда по вид населено място – голям град, малък град, село, столица. На последната фаза на структурирането на извадката, за всяко гнездо, прилагайки метода на Лесли Киш (подбор на респонденти на квотен принцип по възраст, пол, местоживеене), бяха идентифицирани по 12 души, които да бъдат интервюирани.

В следващите части на статията представяме основни резултати от изследването.

"Силата" на съвременната българска национална идентичност

Първите въпроси, които естествено възникват, са: "Доколко изразена е съвременната българска национална идентичност?" и "Кой компонент на идентичността доминира в съвременната българска национална идентичност?" За да отговорим на тези въпроси, в проведеното емпирично изследване бяха включени 8 твърдения, като респондентите трябваше да посочат в каква степен са съгласни с всяко от тях, използвайки петстепенна скала от "напълно съгласен" до "напълно несъгласен". Твърденията отразяваха различните измерения на националната идентичност: познавателния - "Смятам себе си за българин(ка)", "Често си мисля за това, че съм българин(ка)", "Мисля, че ние – българите – имаме какво да дадем на света"; емоционалния - "Радвам се, че съм българин(ка)", "За мен да съм българин(ка) е важна част от това кой(коя) съм аз"; и общностния (социално-свързващ) - "Чувствам се солидарен(а) с българите", "Имам много общо с останалите българи", "Българите имат много общо помежду си". Резултатите показват, че познавателният и общностният компоненти на националната идентичност са значително по-ясно изразени, отколкото емоционалният – степента на съгласие с твърденията "Смятам себе си за българин(ка)" и "Чувствам се солидарен(а) с българ-

рите" е съответно 4,63 и 4,53 (при максимална стойност 5), докато с твърдението "Радвам се, че съм българин(ка)" тя е много по-ниска – 4,11 (вж. фиг. 1).



Фиг. 1. "Сила" на компонентите на българската национална идентичност

От съществено значение за нас бе да изследваме каква е "силата" на българската национална идентичност в различните социални групи, дефинирани по възраст, пол, образование, местоживеене. С други думи: ***Кой се чувства повече българин – мъжете или жените, по-високо образованите или по-ниско образованите, жителите на селата или жителите на големите градове?***

Резултатите показаха, че усещането, че си българин не се влияе от пола и възрастта на респондентите. Липсата на значимо въздействие на възрастта е неочаквано, доколкото е широко разпространено мнението, че по-възрастните хора имат по-ясно изразена българска идентичност.

Налице е значима връзка между усещането, че си българин, и степента на завършено образование. Средната стойност по скалата, измерваща българската идентичност, за хората без об-

разование е най-ниска – 3,43[17], а най-високи са стойностите при хората със завършено полувисше и висше образование – съответно 4,41 и 4,33 [F (4,706) = 12,302, $p < .0001$]. И този резултат се различава от общоразпространените представи. Основавайки се на многократно документираното по-силно критично отношение и завишени очаквания на по-образованите хора към социалната действителност, както и на тяхната по-голяма отвореност към глобалния свят, е логично да се очаква, че хората с по-ниско образование, които по правило са по-възрастни и поради това и в по-голяма степен са носители на традициите, ще имат по-силно изразено национално самосъзнание. Очевидно е, че този много интересен резултат следва да бъде подложен на последващи проверки и анализи. Няма съмнение обаче, че той показва, че в съвременните общества протичат сложни процеси, които не могат да бъдат описани и разбрани като еднопосочни, еднолинейни и едноизмерни. Така отварянето на България към света не води автоматично до отслабване на националната идентичност – протичащите процеси са сложни и опосредствани от поредица от социални фактори, в резултат на което са възможни тенденции (и периоди) както към "яркост и видимост", така и към "смекчаване и приглушеност" в изразяването на националната ни идентичност.

Данните от изследването показаха, че усещането, че си българин, се влияе съществено от политическа ориентация. Средната стойност по скалата, измерваща българската идентичност, за хората, гласували за ДПС, е най-ниска – 3,57, а най-висока е при респондентите, гласували за партия "Атака" и БСП – съответно 4,43 и 4,41; при гласувалите за ГЕРБ тя е 4,35; за РЗС – 4,39; за Синята коалиция – 3,97 [F (8,709) = 8,095, p

[17] При максимална стойност на скалата 5. Максималната е 5, защото тук всеки сумарен бал е разделен на 8, за да се усредни. Ако има една липсваща стойност, сумата се дели на 7, ако липсват два отговора - на 6 и т.н. Това е така, защото когато е правен дизайна е дадена възможност да се дават отговори "не мога да преценя", които са извън скалата и са прекодирани в липсващи стойности.

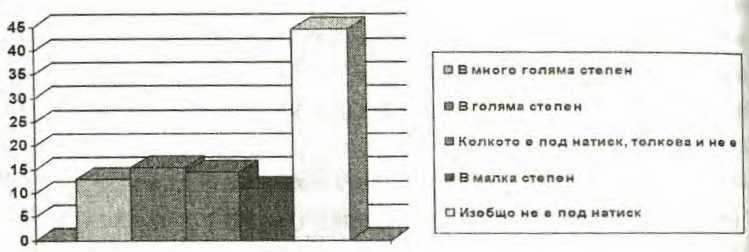
< .0001]. Можем убедено да твърдим, че при формирането на своите политически предпочитания гласоподавателите у нас отчитат доколко политическите и идеологическите платформи на партиите могат да бъдат изразители на тяхното национално самосъзнание.

Усещането, че си българин, се преживява по различен начин в различните населени места. Средната стойност по скалата, измерваща българската идентичност, е най-ниска сред хората, живеещи в малък град и в столицата – съответно 4,03 и 4,06, а най-висока е при респондентите, живеещи в голям град и на село – съответно 4,47 и 4,18 [F (3,709) = 16,155, p < .0001]. Жителите на големите градове определено се открояват сред останалите с най-ярко изразена национална идентичност. Следва да бъде обект на допълнителни изследвания дали местоживеенето има самостоятелно влияние или неговото въздействие по-скоро отразява социалната структура на различните видове населени места, т.е. влиянието на други фактори – образование и етническа принадлежност например.

Заплашена ли е българската национална идентичност?

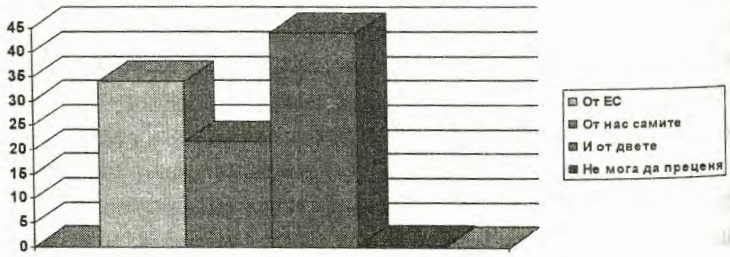
През последното десетилетие – особено в политическите среди и сред широката общественост – често намират израз опасения, че българската национална идентичност е застрашена и "разклатена" от задълбочаващите се процеси на евроинтеграция и глобализация. Няма съмнение, че въвлечени в тези процеси, съвременните национални общества се оказаха в качествено нова социална ситуация, която оказва влияние върху цялостното им функциониране и развитие, включително и върху начина, по който гражданите на отделните страни преживяват своята национална идентичност.

Малко повече от една четвърт от респондентите смятат, че българската национална идентичност е подложена на силен натиск за промяна. Същевременно около 45% от тях не виждат никакви белези на подобен натиск (вж. фиг. 2).



Фиг. 2. Процентно разпределение на отговорите на въпроса "Смятате ли, че българската национална идентичност е под натиск за промяна?"

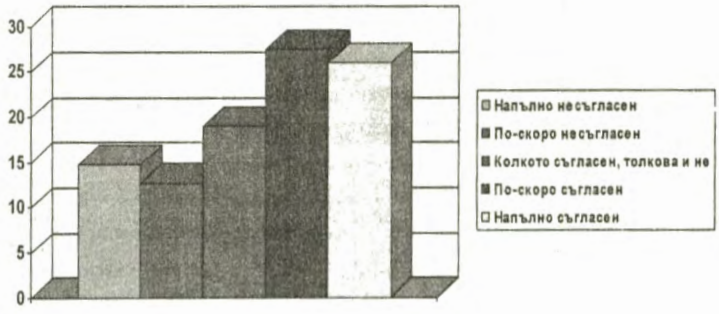
Анкетираните определят като основен източник на натиска за промяна на националната ни идентичност Европейския съюз. Интерес представлява фактът, че немалка част от тях – една пета – смятат, че призиви за подобна промяна се излъчват и от самите нас (вж. фиг. 3).



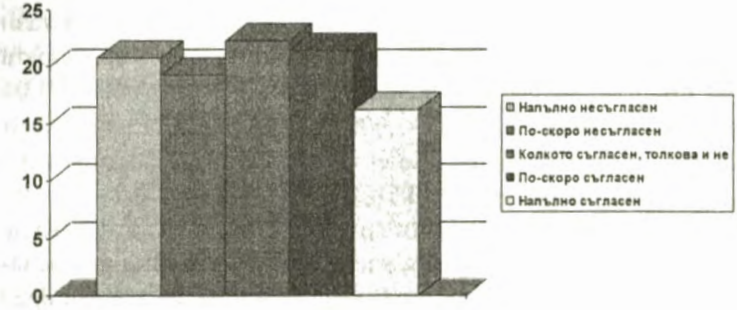
Фиг. 3. Процентно разпределение на отговорите на въпроса "Ако смятате, че има натиск за промяна на българската национална идентичност, откъде идва той?"

Особен интерес, разбира се, предизвиква въпросът за емоционалните реакции на хората спрямо заплахите за българската национална идентичност. Като цяло емоционалният "градус" на напрежение в българското общество в това отношение е в границите на приемливото и не представлява повод за обществено безпокойство. Малко повече от половината (53,5%)

от респондентите, които смятат, че българската национална идентичност е под заплаха (нека припомним, че те са около 55% от всички анкетирани), възприемат този натиск с тревога, докато 37,7% виждат в това надежда (вж. фиг. 4 и 5). Фактът, че част от анкетираните "гледа" с надежда на възможна промяна в националната ни идентичност, е особено интересен. Той показва, че немалко от българите изпитват неудовлетворение от основните черти на националната ни идентичност и са готови да приемат и външен натиск за нейната промяна.

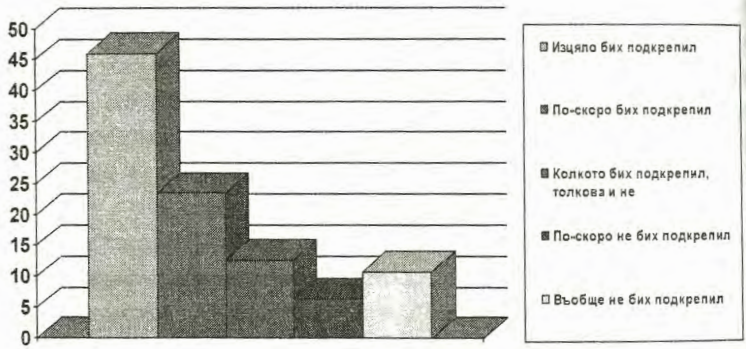


Фиг. 4. Процентно разпределение на отговорите на въпроса "Как посрещате този натиск – с тревога?"



Фиг. 5. Процентно разпределение на отговорите на въпроса "Как посрещате този натиск – с надежда?"

Същевременно почти 70% от всички анкетирани са готови да подкрепят петиция до нашето Народно събрание с предложение да приеме програма за защита и укрепване на българската национална идентичност (вж. фиг. 6).



Фиг. 6. Процентно разпределение на отговорите на въпроса "Доколко бихте подкрепили петиция до нашето НС с предложение да приеме програма за защита и укрепване на българската национална идентичност?"

Готовността за защита на българската идентичност не се влияе от пола и възрастта.

Налице е значима връзка между подкрепата на петиция в защита на българската идентичност и степента на завършено образование. Средната стойност по скалата, измерваща тази готовност, за хората с основно образование е 3,49, а при хората със завършено средно и висше образование – съответно 4,04 и 4,05 [F (4,700) = 5,166, $p < .0001$]. Тези данни се различават от общоразпространеното мнение за начина на влиянието на придобитото образование. В търсене на тяхното обяснение ни си струват логични две хипотези (които, разбира се, следва да бъдат проверени в следващи изследвания). По-ясно изразената национална идентичност и активност в нейна защита сред хората с по-високо образование може да е резултат от възпитателните въздействия на образователните институции, както чрез официалната им, така и чрез скритата им учебна програма. Допускането е, че не само учебните програми, но и цялост-

ното влияние на начина на функциониране на образователните институции е доминирано – и подчинено – от възпитателен идеал, в който изграждането на българска национална идентичност заема централно място. Втората ни хипотеза отчита факта, че сред по-ниско образованите слоеве най-силно представени са българските турци и роми, чиято идентификация с българската националност е по-слаба.

Данните от изследването показват, че готовността за подкрепа на петиция в защита на българската идентичност се влияе съществено от политическата ориентация на респондентите. Средната стойност по скалата, измерваща тази готовност, е най-ниска при хората, гласували за ДПС – 3,36, и най-висока при гласувалите за партия "Атака" и БСП – съответно 4,59 и 4,09 [F (8,709) = 2,344, $p < .01$]. Тези резултати са отражение на вече откроената положителна взаимовръзка между силата на изразеност на националната идентичност и политическите предпочитания на анкетираните.

Жителите на различните населени места демонстрират различна готовност за подкрепа на петиция в защита на българската идентичност. Средната стойност по скалата, измерваща тази готовност, е най-ниска сред хората, живеещи в столицата – съответно 3,28, а е най-висока при респондентите, живеещи в голям град и на село – съответно 4,34 и 3,92 [F (3,703) = 20,378, $p < .0001$]. Тази зависимост очевидно отразява факта, че жителите на големите градове и на селата се открояват сред останалите с най-ярко изразена национална идентичност.

Българската национална идентичност – между гордостта и срама

В центъра на нашия изследователски интерес бяха емоционалните измерения на българската национална идентичност. Двата полюса на емоционалното преживяване на националната идентичност са гордостта и срамът.

Няма съмнение, че в емоционалното преживяване на сво-

ята идентичност у всяка нация присъстват както чувството за гордост, така и за срам. Това, което обаче има определящо значение за общото усещане на нацията, е съотношението между тези две емоции и тяхната динамика в различни исторически периоди. Жизнеността, способността за мобилизация и насочеността на активността на нациите се различават в зависимост от това дали в тях доминира чувството за гордост или чувството за срам.

За да разкрием каква е емоционалната обагреност на българската национална идентичност, респондентите бяха помолени да отговорят на въпроса "Когато мислите какво е да си българин, доколко съществено е всяко едно от следните неща?", като изразят степента си на съгласие (по 5-степенна скала) с 18 твърдения. След статистическа обработка на резултатите с факторен анализ бяха получени две скали: скала "Гордост", която включва 10 твърдения, и скала "Срам", включваща 8 твърдения. Средната стойност по скалата "Гордост" е 4,44, а по скалата "Срам" – 4,20 (при максимална стойност 5). Въпреки че балансът между гордостта и срама у нашите респонденти е в полза на гордостта, "крехкостта" на този баланс не дава основания за голям оптимизъм. Българите са по-скоро "разпънати" между позитивното и негативното усещане от своята национална идентичност. Тази "разпънатост" буди тревога не само поради силно изразеното чувство за срам, но и поради възможността тя да има "парализиращо" влияние върху способността на нацията ни за мобилизация и целенасочени смислосъграждащи дейности.

В "Никомахова етика" Аристотел определя гордостта (величието на душата) като "кралица на добродетелите"[18]. Гордостта е комплексна емоция, която предполага формирана представа за себе си. В този смисъл може да твърдим, че гордостта от националната идентичност е своеобразен индикатор за наличието на развито общностно национално самосъзнание.

Фиг. 7 дава нагледна представа за ***измеренията на гордостта от това, че сме българи.***

---

[18] **Аристотель**, Никомахова этика. В: Аристотель, *Сочинения в четырех томах*, Т. 4. Москва: Мысль, 1983, 1123b-1124b.



Фиг. 7. Измерения на гордостта, че си българин

Естествено възниква въпросът: ***Кой повече се гордее, че е българин?***

Съществува ясно изразена положителна връзка между силата на националната идентичност и гордостта от това, че си българин (r=0,401, $p < .0001$). Можем убедено да твърдим, че по-ясно изразената национална идентичност е свързана с положително емоционално преживяване на принадлежността към българската нация, както и че ако имаме повече основания да се гордем, че сме българи, в по-голяма степен ще се чувстваме българи.

Направеният дисперсионен анализ показа, че степента на гордост от това, че си българин, не се влияе от пола и възрастта на респондентите.

Хората с различна степен на завършено образование демонстрират нееднаква степен на гордост от това, че са българи. Средната стойност по скалата, измерваща гордостта от тава, че си българин, е най-ниска при хората с основно образование и без образование – съответно 4,37 и 4,40, а най-високи са стойностите при хората със завършено полувисше и средно образование, следвани от тези с висше – съответно 4,67; 4,46 и 4,42 [F (4,705) = 2,488, $p < .05$]. Тъй като анализът в предходния параграф показа, че националната идентичност е по-силно

изразена именно сред анкетираните с по-високо образование, тези данни отново потвърждават, че е налице положителна взаимовръзка между силата на изразеност на националната идентичност и преживяването на гордост от принадлежност към българската нация.

Изследването откроi значима връзка между гордостта, че си българин, и политическата ориентация на респондентите. Средната стойност по скалата за гордост е най-ниска при хората, гласували за Синята коалиция и РЗС – съответно 4,13 и 4,27, а най-високи са стойностите при хората, гласували за партия "Атака" и ГЕРБ, следвани от гласувалите за Коалиция за България – съответно 4,58; 4,52 и 4,50 [F (8,708) = 2,675, $p < .01$].

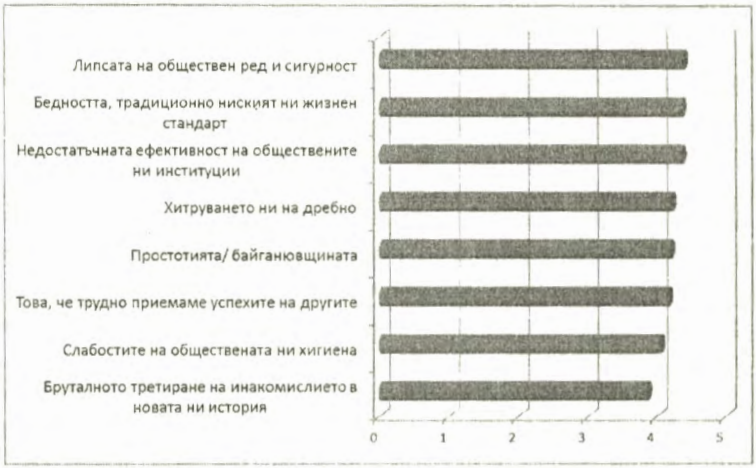
Усещането на гордост, че си българин, е различно в отделните населени места. Средната стойност по скалата, измерваща гордостта, че си българин, е най-ниска сред хората, живеещи в малък град и в столицата – съответно 4,30 и 4,34, а най-висока е при респондентите, живеещи в голям град и на село – съответно 4,58 и 4,43 [F (3,708) = 9,484, $p < .0001$]. Тези данни отново потвърждават положителната взаимовръзка между силата на изразеност на националната идентичност и чувството за гордост от това, че си българин.

Според Антъни Гидънс срамът е локализиран "в пресечната точка на ангажираността и неангажираността". Английският социолог подчертава, че човек може да изпитва срам както от самия себе си, така и от другите и от техните действия. Затова 'да се срамуваш от поведението на някой друг е индикатор на връзка с този друг, сигнализирайки признаване на свързаност и дори отговорност за другия"[19]. Разгледано в тази теоретична перспектива, усещането за срам при преживяването на националната идентичност разкрива не само силата на негативните емоции от това да бъдеш част от дадена (национална) общност, но и степента на привързаност и ангажираност с тази общност.

Фиг. 8 представя ***измеренията на срама от това, че сме българи.***

---

[19] **Giddens**, A. *The Constitution of Society*. Outline of the Theory of Structuration, Cambridge: Polity Press, 1986, p. 55.



Фиг. 8. Измерения на срама, че си българин

Дисперсионният анализ разкри ***кой повече се срамува, че е българин.***

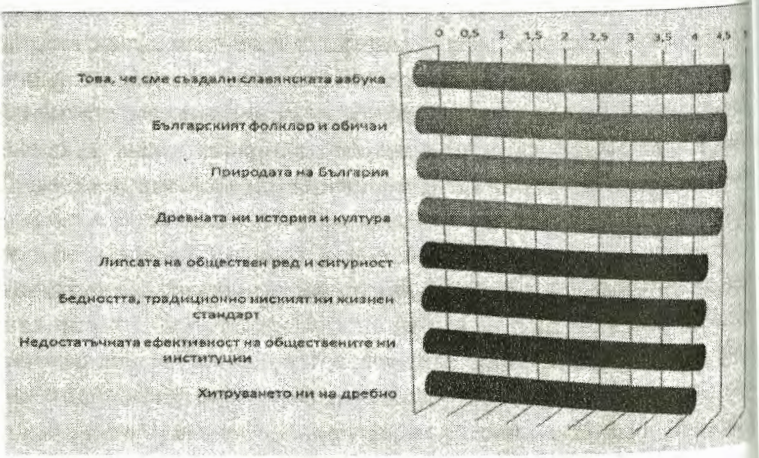
Макар и не силно изразена, съществува положителна връзка между силата на националната идентичност и срама от това, че си българин (r=0,169, $p < .0001$). Тези резултати изискват допълнително изследване, за да разберем дали става въпрос за моментна и ситуативна реакция на респондентите ни, или това са признаци на специфичен български синдром, при който срамът, че сме българи, дълбоко се е вкоренил в нашето самовъзприятие и дори определя силата на националната ни идентификация.

Усещането за срам от това, че си българин, не се влияе от пола, завършеното образование и политическата ориентация на респондентите.

Резултатите показват значима връзка между усещането за срам от това, че си българин, и възрастта на респондентите. Средната стойност по скалата, измерваща срама от това, че си българин, е най-висока сред хората на възраст над 65 години – 4,08 и е практически равна в другите две възрастови групи между 18 и 39 г. и между 40 и 65 г. – съответно 2,22 и 2,23 [$F(2,708) = 3,002$, $p < .05$].

Хората, живеещи в различни населени места, имат различно усещане за срам от това, че са българи. Средната стойност по скалата, измерваща срама, че си българин, е най-ниска сред хората, живеещи в столицата и голям град – съответно 3,95 и 4,15, а най-висока е при респондентите, живеещи на село и в малък град – съответно 4,36 и 4,26 [F (3,708) = 13,431, p < .0001]. Доколкото основните измерения на срама са свързани с характеристики на начина на функциониране на обществените институции и начина ни на живот, тези резултати очевидно отразяват по-ниската степен на развитост на социалната среда в по-малките населени места.

В обобщен и синтезиран вид резултатите от направения анализ могат да се определят като ***"Гордост от миналото – срам от настоящето"***. Фигура 9 представя най-ярко изразените измерения на гордостта и срама от това, че си българин. Ясно се откроява изводът, че водещите измерения на гордостта се отнасят до събития от нашата история, докато срамът е предизвикан от начина на функциониране на съвременните български институции и от характеристики на съвременния ни начин на живот.



Фиг. 9. Най-силно изразени измерения на гордостта и срама, че си българин

Социологът Рандъл Колинс въвежда израза "емоционална енергия", за да дискутира начина, по който емоциите стимулират поведението[20]. Нашите резултати показват, че емоциите, свързани с преживяването на националната идентичност, имат несъмнена енергия, способна да влияе върху и да определя готовността за действие.

Съществува ясно изразена положителна връзка между силата на националната идентичност и готовността за подкрепа на петиция в защита на българската идентичност (r=0,405, $p <$ .0001), както и между гордостта, че си българин, и готовността за подкрепа на петиция в защита на българската идентичност (r=0,309, $p <$ .0001). Усещането за срам не мотивира хората за действие в подкрепа на националната идентичност.

Емоционален контекст на интеграцията с ЕС и Русия

За да разкрием как гордостта, и съответно срамът, влияят върху процеса на интеграция с Европейския съюз и Русия, ние проверихме значимостта на два многофакторни регресионни модела.

Целта на първия регресионен модел беше да се разкрие какви фактори влияят върху отношението на българите към интеграцията с Европейския съюз. Затова и зависимата променлива в регресионното уравнение беше отношението към интеграцията с ЕС, а независимите – срамът и гордостта. Възрастта, образованието и полът също бяха включени в уравнението, като контролни променливи. При първата стъпка в модела бяха въведени само контролните променливи. Резултатите показаха, че моделът е значим F = 14, 18 (3; 705) p< 001. При втората стъпка към уравнението бяха прибавени и променливите гордост и срам. Моделът отново бе значим F = 11, 55 (5, 705), p <

[20] **Collins**, R. Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions. In: **Kemper** (Ed.), Th. D. *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: SUNY Press, 1990, pp. 27-57.

.001. Както се вижда от таблицата по-долу (табл. 1), значимите предиктори на желанието за интеграция с ЕС са гордост, възраст и образование. Колкото по-горди, по-млади и по-образовани са българите, толкова по-силно е тяхното желание страната ни да се интегрира с ЕС.

	Стъпка 1			Стъпка 2		
Променлива	*B*	*SE B*	B	*B*	*SE B*	β
Константа	3.48	.20		2.58	.47	2.58
Възраст	-.01	.00	-.12**	-.01	.00	-.01**
Образование	.22	.04	.19***	.21	.04	.21***
Пол	-.01	.09	-.01	.01	.09	.01
Скала "гордост"				.30	.08	.30***
Скала "срам"				-.09	.07	-.09
R^2	.06			.08		
F за промяна на R^2	14.183***			7.23**		

Табл. 1. Резултати от йерархичния регресионен анализ за променливи, влияещи върху подкрепата за интеграция на България с ЕС

*Забележка: n = 705, *p < .05, **p < .01, ***p < .001*

Вторият регресионен модел имаше за цел да провери какво е отношението към интеграцията с Русия. Стъпките на анализа бяха идентични с тези в първия случай. Резултатите показаха, че на първата стъпка моделът е значим F= 8.31 (3, 705), p < .001 – по-възрастните и по-слабо образованите респонденти подкрепят интеграцията с Русия. Прибавянето на гордостта към регресионното уравнение не допринася за промяна в значимостта на модела (вж. табл. 2).

	Стъпка 1			Стъпка 2		
Променлива	*B*	*SE B*	B	*B*	*SE B*	β
Константа	3.66	.17		3.34	.40	
Възраст	.01	.00	.18***	.01	.00	.18***
Образование	-.03	.04	-.03	-.03	.04	-.04
Пол	.03	.07	.02	.04	.07	.02
Скала "Гордост"				.08	.07	.04
Скала "Срам"				-.01	.06	-.00
R^2	.19			.19		
F за промяна в R^2	8.31***			.65		

Табл. 2. Резултати от йерархичния регресионен анализ за променливите, влияещи върху подкрепата за интеграция на България с Русия

*Забележка: n = 705, *p < .05, **p < .01, ***p < .001*

Един от основните въпроси, който възниква, е по какъв начин емоциите въздействат върху поведението. Проведеното изследване позволи да се добавят нови данни в подкрепа на модела, според който ***емоциите, пораждат действие, когато са резултат от преживяване на несправедливост***[21].

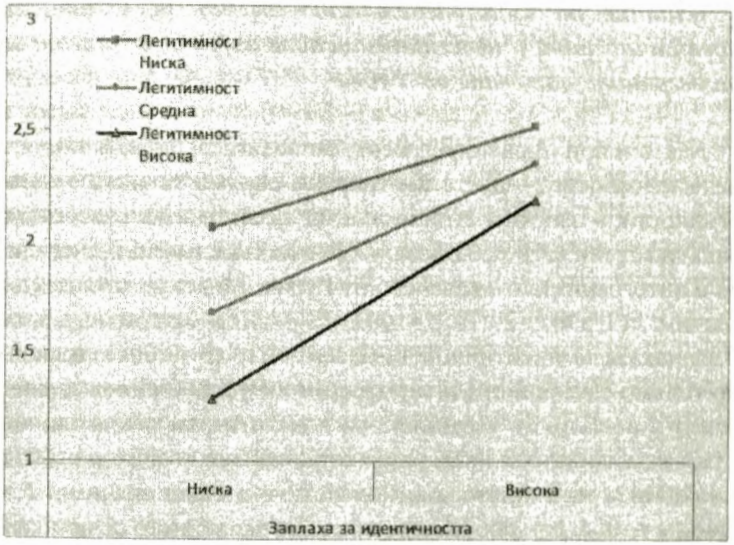
Обикновено се приема, че гневът като междугрупова емоция се предизвиква от информация за несправедливо (нелегитимно) отношение на групата на "другите" към "своята" група. При членовете на малцинствени групи обаче основанията за заплаха могат да бъдат най-различни. По-конкретно, възприеманата нелегитимност на статуквото на отношенията с доминираща "външна" група (групата на "другите) може да бъде

[21] **Livingstone**, A. G., **Spears**, R., **Manstead**, A. S. R. and **Bruder**, M. Illegitimacy and identity threat in (inter)action: Predicting intergroup orientations among minority group members. - *British Journal of Social Psychology*, Volume 48, Issue 4, 2009, pp. 755–775.

придружена от възприемана заплаха за идентичността на самата "своя" група. Това дава възможност да се предположи, че гневът в този случай се основава не само на информация, визираща моментната ситуация, но той се обвързва с предишно знание за подобни ситуации. Ние проверихме тази идея като изследвахме влиянието на взаимодействието между заплахата за българската национална идентичност и възприемането на отношенията ни с Русия и Европейския съюз като нелегитимни върху гнева по отношение на Русия и Европейския съюз.

Влияние на взаимодействието между заплахата за идентичността и нелегитимността върху гнева по отношение на Русия

Хипотезата, че взаимодействието между нелегитимността и заплахата за идентичността ще влияят върху гнева по отношение на Русия, беше проверена чрез модериран множествен регресионен анализ. На първата стъпка като предиктори бяха въведени заплахата на идентичността, нелегитимността (и двете центрирани спрямо техните средни стойности), както и стойността на тяхното взаимодействие. Средното равнище на гняв по отношение на Русия беше въведено като зависимата променлива. Моделът като цяло е значим $F(3, 595) = 53.96$, $p < .001$, $R^2_{adj} = .214$. Както заплахата за идентичността ($\beta = .347$, $p < .001$), така и нелегитимността ($\beta = .278$, $p < .001$) оказват силно влияние върху гнева – колкото по-голяма е заплахата и колкото по силно е усещането за несправедливо отношение, толкова по-силен е и гневът. Взаимодействието между заплаха и нелегитимност (т.е. различните комбинации между например голяма заплаха за идентичността със силно усещане за несправедливост; слаба заплаха за идентичността със слабо усещане за несправедливост и т.н.) е също значимо, $b = .065$, $se = .019$, $p = .001$. Тази зависимост е представена нагледно на фиг. 10.



Фиг. 10. Влияние на взаимодействието между заплахата за идентичността и нелегитимността върху гнева по отношение на Русия
Забележка: Тъй като във фигурата променливата е легитимност, а не нелегитимност, стойностите (висока и ниска) са обърнати.

Анализът на значимостта на различието в наклона на линиите показа, че когато нелегитимността е висока ($M + 1SD$), колкото по-силна е заплахата, толкова по-силен е и гневът: $b = .155$, $se = .032$, $p < .001$. Когато нелегитимността е слаба ($M - 1SD$), ефектът на заплахата върху идентичността продължава да е силен: $b = .302$, $se = .033$, $p < .001$. Гневът е съществено по-слаб само когато както нелегитимността, така и заплахата за идентичността са едновременно на ниско равнище. Това означава, че поотделно по-слабото чувство за нелегитимност, или по-слабото чувство за заплаха, няма да доведат до намаляване на гнева. Изглежда, че в колективната ни историческа памет за отношенията ни с Русия има травматични места, които подхранват негативни емоции към нея и днес.

БИБЛИОТЕКА

Влияние на взаимодействието между заплахата за идентичността и нелегитимността върху желанието за интеграция/откъсване от Русия

Както и при първата регресия, заплахата за идентичността, нелегитимността – двете центрирани спрямо техните средни стойности, – както и стойността на тяхното взаимодействие бяха въведени като предиктори. Но тук зависимата променлива е интеграцията/откъсването от Русия. Моделът като цяло е значим, $F(3, 596) = 23.78, p < .001, R^2_{adj} = .102$. Колкото по-силна е заплахата за идентичността (Beta = .113, $p = .004$), толкова по-голямо е желанието за интеграция с Русия. От своя страна, колкото по-силно е усещането за нелегитимност, толкова по-слабо е желанието за интеграция с Русия (Beta = -.301, $p < .001$). Стойността на тяхното взаимодействие е също значима: $b = .066$, $se = .024$, $p = .006$. Когато обаче в уравнението се прибави и гневът към Русия ($\beta = -.331$, $p < .001$), той срива значимостта на регресионния модел: $b = .041$, $se = .023$, $p = .075$. С други думи, ефектът на взаимодействието между нелегимността и заплахата за идентичността се определя от гнева към Русия.

Влияние на взаимодействието между заплахата за идентичността и нелегитимността върху гнева по отношение ЕС

За да проверим дали възприеманата заплаха за идентичността и усещането за несправедливо отношение влияят върху гнева към Европейския съюз, ние отново използвахме модерирана множествена регресия и процедирахме по описания вече начин. Цялостният модел се оказа статистически значим, $F(3, 643) = 167.03, p < .001, R^2_{adj} = .435$. Както заплахата за идентичността ($\beta = .318$, $p < .001$), така и нелегитимността ($\beta = .507$, $p < .001$) силно и положително предсказват гнева. Въпреки това взаимодействието между двете променливи не бе статистически значимо: $b = .013$, $se = .019$, $p = .493$.

Резултатите по отношение ***на влиянието на взаимодейст-***

вието между заплахата за идентичността и нелегитимността върху желанието за интеграция/откъсване от ЕС показват, че е заплахата за идентичността (Beta = .064, $p = .033$) и усещането за нелегитимност (Beta = .659, $p < .001$) - но не и тяхното взаимодействие - детерминират подкрепата за по-нататъшна интеграция с Европейския съюз. Преживяването на гняв по отношение на Европейския съюз също е значим фактор, който намалява подкрепата за задълбочаване на евроинтеграцията на страната ни (Beta = -.184, $p < .001$). Регресионният анализ показва също, че след добавянето на гнева ефектът на заплахата за идентичността става незначим. С други думи, по отношение на Европейския съюз усещането за заплаха за нашата идентичност въздейства върху подкрепата за интеграцията ни с Европейския съюз чрез гнева, който предизвиква.

Емоционални ефекти от сравнението на българите с други нации

Социалната идентичност, както вече беше споменато, се изгражда в процеса на сравняването с "другите". Затова, доколкото националната идентичност е вид социална идентичност, беше важно да проверим какви са емоционалните ефекти от сравнението на българите с други нации. За да може сравнението да бъде спонтанно и искрено в социалната психология се прилага техника, наречена прайминг (priming).

Какво е това priming? Priming е създаване на предварителна нагласа. Прайминг обяснява как наскоро активирано знание за нещо се припомня много бързо. Този ефект се проявява, когато идея или категория е активирана в (съдържателно) подходяща ситуация. Например лица, на които са били представени негативни прилагателни, с много по-голяма вероятност след това биха интерпретирали една двусмислена ситуация като враждебна. Прайминг се наблюдава само ако лицата не подозират, че са "подложени" на такова въздействие. Прайминг може да окаже влияние на преценките на хората, на тяхното настрое-

ние, както и на интерпретацията на различни стимули в дългосрочен план[22].

Именно тази ненатрапчива техника използвахме и ние, за да разкрием как българите възприемат емоционално сравнението си с други нации. Избрахме две нации, които по обективни показатели се намират, образно казано, на двата полюса на скалата на благосъстоянието – албанци и германци.

Приемайки, че България е някъде по средата между тези два полюса, очакването ни беше, че когато българите се сравняват с албанците, те биха се чувствали по-горди, а когато се сравняват с германците, биха се чувствали "по-засрамени".

Създаването на предварителна нагласа (priming) осъществихме по следния начин. Участниците бяха разделени на три групи. В първата група, преди да започнат да отговарят на въпросите от анкетната карта, свързани с гордостта и срама да се чувстваш българин, респондентите трябваше да напишат три характеристики, които според тях са най-типични за албанците, и три, които са типични за българите. Това са хората, в които се създава предварителна нагласа по отношение на албанците. Втората група респонденти трябваше да напишат три характеристики, които са типични за германците, и три, които са типични за българите. При тях прайминг е по отношение на германците. Третата група респонденти беше така наречената контролна група, при която не се прилага техниката на прайминг. При нея респондентите трябваше да напишат три характеристики, които са типични само за българите.

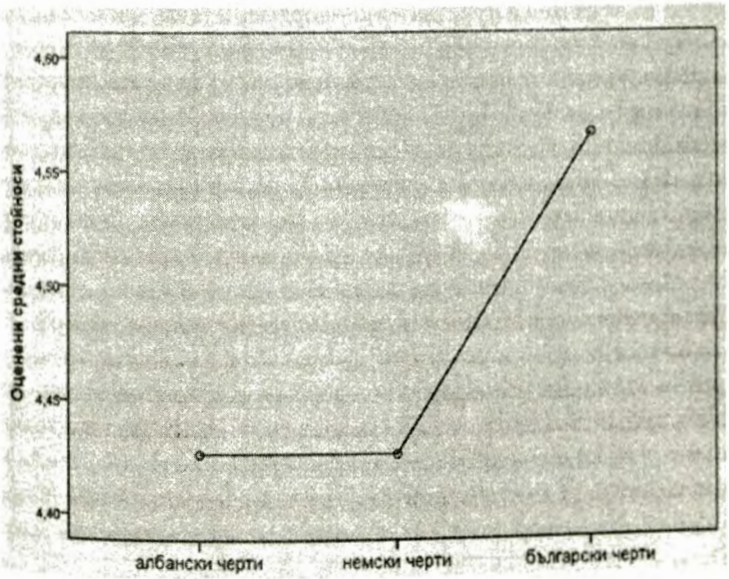
При обработката на събраните данни, за да проверим дали сравняването с нации, които се възприемат като по-високо или по-ниско стоящи от нас, води до промяна на степента, в която се чувстваме горди или засрамени от това, че сме българи, ние използвахме двустепенен регресионен анализ.

В първата регресия зависимата променлива беше гордостта. Независимите предиктори бяха създадените предварител-

---

[22] **Higgins**, E. T., **Bargh**, J.S., and **Lombardi**, W. The nature of priming effect on categorization. - *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition,* 11, 1985, pp. 59-69.

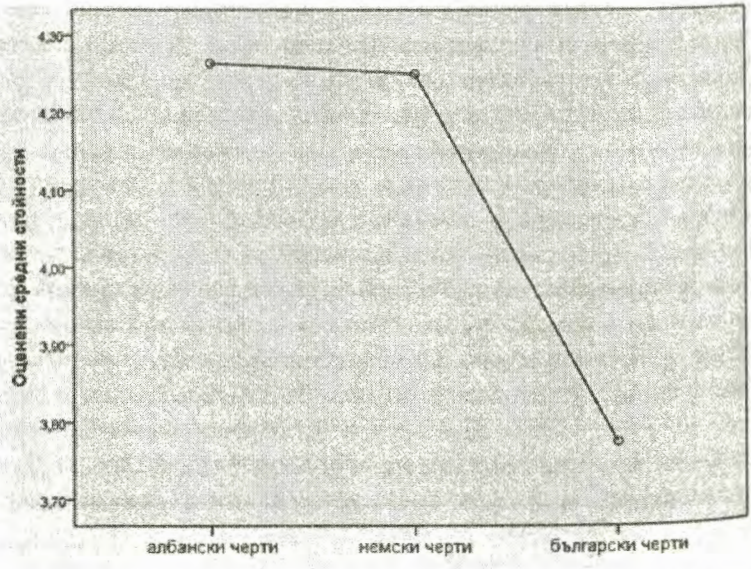
ни нагласи (прайминг) по отношение на германци и албанци. За да изключим потенциалното влияние на възрастта, пола и образованието върху гордостта, тези променливи също бяха включени в уравнението, като контролни. При първата стъпка на двустепенния регресионен анализ в уравнението бяха въведени променливите пол, възраст и образование. Резултатите показаха, че регресионният модел не е значим. Когато обаче на втората стъпка от анализа в уравнението бе прибавена и променливата прайминг по отношение на германци/албанци, моделът вече е значим: $F = 2{,}10\ (5{,}705)\ p = .06$; R-square = .02. Когато на респондентте е създадена предварителна нагласа по отношение на албанците, коефициентът Beta е: Beta = - .13, $p < .05$. Когато на респондентите е създадена предварителна нагласа по-отношение на германците, Beta = - .13, $p < .05$. С други думи, без значение дали праймингът е с албански или германски личностни черти, чувството на гордост у респондентите, че са българи, намалява (вж. фиг. 11).



Фиг. 11. Влияние на сравнението с албанци и германци върху гордостта, че си българин

Както виждаме от фигурата, когато на респондентите не е създадена предварителна нагласа, т.е. в анкетната карта те са писали само български черти, гордостта, че си българин е голяма. Когато обаче такава нагласа е създадена, т.е. в анкетната карта те са посочили черти, характерни или за германците, или за албанците, чувството на гордост от това, че си българин, рязко спада.

При втората регресия предикторите и контролните променливи бяха същите. Само гордостта беше заменена със срама като зависима променлива. Когато на първата стъпка от двустепенния регресионен анализ въведохме само възрастта, образованието и полът, моделът не беше значим. Когато в уравнението беше въведен и типът прайминг, моделът стана значим: $F = 10{,}36\ (5, 705)\ p < .001$. The R-square = .07. Коефициентът Beta беше значим при $p < .001$ както при прайминг с албанци, така и при прайминг с германци. С други думи, без значение дали е създадена нагласа с албански или германски черти и в двата случая българите се чувстват "по-засрамени" (вж. фиг. 12).



Фиг. 12. Влияние на сравнението с албанци и германци върху срама, че си българин

От фигурата ясно се вижда, че когато на респондентите не е създадена предварителна нагласа, т.е в анкетната карта те са посочили само български черти, чувството за срам, че си българин, има ниски стойности. Когато обаче такава нагласа е създадена, т.е в анкетната карта те са посочили или черти, характерни за германците, или за албанците, чувството за срам, че си българин, се засилва.

В заключение трябва да отбележим следното: хипотезата ни, че когато българите се сравняват с по-слабо развита външна група (албанците), те биха се чувствали по-горди, а когато се сравняват с по-високо развита външна група (германците), те биха се чувствали "по-засрамени", не се потвърди. И в двата случая българите се чувстват "по-засрамени".

Още за самооценката на българите

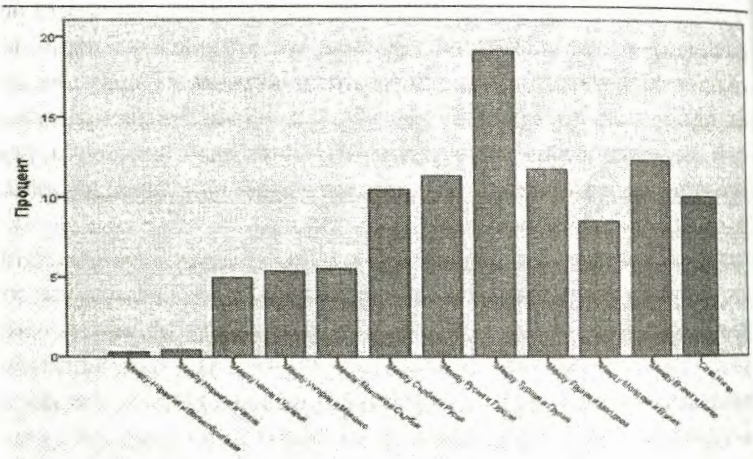
За да получим допълнителна информация за това каква е самооценката на българите, когато се сравняват с други нации, ние използвахме още една техника на измерване. Задачата, поставена пред респондентите, беше да отбележат мястото, което според тях заема България в Индекса на ООН за развитие на нациите по света[23]. Индексът се основава на показатели като: ниво на образованост, инвестиции в образованието, ниво на изхвърляне на мръсни газове в атмосферата, инвестиции за здравеопазване, брутен вътрешен продукт, ниво на самоубийства, индекс на неравенствата по пол и др.

По официални данни България е на 58 място в тази класация от 180 страни. Ние се намираме между Мексико и Сърбия[24]. От фиг. 13 обаче се вижда, че само 5% от респондентите поставят България на "вярното" място. Точно 10% я поставят дори и след Нигер. Общо 82% от анкетираните по субективна преценка поставят страната си на по-ниско място от това, което тя в действителност заема.

---

[23] Вж. и статията на Горнев, Бояджиева и Петкова в настоящия сборник.

[24] http://hdr.undp.org/en/data/profiles/



Фиг. 13. Къде се поставяме ние?

Основни изводи и дискусия

В емоционално отношение българската национална идентичност е "разпъната" между гордостта и срама. Гордостта и срамът присъстват почти равнопоставено при идентификацията на българските граждани като българи. Можем да предположим, че в тези резултати се проектира сложната и противоречива историческа съдба на българския народ, белязана от погрешни полтически избори и последвали загуби, дългогодишна трайна национална зависимост от външни сили и исторически примери за неспособност за защита на национални каузи.

Заслужава специално внимание фактът, че това, от което най-много се срамуваме като българи, са неща, които са част от нашето съвремие – липсата на обществен ред, ниският ни жизнен стандарт, неефективността на обществените институции. Но това са и неща, които са поправими и зависят от нас. Затова е изключително важно как емоционалната "разпънатост" на българите между гордостта и срама се отразява на тяхното поведение – дали ги "парализира" и обрича на непрекъснато

лутане между различни (крайни) решения, или е в състояние да ги мобилизира за позитивни действия.

Откроената положителна корелация между гордостта, че си българин, и подкрепата за по-ускорена интеграция в Европейския съюз може да се тълкува поне в две посоки. Най-напред логично е предположението, че приемането на България в Европейския съюз се оценява като признание за постиженията на нашия народ и за това, че той има с какво да допринесе за общото европейско бъдеще, което несъмнено е повод за гордост. Има основания и допускането, че интеграцията с Европейския съюз се подкрепя преди всичко от хора, които в по-голяма степен се чувстват горди, че са българи. С други думи, хората, които имат ясно изразено самочувствие на представители на една достойна нация, възприемат като напълно заслужена и безспорно положителна ускорената интеграция на страната в Европейския съюз. Именно защото се гордеят с нашата страна, те не се страхуват, че включването ѝ в Европейския съюз може да застраши нашата идентичност и суверинитет.

Що се отнася до липсата на взаимовръзка между емоционалната "обагреност" на чувството, че си българин, и подкрепата за интеграцията с Русия, то изглежда тук намира отражение все още "ферментиращото" отношение на българите към Русия. През последните две десетилетия започна процес на постепенно освобождаване на взаимоотношенията между двете страни от натрупаните през предишното столетие идеологически натоварени емоции, който очевидно все още не е завършен.

Като цяло резултатите от нашето изследване са в подкрепа на модела, според който емоциите пораждат действие, когато са резултат от преживяване на несправедливост. Особен интерес предизвиква откроената много голяма и важна "емоционална енергия" на гнева. Именно преживяването на гняв се оказа факторът, който определя силата на въздействие на другите фактори (като заплахата за идентичността например) и в крайна сметка има решаващо значение за предприемането на действие – в случая, подкрепа за по-нататъшно сближаване с Европейския съюз или Русия.

Получените резултати показват, че сравнението на българите с други народи им създава емоционален дискомфорт. Следва да бъде обект на задълбочено осмисляне очертаната тенденция негативни емоции – чувство за срам и намаляване на усещането за гордост – да се пораждат както от сравнението с по-напреднали в развитието си страни, така и със страни, които по обективни показатели не само, че не изпреварват България, но са определено след нея. Като прибавим към тези резултати и фактът, че в огромното си мнозинство респондентите оценяват развитието на страната ни като значително по-ниско от това, което общовъзприетите сравнителни критерии ѝ отреждат, то очевидно се изправяме пред сериозен национален синдром – става въпрос за ниско самочувствие, базирано не само на реални проблеми и неуспехи на страната, а и на реално подценяване на постиженията на България и неспособност адекватно да се оцени действителното ѝ състояние.

Нашето изследване ясно демонстрира, че емоциите наистина произвеждат енергия за действие. Предмет на допълнителни анализи е да се осмисли както конструктивният "заряд" на положителните емоции, така и "възпиращият" ефект на отрицателните по отношение на конкретни социални действия[25].

Вместо заключение: За емоционалната интелигентност на нациите

Отделните индивиди се различават по степента и характера на своята емоционална интелигентност. Сред основните умения, с които се свързва емоционалната интелигентност, са способността за точно улавяне (разпознаване) и за признаване, а също и за адекватно регулиране на собствените емоции

[25] Интерес представлява например изследването на това доколко преживяването на срам от това, че си българин, е стимул за емиграция.

и на емоциите на другите[26]. Изследванията показват, че умелото "декодиране" на собствените емоции и на емоциите на другите има важно значение за човешките взаимоотношения, за изграждането на доверие и сътрудничество между хората[27].

Логично е да предположим, че подобно на индивидите отделните нации също имат своя емоционална интелигентност. В основата на емоционалната интелигентност на всяка нация стои способността ѝ да разпознава и адекватно и своевременно да регулира доминиращите си емоции.

В речта си при получаване на Наградата за мир на Франкфуртския панаир на книгата през 2005 г. Нобеловият лауреат турският писател Орхан Памук споделя:

> По природа европеизирането предполага да се отнасяш критично към определени същностни черти на собствената страна и култура, дори да ги намираш за лъжливи и лишени от ценност, макар и не така драстично формулирано, както би го направил някой от Запада. От начина, по който се възприемат романите ми, а и от собствен опит добре зная, че подобно отношение поражда дълбоко и многопластово чувство, именно чувството "срам". Проблемите между Изтока и Запада, или, както предпочитам да ги наричам, между традицията и съвремието, между моята страна и Европа, винаги опират до едно трудно потушавано чувство за срам. Винаги се опитвам да видя това чувство откъм срещуположното му понятие, откъм "гордостта". Отдавна е известно: когато и където някой се обяви за горд и самоосъзнат, тутакси се появява "другият" в сянката на срама и унижението. Ала почувства ли се някой унизен, нерядко при него изпъква гордият, яростен национали-

[26] **Mayer**, J. D., **Salovey**, P., and **Caruso**, D. R. Emotional intelligence: Theory, findings, and implications. - *Psychological Inquiry*, 15, 2004, pp. 197–215.

[27] **Boone**, R. T., and **Buck**, R. Emotional expressivity and trustworthiness: The role of nonverbal behavior in the evolution of cooperation. - *Journal of Nonverbal Behavior*, 27, 2003, pp. 163–182; **Van Kleef**, **De Dreu**, **Carsten** and **Manstead**, Op. cit.

зъм. Този вид от срам, гордост, унижение и ярост е материалът, от който изграждам романите си[28].

Няма съмнение, че у всички нации "се борят" емоциите "срам, гордост, унижение и ярост". В страни като нашата, преживели множество исторически превратности, догонваща модернизация и в резултат по-късно присъединяване към Европейския съюз, тези емоции твърде често са особено ярки и поляризирани. Това означава, че и изпитанията пред емоционалната интелигентност на нашата нация са по-големи.

[28] Цит. по: **Денков**, Д. Годината тръгна добре и познато: срамно. - *Сега*, 14. 01. 2012, бр. 4291 (11), http://www.segabg.com/article.php?id=585031

Употреба на емоциите: поглед върху българските текстовете до средата на XIX век

Надя Данова

През 1862 г. Любен Каравелов разказва следното, с което на практика той прави равносметка за извършеното от различните представители на българския XIX век за изграждането на българската национална идентичност:

> ...на народа били нужни не критически разсъждения, а прости разкази за неговата история и тази история той намерил в "Царственика" на Х. Дупничанина - история на народа в прости, разбираеми за него разкази и затова те имали голямо влияние върху развитието му. Омразата към гърците, временно заспала, се пробудила с нова сила. За Крум, победителя на гърците, учениците съчинявали похвални песни и оди, разказвали на бащите и майките си за неговите подвизи и за войните против гърците, четели им за Самуила, българския цар, и за Василий, който изваждал очите на пленените българи и оставял на сто души по един едноок, за да бъдат тези хора драгомани при завръщането в родината. Като слушали това, майките плачели, бащите се чудели на това зверство, а синовете се кълнели да отмъстят на гърците за своите нещастни деди. "Царственикът" можете да го намерите и сега у всеки грамотен българин. И ето, че се събудила любовта към своето, родното и името на гърка отново станало омразно.[1]

Това свидетелство на един съвременник на интересуващата ни епоха ме накара да започна изложението си именно с него, тъй като то до голяма степен отразява функционирането на ниво емоции на един от основните текстове, предназначени да работят за изграждането на националната идетничност на бъл-

[1] **Каравелов**, Л. *Събрани съчинения*. Т. 6. Под ред. Цв. Унджиева, Д. Леков, П. Тотев. С.: Бълг. писател, 1966, 17-18.

гарите[2]. Както е известно, в основата на цитирания от Каравелов текст на "Царственика", издаден през 1844 г. от Христаки Павлович, е положена преправка на "История славянобългарска" на Паисий Хилендарски. Поради това и вниманието ми ще бъде насочено на първо място към текста на приключената през 1762 г. "История славянобългарска" на Паисий. Би могло да се твърди, че това е най-ранният текст, позволяващ по-пълни и многостранни наблюдения върху ролята, която се възлага на емоциите[3] в стратегията на един текст. Плод е на епоха на

[2] От многобройните изследвания, посветени на националната идентичност, които се появиха през последните десетилетия, ще си позволя да цитирам като изключително приносно и задълбочено изследването на **Смит**. А. *Националната идентичност*, Прев. Н. Аретов, С.: Кралица Маб, 2000. (излязло от печат на английски език през 1991). Принос за изследването на различните аспекти на националната идентичност правят авторите на материалите в сборниците: *Представата за "другия" на Балканите*. С., 1995; *Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България*. б. г.; Кръстева, А., Кацарски, Ив., Богомилова, Н., Макариев Пл. *Идентичност*. С., 1995; **Кръстева**, А., **Димитрова**, Н. **Кацарски**, Ив. *Универсалното и националното в българската култура*. С., 1996; *Да мислим Другото - образи, стереотипи, кризи XVIII-XX век*. С., 2001; *Балкански идентичности*. Т. 1-2, С., 2001-2002. За базовите постановки по тези проблеми, предложени от Е. Ериксън, Е. Хобсбом и други водещи в тази проблематика автори вж. **Аретов**, Н. Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX-XX век). Към постановката на проблема. - В: *Балкански идентичности*. С., 2001, 5-53.

[3] Теоретичното ангажиране на изследователите от сферата на хуманитарните и социалните науки с проблемите, свързани с емоциите, става особено осезателно в средата на 90-те години на миналия век. По този въпрос вж. **Dillens**, A-M. La *Peur, émotions, passion, raison*. Bruxelles, 2006, Ticineto, Patricia Clough, O'Malley, Jean (eds.) *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham, Duke UP, 2007; **Woodward**, K. Anger... and Anger: From Freud to Feminism. - In John O'Neill (ed.) *Freud and Passions*. University Park, P. A. Pennsylvania State UP. 1996, 73-96; **Σταυρίδου-Πατρικίου**. Р. *Οι φόβοι ενός αιώνα*, Μεταίχμιο, Αθήνα, 2007; **Moisi**. D. *La géopolitique de l'émotion*. Comment les cultures de peur, d'humiliation et d'espoir façonnent le

сериозни изменения в живота на българското общество, свързани с постепенната интеграция на Балканите в европейския капиталистически пазар и имащи за пряка последица новите очертания, които светът добива в съзнанието на българите.

Още встъпителните думи към текста на Паисий[4] подготвят читателя за четиво, което той трябва да възприеме не само "с ума", но и "със сърдцето" си. Тук присъстват думите, препращащи към емоциите "срам", "гордост", "смирение" и "презрение". Ясно се долавя обидата у Паисий от подигравката и укора на другите "племена и народи", че не познаваме своята история. Отново във встъпителните страници на своята история Паисий въвежда и понятието "обич", като подчертава, че книгата е предназначена за онези, "които обичат своя род и своето българско отечество", а и той самият "твърде много е обикнал българския народ и отечество". Пак тук той декларира, че негова цел е да накара читателя си чрез знанието за делата на неговите деди "да се гордее със своя род и език". В предисловието на Паисий присъства много осезателно и друга една емоция, която е предназначена да предизвика срам и да стимулира към самоосъзнаване - гневът. Авторът излива гнева си чрез заклинанието : "О, неразумни и юроде! Защо се срамуваш да се наречеш българин и не четеш, и не говориш на своя език?", което преминава в аргументация чрез претендиращ за

---

monde. Flammairon, Paris, 2008; Особено интересни са изследванията на авторите от различни страни, публикувани в гръцкото списание *Historein*, 8, 2008, посветено на темата Performing emotions. Historical and anthropological sites of affect. Това са текстове, изнесени като доклади на международната конференция, проведена в Атина през 2007 г. на тема "On Emotions: History, Politics, Representations". За национализма като емоция вж. **Гелнър**, Ъ. *Нации и национализъм*. Прев. Ив. Ватова, А. Знеполска. С., 1999, с. 7; Вж. и **Дамянова**, Р. *Емоциите в културата на Българското възраждане*. С., 2008; За базисните понятия вж. тук **Аретов**, Н. Емоции, идентичност, литература и национална митология: многопосочност на връзките.

[4] Всички цитати са по изданието **Паисий Хилендарски**. *История славянобългарска*. Първи Софрониев препис от 1765. Увод, новобългарски текст и коментар Б. Райков. С.: Наука и изкуство, 1972.

истинност текст[5]. В предговора е изразена и една друга емоция, която не е назована директно - страхът. Тя прозира ясно в думите, звучащи като предупреждение: "Преписвайте тази историйца, и платете, нека ви я препишат, които умеят да пишат, и я пазете да не изчезне!" Това е страхът от непознаването на миналото на собствената общност, незнание, което е равносилно на отричането на нейното историческо битие.

Прочитът на Паисиевата история с оглед на търсения от нейния автор емоционален ефект ни дава основание да твърдим, че една от първите задачи на текста е да поднесе исторически сведения, които да подхранят чувството за национална гордост у българите. Това чувство се внушава директно:

> От целия славянски род най-славни са били българите, първо те са се нарекли царе, първо те са имали патриарх, първи те са се кръстили, най-много земя те са владели. Така от целия славянски род били най-силни и най-почитани и първите славянски светци просияли от български род и език...

Чувството за гордост се изгражда и индиректно чрез привеждането на факти, които на първо място отграничават българската история от историята на останалите народи и на второ - показват, че тя е най-славната в съпоставка с тази на другите народи. Авторът поставя много силен акцент върху принадлежността на българите към огромното море на славянството, заляло от незапомнени времена Европа и продължаващо да играе роля в европейската история "и до днес", което той подчертава многократно. Паисий поставя силен акцент върху славянската идентичност на българите, което намира отражение и в самото заглавие на труда му. Той включва в българския национален разказ: победните битки на българите над много народи, завладяването на "цялата маджарска земя" от българите, превръщането на маджарите в данъкоплатци, както и налагането на волята на българските царе над населението на север от Дунав. В разказа са включени и въобразените български владетели крал Вукич и княз Драгич, които се отличават на

[5] **Аретов**, Н. Емоции, идентичност, литература…

бойното поле през V век. За този ранен период Паисий твърди:

> Откакто българите излезли от Волга и дошли край Дунав, изминали 300 г. Имали много вождове и князе през тия години, но само пет от тях, които се наричали крале, се именуват до крал Батоя. Имали престола си във Видин и в Свищов покрай Дунав.

Силният и храбър в битките крал Батоя завзема Нишка епархия, Скопската и цялата Охридска земя и патриаршия и поставя престола си в Охрид, Юстиниановия град. Крун и Михаил завземат от гърците "епархиите Софийска, Филибелийска, Самоковска, Щипска, Струмишка и Едрине и заселили по тия страни и епархии българския народ". Паисий полага усилия да превърне в източник на национална гордост и основния за националната идентичност на един народ проблем - този за неговия етногенезис Той се опира на южнославянската и източнославянската историографска традиция от XVII-XVIII в., за да конструира генеалогията на българите, започвайки от Потопа, Ной, неговите синове и внуци. Така Паисий се опитва да подхрани чувството за гордост, като създаде усещането за дълготрайността на общността, за нейното постоянно присъствие в човешката история. Очевидно е, че при условията на чуждото политическо владичество на Балканите като първостепенна задача пред идеолозите на етносите, които нямат своя държава, се очертава създаването на внушителна генеалогическа конструкция на общността и нейните владетели. Разказът на Паисий поставя акцент върху принадлежността на българите към славянския род, като той не прави разлика между славяни и прабългари - последните той също смята за славянско племе. Източник на гордост е и блясъкът на Пантеона от величави български владетели, сред които се отличават особено онези, които са спечелили славата на завоеватели, онези, при които българската държава достига най-голямо териториално могъщество. За Паисий несъмнено българската история през Средновековието - периодът на заселването на българите на Балканите и българската самостоятелна държава - е период-

ът, предизвикващ гордост с високите бойни и държавнически качества на българите. Той търси внушаването на национална гордост, описвайки българските царе като войни, които "не били научени да се покоряват на царе, а били свирепи и диви, безстрашни и силни във война, люти като лъвове. Един отивал срещу десет без страх... Такива били в началото българите, силни и яки във война." Според Паисий епохата на подем е свързана със съществуването на българската държавност през Средновековието, когато българите са имали "царство и държава". Този период е свързан с могъществото на българите, които "са царували и са били славни и прочути по цялата земя и много пъти са взимали данък от силни римляни и мъдри гърци. И царе, и крале са им давали своите царски дъщери за съпруги, за да имат мир и любов с българските царе". Прави впечатление, че чувството за гордост трябва да бъде подхранено дори от разказа за жестокостите на българските владетели. Такова чувство трябва да събуди повествованието за отрязването на главата на византийския император Никифор и превръщането ѝ в чаша от Крум или завладяването на "Двете Влахии" от Асен, който заповядва отрязването на езиците на власите, "четящи на латински език" и изповядващи "римско изповедание и вяра".

Във встъпителните страници на Паисиевата история се коментира и чувството за срам. Читателят, който не познава историята на своя народ, "ще се срамува". Няколкократно се подчертава, че има такива българи, които се срамуват да се нарекат българи, които се срамуват от своя род и език, от своя прост произход, от това, че са прости орачи, копачи, овчари и занаятчии и поради това се "влачат" по чужд език. Паисий прави опит да модифицира това чувство за срам и да го превърне в неговата противоположност - в добро самочувствие, противопоставяйки добродетелите на простите българите на хитростта, непочтеността и горделивостта на по-изтънчените и по-учени гърци.

Текстът на Паисий внушава особена емоционална обвързаност към земята, която той счита за "своя". Тук става дума не само за просто завладяване на дадена земя, а за превръща-

нето ѝ в "своя" чрез отседналост, маркирайки я със символите - град, крепост и столица като опори на идентичността. Когато се говори за стремежа на българите да намерят "добра и плодородна земя", т.е. с очевидното желание за трайно отсядане, Паисий изброява земите на юг от Дунав, Тракия, Македония и част от Илирик, и добавя: "И населили се българите в тая земя и досега, както се вижда". Изразът "и досега", който присъства многократно в разказа на Паисий, фактически е натоварен с функцията на мост, осъществяващ връзката между описваната епоха и сегашния момент, т.е. изразява стремежа на автора да внуши чувството за континюитет в историята на българите и най-вече в дълготрайността и непрекъснатостта на тяхното присъствие в тези земи. Текстът на Паисий говори за желание на автора да формира чувството на привързаност у българите към обитаваната от тях земя. На няколко пъти Паисий подчертава, "най-сетне те (българите) намерили толкова хубава и изобилна земя". Нещо повече: това събитие добива сакрален смисъл, тъй като е осветено от Божията воля: "Било воля Божия да се насели славянобългарският народ в тая земя". Разкрива се и друг тип връзка между българите и земята: българите помолили през 328 г. византийския цар Валент да им разреши да се поселят на юг от Дунав, тъй като те "обикнали тази земя".

Паралелно с изграждането на чувството на гордост и привързаност към собствения род, език и земя авторът натрупва фактите, които трябва да отграничат своето от "другите", като породят негативни емоции към тях. На първо място сред "другите", от които българите трябва да бъдат отграничени, са гърците, които принадлежат към същата религия и са по-напред в своето социално развитие, поради което са и по-опасни за българската национална идентичност[6]. Така образът на гърка изглежда по следния начин: гъркът е по-културен и образован, с по-добри обноски, но той е горделив, хитър, безмилостен, алчен, жесток, граблив, непочтен, неблагодарен, завистлив,

[6] Подробно по този въпрос вж. **Данова**, Н. Представата за "Другия" на Балканите : образът на гърка в българската книжнина през XV-XIX век. - *Исторически преглед*, 1993, № 6, с. 3-35.

некоректен. Социалната характеристика на гърците като търговци ги противопоставя на простите и незлобливи българи, които са земеделци, овчари и прости занаятчии, и които могат да бъдат измамени от хитрите търговци. Годините на византийското владичество над българите е наречено "гръцко робство", като се настоява, че византийците носят вина за османското завладяване, тъй като те повикват турците на помощ срещу българите. Доказва се и гибелната роля на гъркинята, влязла в дома на българските владетели, като например коварната красавица във въображения български царски двор на Йоан Владимир. Напълно закономерно коварният убиец Иванко забягва при гръцкия цар и се оженва за гъркиня.

Разказът на Паисий внушава по директен и индиректен път различни елементи, изтъкващи негативни черти у Другия, с който става сравнението, за да се докаже превъзходството на Своето. Този метод на изграждане на националната идентичност рефлектира в отношението към Другия, който естествено във всичко трябва да бъде по-долен от българите. Същевременно текстът на Паисий позволява да се долови и чувството за малоценност у българите, плод на съприкосновението между представителите на различни общества, на различни социални слоеве и техните различаващи се култури. Антитезата Свой - Друг, придобила в нашия случай формата на противопоставянето между представителите на отседналите отскоро войни и гордеещите се с империята си византийци, между варварина и представителите на блестящата с разкоша и културата си Източна империя, получава израз и в сравнението между бедния земеделец (орач и копач) и простия занаятчия, от една страна, и будещия недоверие търговец, от друга. Впрочем това е изобщо недоверието към онзи, който в различните случаи е представителят на враждебната империя, на чуждата цивилизация на града и неговите закони на поведение или на висшите социални слоеве с техните отработени вече обноски. Свидетели сме на функциите на идентификационния механизъм, издигащ простотата на Своя в ценност, противопоставена на високата образованост на Чуждия. Впрочем ще припомня, че

това е времето, когато в редица български селища централните чорбаджийски махали започват да се наричат "гръцки", т.е. извършва се инстинктивно известно наслагване на елементи от разнородни идентичности - социална и етническа, което естествено може да инжектира допълнителни негативни емоции към гърка. Естествена последица от това е съответното натоварване на образа на гърка с допълнителните отрицателни щрихи, плод на имуществени и социални противопоставяния. Недоверието и отрицателното отношение към търговеца, което откриваме през епохата на укрепването на търговския капитал и в други общества на Балканите[7], придобива у идеолога на българското национално утвърждаване смисъла, силата и ролята на бариера, отделяща българите от Другия, както и на стимул за подхранване на съзнанието за високата стойност на ценностите на собствения народ, т.е. пренася се на етническа основа.

Изграждането на неприязнено отношение към гърка се осъществява в Паисиевата история и чрез примери от най-новата и близка до автора история. Срещу Другия, този път представител на църковната йерархия, се отправя обвинението: "...когато турците завзели и поробили България, тогава цариградските патриарси с турска помощ и насилие отново завладели търновската патриаршия под своя власт и за пакост и поради злоба, която имали към българите, още в началото не назначават на българите епископ от български род, но все от гръцки род. И не се грижат никак за българските училища за учение, но обръщат всичко на гръцки език. Затова българите си останаха прости и неучени на изкусно писание, а много от тях са се обърнали към гръцката култура и учение и слабо се грижат за своето учение

[7] Особено характерен пример за отрицателно отношение към търговеца е прочутият за времето си диалог "Руснак-англичанин-французин", съставен в началото на XIX век и разпространен сред всички балкански народи. За него вж. **Δημαράς**, Κ. Θ. *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*. Αθήνα, 1980, σ. 45; **Clogg**, R. The Greek Mercantile Bourgroisie: "Progressive" or "Reactionary". - In: *Balkan Society in the Age of Greek Independence*. Ed. R. Clogg. London, 1980, 85-110.

и език. Тая вина на българите произхожда от гръцката духовна власт". Към характеристиката на гърка - представител на църковната йерархия, който не се грижи за българската култура, се добавя и укорът за упражняването на грабителска политика: "И голямо насилие търпят несправедливо в тия времена от гръцките владици, но българите ги приемат благоговейно и ги почитат като архиереи, плащат им двойно дължимото". Хилендарският монах привежда своя читател през безбройните сцени на кръвопролитни сражения, в които основен и постоянен враг на българите са гърците. Той изрично подчертава: "Българите имали и други крале и царе в съседство с България - татари, маджари, немци, латинци, сърби; рядко понякога водели война и бой с тях, а с гърците - непрестанно. Рядко някога имали мир, но все война, бой и вражда имали помежду си". Ефектът от използвания от Паисий метод за формиране на определени негативни емоции се долавя много отчетливо по бележките към различните преписи на Паисиевата история, която се възприема от следовниците на Паисий като текст "на пакост греком".

Насочвайки основните си усилия да прокара разграничителна черта между българи и гърци, Паисий очевидно се бои от изкушаване на българите от гръцкия език и култура, довело до погърчването на някои от тях. Същевременно той полага усилия да отграничи българите и от останалите славяни, стремейки се да внуши на своите сънародници, че те са най-достойни сред Другите в общността на славяните, тъй като българите да допринесли за разпространението на християнството сред другите славяни. Той изброява сред славяните сърби, хървати, руси и немски славяни с "римска вяра". Изпитвайки несъмнена симпатия към сърбите, Паисий разказва подробно за техните царе и за династическите връзки между българските и сръбските владетели. Същевременно Паисий държи да очертае нова идентификационна граница между българите и останалите славяни. Той настоява, че българите са имали много по-дълго време самостоятелна държава през средновековието в сравнение със сърбите, че те са имали по-славни царе, които са оставили по-трайна диря в историята и съчиненията на

чуждите автори, че сърбите не са имали градове, и кралството им било много малко по размери и съществувало късо време. Паисий посвещава цяла глава от своята история на сръбските крале - само и само за да покаже предимствата на Нашите пред Техните, като се впуска в подробни разкази за сръбските крале, доказвайки, че те са от латински род, а не от сръбски, че взимали жените си от други царе и крале, та затова нямали от сръбски род никакво поколение - ни мъжко, ни женско. Паисий разказва, че сред сръбските владетели има отцеубийци, насилници, като негативните характеристики се сгъстяват особено много в образа на Стефан Душан. Българските царе са несъмнено по-силни в боя, по-достойни, по-морални, по-красиви и внушителни физически. Паисий отправя обвинение към сръбските автори, че съзнателно са скрили българския произход на светия цар Йоан Владимир. Подчертава, че русите и немските сърби несправедливо се подиграват и ругаят българите, че са прости и некнижни и нямат своя история."Но тия руси и сърби, настоява Паисий, да благодарят на Бога, задето ги е запазил от агарянско робство и от гръцка архиерейска власт, от която българите страдат". Полага усилия да трансформира чувството за обида от обвинението на сърби и гърци, "че нямаме своя история", че сме прости и безкнижни в стимул за осъзнаване и мобилизация, както при него самия то е станало стимул за написването на "История славянобългарска".

Негативни емоции е предназначен да предизвика и разказът за османското завладяване. Именно историята на Паисий книга съдържа оценките за османския период, които трайно навлизат в българския национален дискурс през XIX и XX в.[8] Според историята на Паисий турците са завоеватели, насилници, виновници за унищожаването на постигнатото от славната българска средновековна държава, в която между другото, според него, имало и развито книгопечатане. Думите, които са използвани в случая за описание на случилото се, са: турците

[8] По този въпрос вж. **Данова**, Н. Османското време в българските текстове през XIX и XX век. - *Следва*, бр. 21, 29-42. Вж. и **Хранова**, А. *Историография и литература*. Т. 1-2, С.: Просвета, 2011.

са "поробили" и "завладели България", "от това време и досега държат в робство и угнетяват българската земя", българите са под агарянска власт. Търси се ефектът от въздействието на присъщия на националния наратив елемент - споменът за значимите травми. Ето картина на случилото се в България след завладяването ѝ от султан Мурад:

> Когато завзел българската земя, избирал и отвличал със сила много народ, млади и красиви юноши, събирал ги в Едрине, записвал ги еничари в турската войска и ги потурчвал насила. Така хората в онова време имали скръб върху скръб и жалост върху жалост. Плакали горко и жалостно по българското царство. Така неутешимо ридаели и въздишали и по своите чеда, майки, бащи и сродници. И имали хората от онова време голяма тъга и жалост под турската власт. Турците избирали църквите, които били хубави, и ги обръщали на джамии. Отнемали също от християните църковните и манастирските места, големи къщи, ниви, лозя и хубави места - къде, каквото искали. Убивали християнските първенци и заграбвали имотите им. Това първо поколение хора, при които било завзето българското царство, имало голяма скръб, жалост и плач, докато преминал тази пръв човешки род.

Според Паисий след първата вълна на насилие последвал период на сравнително смекчаване на наложения режим:

> Следващите поколения постепенно навикнали да живеят с турците. Така и турците отпърво били свирепи и големи грабители. Когато се закрепили на цариградския престол, поучили се от християнския ред и донякъде престанали и се засрамили да грабят безсрамно християнските вещи и имоти и за известно време отначало, но пак окаяните в днешно време нямат никаква правда, нито съд.

В историята на Паисий турците присъстват като потисници, грабители, унищожители на българската държава, култура, книжовност и народ. Завоевателят е обрисуван в най-черни краски, като особено емоционални описания съдържат сцените с новомъчениците за вярата, отстоявали заедно с източно-

православната си религия и народността си. Подчертава се, че българите изпитват по-тежко "агарянското робство" в сравнение с останалите балкански народи, тъй като са по-близо до Цариград. Поради това и те са по-изостанали в културното си развитие. Подчертава се, че сърбите, които са османски поданици, са по-прости и по-бедни от българите, докато тези в "немската държава" са по-изкусни и образовани.

Предназначен за читателска публика, сред която преобладават източноправославните християни, и за която до късно религиозната идентичност се покрива с етническата, разказът на Паисий цели формирането на негативни емоции и към католицизма. За това намерение на автора свидетелства присъствието в неговата история на разказа за мнимото опустошаване на Зографския манастир от латините[9]. Този разказ поставя акцент на разграничаването между православните и принадлежащите към западната църква, въпреки че Паисий смекчава отчасти православногъркофилската тенденция в използвания руски превод на Цезар Бароний, което дава основание да се допуска, че Паисий е желаел неговата творба да има отклик и сред католиците българи.

Независимо от това, че общата атмосфера, създадена от Паисиевият разказ е мрачна, в текста има и някои пасажи, които вероятно са предназначени да внушат известна надежда и оптимизъм у читателя. Още във встъпителните страници Паисий настоява, че българското царство не е "окончателно отхвърлено и забравено от бога". Този оптимизъм се подхранва и от духа на целия исторически разказ, изпълнен с победни сражения независимо от това, че в него е много силно и присъствието на потискащи травми - поражения и опустошения. Оптимистично чувство подхранва и формулираната от Паисий теза за особената мисия, възложена от Бога на собствения народ, присъща за процеса на формирането на националната митология. Така според Паисий, Бог е издигнал царството на българите против

[9] По този въпрос вж. **Божилов**, И. "Мъчение на зографските монаси". Легенди и факти. - В: *Сборник Светогорска обител Зограф*. Т. 2, С., 1996, 175-189.

гордите гърци, за да ги "смирява с тоя малък и прост български народ". Провиденциалистичният дух на средновековната историография се свързва с целите на автора, стремящ се да подхрани оптимизма на своите сънародници, като ги убеди, че те могат да разчитат на помощта на Бога, който не ги е отхвърлил и забравил окончателно.

Многобройните преписи и преправки на Паисиевата история, използването ѝ при създаване на други исторически съчинения и влиянието ѝ върху много поколения българи и до днес, дават основание да се твърди, че именно заложеният в тази текст проект за формиране на определени емоции е добил възможността да влияе върху българското общество от втората половина на XVIII и през XIX век, и да изиграе основна роля в изграждането на националната идентичност.

От същите години датира и съставената от неизвестен българин в атонския манастир Зограф "История в кратце о болгарословенском народе"[10]. И тук авторът ясно показва желанието си да формира чувството на гордост у българите, като той се стреми да постигне това на първо място подчертавайки принадлежността на българите към голямото семейство на славяните. Изложението на историческите събития започва с преселението на българите и завършва с падането на им под османско власт. Подобно на Паисий авторът на Зографската история проявява недоверие към гръцките източници за българската история. Избирайки за свой основен извор труда на далматинеца А. Качич-Миошич "Приятен разговор за славянския народ"(1756) авторът се стреми да възпее славните дела на "славянския народ", в който са включени всички южни славяни - хървати, сърби, словенци и българи. Тук присъстват множество разкази за българските владетели, с които се обогатява националната митология. Въведени са нови личности и герои като крал Илирик и неговите потомци Брем и Болг, които си разделят земята и приемат името българи по името на Болг. Поставяйки акцент на принадлежността на българите

[10] **Трифонов**, Ю. *Зографската българска история*. С., 1940. (Отд. отп. от *Списание на БАН*, кн. IX).

към славянството, авторът на Зографската история набляга на династическите връзки на българските и сръбските владетели. Той привлича нови данни, които му позволяват да отведе миналото на своя народ още по-назад в историята. В пантеона на българските владетели са описани 41 личности, от които 9 легендарни, като те са украсени с най-славни дела. След текста са прибавени 36 български светци и 5 византийски императори, смятани за славяни. Набляга се много на победните битки, удържани от българите над другите народи. Зографската история импонира на българските образовани мъже от епохата на изграждането на българската национална идентичност и най-вече на Г. С. Раковски в стремежа му да свърже миналото на български народ с легендарните илирийски крале и да намери доказателства за още по-древния и славен произход на българите. Тук отсъства ярко изразеното отрицателно отношение към гърците и византийците, което откриваме у Паисий, като тук изобщо преобладава много по-спокоен тон на изложението в сравнение с този на Паисий.

В края на XVIII в. е завършена "История во кратце о болгарском народе словенском" на йеросхимонах Спиридон, която до голяма степен обогатява травматичните елементи в националния наратив[11]. И при Спиридон, както и при Паисий присъства библейският разказ, отвеждащ генеалогията на славяните далече назад в човешката история с цел подхранването на националната гордост. Спиридон създава собствен български вариант на сарматската теория за произхода на българите, като я съчетава с илирийската теория, присъстваща в Зографската история, което позволява обогатяването на миналото на общността с повече герои и конструирането на още по-продължително историческо битие. Така тук отново се появяват митичните личности на краля на мизите Илирик и неговите потомци Болг и Брем, които си разделят земята, като българите водят името си не от река Волга, а именно от Болг. Спиридон допълва, "а от болгаров серби", т.е. българите имат първенство по

[11] Йеросхимонах **Спиридон**. *История во кратце о болгарском народе словенском*. 1792, Изд. Боряна Христова. С.: ГАЛИКО, 1992.

отношение на западните си съседи. Нещо повече: Спиридон не пропуска да каже, че името на сърбите означава "по римскому язику роби". Тук присъстват личността на Крум - Победител и Завоевател, а историята с превърнатата в чаша глава на Никифор се разказва на два пъти, т.е. жестокостите, извършени от Своя владетел могат да бъдат считани за повод за гордост. Обогатявайки българския пантеон с имагинерни личности, Спиридон приема, че първи български владетел е крал Илирик, който е бил "голем юнак и биеше ся всегда с окрестния народи и побеждаше всуде... и сотвори гради 3 на Истром сиреч Дунаем".

Както у Паисий, така и тук присъстват изразите "и до днес", с които авторът се стреми да създаде чувството за континюитет. Той не пропуска да подчертае, че българите "и до днес" споменават в песните си българския крал Коледа, син на Бладиля, баща на Брем и Болг. И в разказа на Спиридон присъства типичния за националния разказ мит за "първостта" на собствената общност в имащите значение с оглед на самоиндификацията на общността феномени: "Български народ ест един первейший и старейши во християнстве же и в церкве". Изложението на Спиридон е темпераментно и съдържа натоварени с много емоции оценки за описваните личности и събития. Описани са и множество сражения на българите със съседни и по-далечни народи, като се поставя акцент на победите на българските царе. Заслужава внимание и интересното обстоятелство, че Спиридон насочва вниманието си към античността, за да почерпи от нея аргументи за миналото величие на своя народ. Така той възприема митичния разказ за войната на славяните с Александър Македонски, в резултат на която възхитеният от смелостта на славяните Александър им дарява грамота вписана със златни букви "народ славен и непобедим" и "еще же и царскую титлу за превеликую храброст и за прославную победи". Така според този обичан от славянската историография мит Александър Македонски става кръстник на славяните и те водят името си от думата "слава". В основата на мита е тезата, че славяните са коренно население на Европа и поради това присъстват във всички по-важни събития от античната

история. Особено внимание се отделя на Асен, който според Спиридон е "Первий цар Болгарский" и получава царска титла и царска корона от византийския император. Подчертава се, че за втори път след Александър Македонски на българите е оказана такава чест.

Освен да подхрани чувството за гордост, текстът на Спиридон има и задачата да внуши враждебни емоции към гърците. В това отношение особено характерен е следният пасаж, който е включен в множество преписи на Паисиевата история през XIX век, тъй като очевидно е отговарял на антигръцките настроения на разпространителите ѝ:

> Селим же посла отца своего в заточение, он же мало пожив умре; также и двоих братиях своих убил Селим. Сей безбожний Селим, цар турский, наустен от патриарха константинополскаго истребити власт от болгаров и от сербов... Глаголет ечи патриарх тако:... аще хощеши имети царство твое покойно, истребити от них власт и началство и всиякаго благороднаго и епископов да будет от языка того.

Цитираният пасаж от Спиридоновата история явно иска да внуши недоверие и ненавист към коварния и лукав интригант, който е слаб и не действа открито с оръжие в ръка, а подмолно, използвайки силата на османците. За да се подсили усещането за отграничаване от гърците, авторът настоява, че те произхождат от четвъртия син на Яфет Йоан, докато българите - от шестия - Мосох. Спиридон подобно на Паисий се стреми да подсили националното самочувствие на българите поставяйки акцент на победоносните за българите войни срещу латини, немци, франки и пр.

Тук присъства травматичният разказ за злините, претърпени от българите от опустошителните набези на кърджалиите. Прави същевременно впечатление, че и при Спиридон, както и при Паисий племенното родство на българите със сърбите има значението на връзка, на която се набляга многократно. Това чувства за принадлежност към общността на славянството намира израз в разказа за сръбското въстание и в обрисовката на образа

на българи и сърби като Братя по злощастна съдба, пострадали еднакво от зловещите планове на султана и патриарха. Забележително е и обстоятелството, че разказът е доведен до съвсем близък период от историята, като в него са включени и събития от началото на XIX век. Спиридон възприема обогатяването на разказа за българската история с лицата и събитията, внесени от Зографската история. Чрез неговия ръкопис всичко от Зографската история, липсващо у Паисий, преминава в по-късните компилации и преработки на Паисиевата история и достига до "Царственика" на Христаки Павлович, издаден през 1844 г.

За разлика от Паисий, който завършва разказа си с османското завладяване, Спиридон довежда разказа си до своето съвремие, което му позволява да прибави нови подробности за насилията на турците. Насилието е във всичко и навсякъде и най-вече по отношение на религията. Това, което се е случило, според Спиридон "никой ум да си представи и никой език ни може да изрече", за да се опише "Божиият гняв, който се е стоварил върху християните": това са изгорени градове, избити и отведени в робство хора, костите на избити и непогребани българи, "глад, какъвто не е имало от сотворението на света". А тези, у които са се спасили от глада, стават жертва на изпратени от Бога вълци, които нападат денем и нощем. Градове и села остават празни, земята опустява от всичките си блага, и хора и добитък и плодове. Както Паисий, така и Спиридон поставя хода на събитията в зависимост от Провидението, което ръководи човешките съдбини, като награждава хората за добрите дела и ги наказва за техните грехове.

Спиридон въвежда тезата за "второто опустошаване на България" при султан Селим II, който избива българския политически и църковен елит. Според Спиридон именно цариградският патриарх посъветвал султана да обезглави българската общност, ако не иска да пострада царството му, както е пострадало гръцкото. Тогава Селим потегля срещу Търново и подлага на сеч всички високопоставени българи, които не приемат "турска вяра". Тяхното богатство е разграбено и на сто кораба закарано в Цариград. Цяла България пострадва и много черкви са съси-

пани. Така Спиридон въвежда тук в разказа нов образ - този на цариградския патриарх, който е демонизиран.

Тук заслужава да се подчертае, че Спиридон е от образованите българи, които се ангажират с разпространяването на пророчески текстове като прочутия текст Виденията на Йеронимос Агатангел, предвещаващи падането на османската власт и изиграли ролята на елемент от руската пропаганда, подготвила духовете на Балканите за предстоящите военни конфликти с Високата порта. Тези текстове, съдържащи многопосочни и твърде неясни послания, са давали възможност на всеки да открие в тях предвестие за случване на желаното и очакваното[12]. Според Спиридон завладяването на България също е "изпълнение на слово пророческо, говорещо от името на Господа", който унищожава четирите християнски царства на Балканите заради техните грехове. Разказът на Спиридон, подчинен несъмнено на задачата да формира българската национална идентичност, е предназначен същевременно да задълбочи пропастта между православните българи и западните християни. В него освен измислената легенда за опожаряването на Зографския манастир от кръстоносците, присъстват и множество пасажи, посветени на доктриналните различия между православието и католицизма, предназначени да отблъснат българите от "папските ереси" и "варварските обичаи на католиците".

Цялостният текст на Паисий, целящ формирането на определени позитивни и негативни емоции, присъства изцяло в неговите два преписа, направени Софроний Врачански (1765 и 1781). От ръката на Софроний също излизат текстове, съдържащи пророчества, които са продължение на една средновековна традиция и са предназначени да формират атмосферата на надежда за предстояща промяна[13]. Същевременно Софро-

---

[12] Подробно за оракулите и за ролята им като елемент от руската пропаганда на Балканите вж. **Δημαράς**. К. Цит. съч., 121-121, 132, 173, 268; **Петканова-Тотева**, Д. *Дамаскините в българската литература*. София, 1965, с. 205.

[13] **Ангелов**, Б. Три исторически разказа. - *Известия на Института за история*. Т. 14-15, София, 1964, 486-494.

ний е автор на текстове, които са свързани с очерталите се през началните десетилетия на XIX век нови тенденции в духовния живот на българите. Става дума за проявленията на принципите на голямото идейно движение Просвещение, което естествено слага своя отпечатък върху представите на българите за света и върху процеса на формирането на българската национална идентичност. Основен елемент във вижданията на носителите на идеологията на Просвещението в българското общество е новото възприемане на неправославния свят. Западният свят, считан доскоро за свят на еретиците, се превръща постепенно в съзнанието на образованите българи в Просветена Европа, от която трябва да се учим. Въпреки острата реакция на Цариградската патриаршия и висшето духовенство срещу идеите на Просвещението и срещу връзките със Западния свят, редица представители на българската интелигенция се насочват към европейския културен идентификационен модел. В техните трудове, изиграли основна роля при утвърждаването на българската национална идентичност през XIX век общоевропейските ценности на модерната епоха излизат на преден план. Най-ранните текстове, които дават възможности за наблюдения в тази насока, са именно текстовете на Софроний, предназначени да стреснат и мобилизират българите, посочвайки им примера на други общества. И при Софроний изливането на гняв е свързано с желанието да бъде събудено чувство на срам у българите от собствената им изостаналост: "Оле, неразсудост болгарска и голямая глупавина: потемнели и померкнали пианство и не хочут да са мукает и да са потрудят да привеут мудраго даскала и учителя да научат чадата своя на мудрое книжное учение". Следва типичния за пропагандата на Просвещението на Балканите апел обществото да дава средства за училище, а не само за църкви и поклоннически пътувания. Софроний иска да засегне своите сънародници и да ги амбицира: "Я разсмотрите, о роде болгарский, кой друг язик тако глупав и неучен и под иго покорен толкова". Същевременно иска да събуди чувството на възхищение пред образоваността на гърци и западноевропейци: "Я вижте греците, вижте арме-

нците, вижте евреите и вижте европиянините, и они вси не са ли человеци като нас, ала с това учение станали господари, станали властелини сас учителное блистание светят на свето и не са като нас померкнали, потемнели, помрачени и сас ум и сас тяло"[14]. Емоциите, които предизвикват образите на гърците и османците, присъстващи в автобиографията на Софроний, са до голяма степен противоречиви, но общо взето бихме могли да кажем, че те пораждат по-скоро неприязън[15]. Образите на френските крале в текстовете на Софроний се предназначени да предизвикат положителни емоции, най-вече уважение и възхищение, и те са посочвани като примери за силни, мъдри и справедливи владетели, покровителстващи законността и науката. В духа на идеологията на Просвещението в Европа и на Балканите е превъзнасянето на образа на "просветения и справедлив монарх", който в текста на Софроний е представен от мъдрите, справедливи, силни, далновидни и благочестиви френски крале[16]. Сравнено със словото на Паисий, който се стреми да вдъхне себеуважение на българите, изтъквайки като добродетел тяхтната простота в сравнение с мъдрите и политични гърци, словото на Софроний дава нова класификация на ценностите, формиращи новата общност. Модерната епоха не търпи невежеството, което е срамно и е свързано с робското покорство. Знанието, което прави хората "господари" и "властелини", стои над всичко като ценност. С цел да амбицира своите сънародници Софроний отново ще посочи примера на Другите - на гърци, сърби, руси и "другий вери" и в обявлението за своя Неделник (1806). Пренареждането на ценностната система проличава и по неговото настояване, че даването на пари за издаването на неговата книга на "болгарский простий язик" "е по-добро и от хаджалик и от Святая гора". Тук той апелира не само към религиозното чувство на читателя, но и

[14] **Моллов**, К. Новонамерен ръкопис на Софроний Врачански от 1802 г. – *Сп. БАН*, 1, 1911, с. 157.

[15] **Софроний Врачански**. *Житие и страдание*. С., 1965.

[16] **Софроний Врачански**. *Съчинения в два тома*. Т. 1. С.: Бълг. писател, 1989, с. 262, 293.

към неговото тщеславие, обещавайки му, че "на хиляди църкви ще са помянуват имена вашия, докле свят стои"[17].

Ролята, която се възлага на емоциите, може да бъде доловена и в "Буквар с различни поучения" издаден през 1824 г. на Петър Берон[18]. Предназначена за българските училища тази книга има задачата да научи българските деца "по нас" да четат книги на "нашия прост език", като се настоява, че българските училища трябва да бъдат организирани по образец на "Европските", т.е. засвидетелствано е чувство на уважение към европейските общества. В предговора и послеслова на буквара изобилства типичната за епохата на формирането на националната идентичност терминология като: "род", "единородни", "любородни", "должност", "полза на рода", "нашият народ", "единоплеменници", "нашият език" и пр., предназначена да подхранва чувството на привързаност към своята общност. Набляга се на необходимостта училището да създава атмосфера на позитивни емоции, а не на "страх и треперение". Най-първите понятия, които българското дете е трябвало да възприеме, овладявайки четенето, са понятията за собственото тяло, семейство, дом и заобикалящата го жива и нежива природа, детето трябва да придобие представи и за основните дейности на човека, за социума, в който живее, и неговите основни действащи фигури и взаимоотношения. Дават се понятия, който маркират на първо място очертанията на най-близкия свят - "България, българин, София, софиянец, Търново и търновчанен". Тук присъства "Турция, турчин, Цариград и царогражданен". Следват понятията, разкриващи мястото на индивида по отношение на света, дават се представи за основните континенти, европейските държави и техните столици, т.е. още с първите си познания, придобити от книгата, детето е трябвало да почувства присъствието си на този реален и обозрим свят, да съотнесе известното до този момент и научаваното ново, своя ментален свят, към

[17] *Обявления за български възрожденски издания*. Съст. Н. **Данова**, Л. **Драголова**, М. **Лачев**, Р. **Радкова**. С., 1999, 41-42.

[18] Цитатите са по: **Берон**, П. *Буквар с различни поучения*...., 1824. Фототипно издание, С., 1964.

останалия свят, в който първо място заема европейският свят с неговите символи.

Към европейска самоидентификация са насочени и всички текстове в тази книга в частите "Добри съвети", "Умни отговори", "Басни" и "Различни истории" - текстове, извлечени от трудовете на античните автори, които през епохата на формирането на модерна Европа започват да функционират в културния живот при изграждането на буржоазния морален кодекс. Пред детето се изправят образите на Талес Милетски, Епиктет, Аристип, Демоник, Александър Македонски, Аристотел и Филип Македонски, които трябва да очертаят примерите за следване. И нека подчертаем: за Берон е било ясно, че в случая античната цивилизация с нейните герои и ценности служи за основа на формирането на идентичността на съвременна Европа. Последните части от учебника "Физически сказания" и "Аритметика" също представляват светско четиво, опиращо се на познанията на тогавашна Европа за човека, за живата и неживата природа, които отново насочват към идентификационния модел на Европа. Отново звучи предизвикващото срама на българите припомняне, че те "се намират от толкози время в темнота без наука" и че трябва да се амбицират за да заемат чрез просвета мястото си сред европейските народи.

През 1835 г. излиза от печат и няколкотомното "Славеноболгарское детоводство" на Неофит Бозвели и Емануил Васкидович, позволяващо наблюдения върху стратегията на учебникарския текст да формира определени емоции[19]. Текстът на учебниците дава основание да се мисли, че една от основните задачи на авторите е била да подхрани чувството на обич към българското и национална гордост у своите ученици. В частта първа, представляваща буквар се дават примери, които не са емоционално неутрални: "верен българин", "юнак българин", "окаяннната Болгария", "славни славяни"[20]. Изброявайки най-високите планини в Европа, се дава за пример гордо "Ем (Бал-

[19] **Неофит Бозвели**, **Е. Васкидович**. *Славеноболгарское детоводство*. Ч. I-VI. В Крагуевце, 1835.

[20] Пак там, Ч. I, с. 4.

кан) болгарский"[21]. Емоции - този път на срам и гняв - цели да предизвика част трета от учебника, съдържаща граматика, предназначена за "горката нежна юност славеноболгарского рода".

В "Словеноболгарское детоводство" отсъства част, посветена специално на българската история, но затова пък българското минало присъства дори и в уроците по граматика, математика и география. Частта от тази книга, която дава най-обилен материал за наблюдения с оглед на темата ни, е том пети, посветен на географията. Още в частта на този учебник, съдържаща общото описание на Европа, Бозвели декларира европейската идентичност на българите, като Европа е обрисувана в най-положителни тонове. Частта от географията, посветена на България, представлява географско описание, в което е вплетен историческият разказ. И този разказ е изцяло конструиран според каноните на "националния разказ", който трябва да докаже континюитета на националната общност във времето, далечните ѝ исторически корени и славното ѝ минало:

> Болгария ся именува нашата земля у която живееме и некогаж имала особните си владетели и князи, от които се лишила и впаднала в поданство у 14го века, л. г. Нейното имя происхожда от болгарските наши праотци, които дошли от Асиатска Сарматия и Волга река и основали Болгарското царство покрай Дунава у шестаго века, което напред ся именуваши Долна Мисия и Татарская Скития-Понтийская же Скития и Малая Болгария - защо великая Болгария ся нарича оная, която е до нине, около Волга река....

Самото описание на България е предназначено за предизвика обич и привързаност: нейната природа е прекрасна, тя има богата и плодородна земя, здравословен климат, прекрасни планини, гори и равнини, изобилстващи на всякакви култури, храни, вина, коприна, добитък, дивеч и плодове[22]. Ето напри-

[21] Пак там, с. 23.

[22] Пак там, Ч. V. *Краткое политическое землеописание за обучение на болгарските юноши*. Ч. I, Крагуевац, 1835, 14-15.

мер думите, с които е описан град Свищов:

Свищов, град край Дунава, на радостотворно място, верху шест холми разположен, с доброизрядное пристанище (лиман), покрай което има чиннорядовни и порядочно разположнии торговскии магазии, три църкви, две прекрасни и чиннопорядочнии училища. У Горня махала ся предава аллилодидактическое и елиногреческаго диалекта учение. Подобно и в Долня махала, славеноболгарскаго диалекта. Поместний производ: има изрядно добровкуснии вина, от които правят велика торговина по много места и по страннии царства. Природно място е, има весело радостотворнии и изряднейшии прекрасни разходки; най-паче монастирското негово месторазположение и естествоводоточний каменноклоденец (Таш бунар), на когото водата е чистобистра и изрядновкусна. Той град е прехвален и досточутен за мира, който стана в лето господне 1791-го между немците и турците. Под града, до 1/2 миля, са намерва, к восток, едно място което ся именува Стеклен, на което у римското време бил крепкий град, именувал ся Секоризка (предхранение, предпаза). Зато ся намерват и до днес многодревнии вещи - антики и слова по латинскаго диалекта. Нахождят ся у него до 3 000 турски домове и до 1 000 болгарскии. Жителите са любочестнии, любоучитнелнии и весма рачителни на торговщината, торгующе с многии места, с разнии торговини и купли.[23]

И тук присъстват мисли, предназначени да събудят чувството за вина и по този начин да се породят амбиция за учение:

Болгарите общо са простосердечни, в науката никак несклонни и нерачителни, обаче страннолюбци, благоговейни, трудолюбиви, спокойни и мирни, доброклонни и остроумни. Но неучението ги прави совсем диви, невежи и посмеваеми от другите изкусни и учении европейски народи". Описанието на различните български селища е наситено с история, в която присъстват героични събития и образи на Своите Герои, като се подчертава ролята на българските "особни владетели и князи", от които се България "се е лишила.

[23] Пак там, с. 21-22.

Учебниците на Бозвели и Васкидович представят нашите съседи изцяло в положителна светлина, като особено съществен е акцентът, поставен на необходимостта българите да черпят модели от европейската култура.

Би могло да се каже, че позитивните емоции се мобилизират и в текста на издадените през същата година от Неофит Бозвели "Кратка свещена история и катехизис". Авторът се обръща към "Словеснейшите нашего славеноболгарското рода училищни детоводители и учители, към любородните и чадолюбивите отцы", като настойчиво ги призовава "вам, вам говоря". Те са призовани, тъй като целта на всички е децата да "будут они на отечество чест, похвала и неувехналий разноцветовний венец"[24]. Позитивни са и чувствата, засвидетелствани към европейските страни: "Всекий според можението си, детето си, като мало отрасте, на школски науки, които ныне (слава Богу) у цела Европа цавтат, нека даде"[25].

С оглед на нашата задача особен интерес представлява и частта от учебника на Бозвели, посветена на "Петте чувства", съдържаща и текстове, участващи в изграждането на модерния буржоазен кодекс. В пасажите, които съдържат нормите за задълженията на децата, се казва "Всякий има долг неотменен, и от бога определен, да люби неговото отечество, и да има велика грижа, колкото можи..." [26]. Отечеството е наша обща майка и всеки е длъжен да е съпричастен към неговата съдба, както и е долъжен да запазва отечеството си от неприятели му, които го нападат и да "умира за отеческа любов".

В изграждането на българската национална идентичност активно участва и Анастас Кипиловски, един от най-образованите представители на първата половина на XIX век. Той също придава изключително голяма тежест на историческо-

---

[24] *Краткая священая история и священний катихизис...* Неофита Хилендарца..., Белград, 1835, XIV-XV.

[25] Пак там, 41-42.

[26] *Славеноболгарское детоводство за малките деца....* Част втората, с. 12.

то познание като извор на добро национално самочувствие и поради това смята, че "историята на един народ е неговият политически катехизис"[27]. Още в своя най-ранен труд "Священое цветообрание"(1825) Кипиловски подчертава, че книгите по история трябва да заемат едно от първите места сред готвените издания[28]. В отпечатаното през 1827 г. обявление за издаване на българска история той настоява, че историята на българите представлява част от общочовешката история, като същевременно поставя акцент най-вече на идентичността на българите като славянски народ. Подчертава, че, за да бъде полезен на "своя народ", в тази книга ще бъдат разкрити славни събития от историята на българите[29]. А в обявлението си от 1834 г. за подготвената "Славянобългарска граматика" Кипиловски приканва евентуалните спонсори на неговото начинание с емоционалното "О, единоплеменници любители просвещения болгарского народа"[30].

През 1836 г. Кипиловски отпечатва "Кратка всеобща история" на руския историк Ив. Кайданов в български превод, като я допълва със собствено изложение за събитията след 1800 г.[31] Така той предлага на своите сънародници всеобща история, която им позволява да видят своето собствено място сред останалите народи и култури. В предговора към изданието Кипиловски се опитва да докосне чувствата на своите читатели, за да ги накара да посегнат към неговата книга. Той настоява, че ние нямаме правно да пилеем "златото време на нашите дечица в Часослови и Псалтири". Кипиловски въвежда понятието "етнографическо" разделение на историята, т.е. по народи и чрез тази книга българският читател е имал възможността да получи четиво, което разтваря пред него напълно нови хоризонти.

---

[27] **Снегаров**, И. *Райно Попович*. С., 1959, с. 205.

[28] **Кипиловски**, А. *Священое цветообрание...*, Будин, 1825.

[29] **Данова**, Н., Л. **Драголова**, М. **Лачев**, Р. **Радкова**. Цит. съч., 43-44.

[30] Пак там, с. 47.

[31] **Кайданов**, Ив. Краткое начертание на всеобщата история. Будим, 1836.

Това е книга, наситена с фактология по историята на всички народи на света, с богата информация за тяхната култура и постижения в областта на науката, техниката. В частта на своето издание, която Кипиловски съставя сам, присъстват съвременните Балкани, като описаните политически събития от историята на балканските народи свидетелстват за намерението на автора да формира чувства на уважение към балкански народи, за готовността му да отчете техните постижения в културния живот и усилията да бъдат изградени модерни държави с нормален политически живот. Заслужава да подчертаем важното обстоятелство, че тази книга, представяща нашите съседи в положителна светлина, се разпространява в голям за онова време тираж. Кипиловски я издава с намерението тя да се използва в училищата, а кореспонденцията на българските учители от XIX век свидетелства, че тя се е радвала на популярност сред българското учителство, което я е използвало в преподаването на история[32].

От текстовете, излезли от ръката на Кипиловски, може би най-голям интерес с оглед на нашата задача представлява неговият направен през 1839 г. превод на част от книгата на Венелин "Древните и сегашни българи" на гръцки език и особено обширните му пояснителни бележки[33]. Тук отново срещаме тезата, че прабългарите са славяни, но са именовани българи, тъй като идват от територии около река Волга. Славяните, едни от които са и българите - хуни, са старите обитатели на Европа, познати в античността под името сармати и скити. Така българите се възприемат като един от най-старите народи на Европа. Бележките на Кипиловски към текста на Венелин съдържат допълнителни данни, потвърждаващи тезите на Венелин. Увлечен от любимия за романтиците етимологичен метод Кипиловски допълва и доразширява аргументацията на Венелин.

---

[32] **Душанов**, Д. *Спомени* (Писма и документи. Публицистика). Състав., комент. и бел. Цв. Нанова. С., 1980, с. 53.

[33] **Данова**, Н. Анастас Кипиловски и неговият превод на "Старите и сегашните българи" от Юрий Венелин на гръцки език. - *Studia balcanica* 24, 2003, 63-77.

Заслужава внимание стремежът на автора да формира у своите читатели положително отношение към българите католици и българите мюсюлмани, като се подчертава, че идентичността на тези българи се определя от тяхната кръв, обичаи и съзнание, а не от тяхната религия. Кипиловски настоява, че възприелите исляма българи са станали турци единствено по религия, но в същото време са запазили своя език и са останали верни на своите български праотчески обичаи и на роднинските си връзки. Този текст, поставящ акцент на идентификационните белези език, кръв, обичаи и роднински връзки като по-важни от религиозната принадлежност, заслужава особено внимание.

На същите идентификационни белези Кипиловски набляга и в разказа си за българите католици, които макар и откъснати поради принудителната емиграция от родните си земи в Банат и възприемането на католическата вяра, запазват своя език, обичаи и роднински връзки. Кипиловски подчертава, че банатските българи стават униати, но запазват "своите обичаи, облекло, национален характер и преди всичко своя език". Католическите свещеници са се опитали да ги накарат да възприемат тонзурата, обаче са били принудени да се откажат от това и дори са били принудени да си пуснат бради, за да могат да задържат своите енориаши. Кипиловски настоява, че дори католическият епископ в България, противно на католическата догма е бил принуден да си остави косата и брадата, за да бъде приет от българските павликяни. На практика в този текст се изброяват основни маркери на идентичността, сред които, както личи от думите на Кипиловски, езикът стои на първо място по значимост.

Силно емоционален е и разказът на Кипиловски относно идентичността на българите, преселени отвъд Дунав - т.е. до сънародници, попаднали в чужда в етническо, но сродна в религиозно отношение среда. Те също "не загубват нито своята националност, нито своите обичаи". Белег, по който те се отличават от останалите, е, че българите във Влахия и Молдавия "не се свързват с кръвно родство с чужденците" - т.е. кръвта, племенната принадлежност играе ролята на бариера за тях за

запазване на идентичността. Освен това те са запазили своя "патриотизъм до такава степен", че всеки българин на чужда територия продължава да се чувства като чужденец и няма никакво желание да построи къща, каквото би направил в родната си страна. Към идентификационния белег на българина "да построи къща" се добавя и "естественият стремеж към труд", който също отсъства у българите емигранти, които живеят в очакване да се завърнат в родната земя. Прекарал голяма част от живота си сред българската общност в Дунавските княжества, Кипиловски има наблюдения върху асимилацията българите в чуждата среда. Той изразява страха си от пред явлението "изгубена идентичност" и, използвайки текстове от Библията и античните автори, се стреми за покаже неволите на тези "предатели", наподобяващи изтръгната от вятъра роза.

Страхът пред загубване на националната идентичност намира свой изразител и в лицето на другия виден български книжовник и учител Христаки Павлович. В своя излязъл от печат през 1835 г. "Гръцко-български разговорник" той настоява, че българите трябва да изучават гръцки език, но същевременно напомня "който успее же в тоя толку потребен език, и научи го совершенно, молим му се со слези, да не уничтожава свой род болгарский, именувающися, каквото много безумни правят, грек"[34]. Той се стреми да подхрани чувството за национална гордост у българите, като патетично говори за славното минало на България, на българската култура. Хр. Павлович е сред българските книжовници, които осъществяват едно от най-ранните издания, съдържащи изложение по българска история. В цитирания разговорник е поместена кратка история на българите, в която изложението започва от сътворението на света и потопа. Генеалогията на славяните се извежда от Мосох, а името на българите - от р. Волга. През 489 г. българите се поселват в земите, които населяват и до днес. Описаните военни сблъсъци на българите с "гърците" през средновековието имат предназначението да създадат негативни чувства

[34] **Павлович**, Хр. *Царственик или история болгарская...*, Будим, 1844.

към техните днешни потомци. Подчертава се на няколко пъти, че гърците са коварни в политиката и побеждават българите с измама. Тук присъства разказът за Крум и главата на Никифор, както и травматичното повествование за ослепяването на Самуиловите войници от Василий Българоубиец. Падането на българите под византийска власт е окачествено като "гръцка власт". Имаме основания да твърдим, че този текст е бил използван като четиво в обучението по българска история, като се има предвид учителстването на неговия автор в Свищов.

Еволюцията в стратегията на текстовете през 40 те години на XIX век

Четиридесетте години на XIX век са повратни в историята на взаимоотношенията на българите с техните съседи от юг и запад. Това е десетилетието, през което движението на българите за създаване на собствена национална църква довежда до тежък конфликт с Цариградската патриаршия. По това време се формира и утвърждава гръцката национална доктрина Мегали идея, която пронизва цялостния живот на младата гръцка държава и довежда до постепенното сближение между Гърция и Цариградската патриаршия на базата на общи задачи по националния въпрос[35]. След десетгодишен период на прекъсване на отношенията между Атина и Патриаршията вследствие на обявяването на гръцката църковна автокефалност през 1833 г. в края на 40-те години Гърция и Патриаршията се помиряват и обединяват от общата политика по отношение на славянството. Доближаването на позициите на Патриаршията и Атина по националния въпрос довежда до втвърдяване на становището на патриарха към исканията на българите и едновременно с това до постепенното култивиране в Гърция на атмосфера на недоверие и враждебност към българите.

Това са годините на XIX век, през които политиката на мла-

[35] По този въпрос подробно вж. **Данова**, Н. *Националният въпрос в гръцките политически програми през XIX век*. С.: Наука и изк. 1980.

дата сръбска държава по отношение на Османската империя добива израз в т. нар. "Начертание" на сръбския политик Ил. Гарашанин. Тази програма по националния въпрос, която ще бъде следвана от сръбските държавници и занапред, предопределя на Сърбия мястото на обединителен център на славянството на Балканите. Сръбската политика в това отношение е улеснена от естествените тежнения на славянското население на Османската империя, за което племенното родство със сърбите играе роля. Българите са подкрепени от сръбска страна в своята просветна и издателска дейност, а сръбските учебни заведения предоставят на българите възможности за получаване на образование. В българските училища откриваме редица примери за използване на сръбска учебна книжнина, както и случаи на учителстване на сръбски учители. Тези нови явления в развитието на балканските общества, свързани, разбира се, и с цялостното състояние на Османската империя и политиката на европейските държави на Балканите, неизбежно рефлектират във взаимоотношенията между балканските народи. Новата фаза в отношенията на българите с техните съседи слага своя отпечатък върху емоциите, които българските книжовници, преследват със своите текстове.

Изострянето на българо-гръцките отношения в резултат на българските искания по църковния въпрос и отказа на Патриаршията да даде удовлетворително решение на българския въпрос допринасят за задълбочаването на негативните емоции към гърците в българските текстове. Това намира най-красноречив израз в еволюцията в отношението на Неофит Бозвели към гърците през 40-те години. Тогава именно той става идеолог на българското църковнонационално движение, което цели еманципацията на българите от властта на Цариградската патриаршия. Напълно естествено неговата дейност включва съставянето на текстове, първата задача на които ще бъде да създаде отрицателни емоции към гръцкото духовенство и изобщо от всичко гръцко.

В "Мати България" присъства образът на Родината - Майка България - образ използван в литературите и на останалите

балкански народи през епохата на тяхната национална идентификация. Родината е представена като богата и плодородна, а границите ѝ са очертани от историческия разказ и спомена за миналото ѝ величие. В натоварения с много силен емоционален заряд текст се въвежда и травматичният разказ за окаяната Майка България. Сега тя е запустяла, а чадата ѝ са я напуснали. Децата на "славната и почитана някога", а сега изпаднала Майка България, не са по-малко достойни от Другите. Пресъздава се една трагична реалност, като се подчертава, че причина за това е невежеството. Виновни за това жалко състояние - фанариотските владици и беломорските гърци. Бозвели отправя срещу гърците обвинението, че "ищат да погречат власи, серби и болгари и совсем тия народи да им се не слиша имято по светът, но да се именуват всите греци". Към гърците се отправя обвинението, че "беломорските хитри греци и грековладиците" са причинили на българите повече злини, отколкото кърджалиите и еничарите. Тук присъства и обвинението: "Гръкобесовете, пречее, гъркомитрополити и епископи почнаха да горят книгите на славянобългарски език в горката наша България, с намерение да погърчат твоите рожби". Експлоатира се и страхът от изгубването на основната опора на идентичността - езика: "И горят на огъня славянобългарските книги на матерния ни език и..." И още веднъж: "по манастири, по черкви и дето се найдат стари разнообразни български книги, писани на кожа, е изгорило и досега, колкото намери, изгаря и не оставя да се вадят нови по български език".

Мрачните картини, нарисувани от Бозвели, са предназначени да породят страх пред опасността от загубване на националните ценности и ненавист към виновниците за тази беда. За готицизирането на емоционалната атмосфера, която този текст създава, допринасят и използваните от автора изковани от самия него сложни думи, описващи страховити животни, които отвеждат към "гръцкостта" и целят да предизвикан страх и погнуса от "ядоотровното", "сплетнишколукави", "тайноковарни", "гъркобесове" и "гъркоразбойници", докарали до това "бедно-

напастно" и достоплачевно състояние Майка България[36]. Като повеля е посочен примерът, който българите трябва да следват: "Послушайте ме чеда, и подражавайте на другите просветени народи!"[37] Речта му е дълбоко емоционална и изпълнена с възклицания, клетви и жлъчни подигравки: "Тежко и горко!", "Горкана си!", "Ад и погибел!"

В текстовете на Бозвели ясно се очертава и целта да бъде формирано негативно отношение към руската политика на Балканите. Бозвели става свидетел на опустошенията на българските градове, предизвикани от Руско-турските войните[38]. Същевременно отрицателната позиция на Русия към българското църковно-национално движение има за последица неговото заточаване[39]. В своя диалог "Мати Болгария" Бозвели настоява, че свирепите кърджалии не са нанесли толкова пакости на българите, колкото руските набези в Турция: "Добруджа опустяла и край Дунавът градища и села съсипани и през Балканат дору до Черно и Бяло море! То е все рушка политика! а в Бесарабия, Молдавия и Влахия заселени, горките си рожби! то е от дипломатика!"[40]

От този период датира и издаденият през 1844 г. от учителя Христаки Павлович "Царственик"[41], в основата на който

---

[36] **Данова**, Н. Представите на възрожденския българин за морето. - В: *Балканът и морето*. Послания към времена и поколения. Благоевград, 1999, 5-15.

[37] Цитатите са по: **Неофит Бозвели**. *Съчинения*. Подбор и редакция Ст. Таринска. С., 1968.

[38] **Данова**, Н. Един неизползван извор за историята на Свищов. - В: *Просвета и промяна*. Сборник в чест на чл. кор. ст. н. с. I ст. д.ист.н. Румяна Радкова и по случай 150-годишнината на Болградската гимназия. С.: Институт за исторически изследвания при БАН, 2010, с. 161-176.

[39] **Арнаудов**, М. *Непознатият Бозвели*. Първообразът на "Мати Болгария" и други необнародвани трудове и писма. С., 1942, 28-30; По този въпрос вж. и **Смоховска-Петрова**, В. *Неофит Бозвели и българският църковен въпрос*. С., 1964, с. 35-38.

[40] **Арнаудов**, М. *Непознатият Бозвели*..., с. 219.

[41] **Павлович**, Хр. *Царственик или история болгарская*..., Будим,

лежи преправка на Паисиевата история. Паисиевата история е допълнена с разказа на Спиридон за "Второто разорение на България" и в него са включени добавки въз основа на историята на йеросхимонах Спиридон, които дават възможност да се изтегли назад историята на българите и обогати генеалогията на техните владетели с цел подхранването на самочувствието на българите. Обособена е част, озаглавена "Началото и свършението патриаршества болгарского", наблягаща на съществуването на такава важна институцията като българската църква. Втората допълнителна част "Кирил и Методий, болгарски книжовници", поставя акцент на ролята на езика и културата, както и на значението на делото на двамата братя за останалото славянство. Така Хр. Павлович на практика актуализира текста на Паисий, като поставя в него някои нови акценти, свързани с нуждите на историческия момент - необходимостта от легитимация на започващото българско църковно-национално движение, изискващо силна мотивация за скъсване с гръцкото духовенство, както и възникналия с образованите мъже от останалите славянски народи спор около произхода на Кирил и Методий. Тъй като именно през тези години сръбски учени привеждат аргументи, че делото на Кирил и Методий принадлежи на сърбите, Хр. Павлович, опирайки се на В. Априлов, добавя цяла глава към историята, доказваща българския произход на двамата славянски просветители. Използвайки историческия разказ за миналото величие на собствената общност, Хр. Павлович допълва редица изрази на Паисий по посока на това да се постави по-ясно идентификационната разграничителна бариера между българи и гърци. Подчертава се, че гърците произхождат от четвъртия син на Ноевия син Яфет - Иоан, докато българите са потомци на шестия син на Яфет - Мосох. От Мосох води началото си целият славянски род. Подчертава се също, че с поселването си на Балканите българите изпълняват божията воля да смирят "греческая гордост", т.е. паралелно с утвърждаването на антигръцката насоченост на текста се формулира и типичната за процеса на утвърждаването на на-

---

1844.

ционалната идентичност романтична теза за ролята на собствения народ като изпълнител на божествения план, за неговата особена мисия. Към многобройните примери, свидетелстващи за коварството на гърците в техните взаимоотношения с българите през Средновековието, се прибавя и легендата, че падането на България под османска власт се дължи на "греческое предательство". Тази книга, която присъства във училищните и личните библиотеки през XIX век, несъмнено изиграва огромна роля при формирането на българската национална идентичност, съпътствана от емоционалния свят, който тя създава.

От 1844 г. датира и едно издание, осъществено от Анастас Кипиловски, което е напълно в духа на атмосферата на усилено търсене на аргументи в подкрепа на националната кауза. Той превежда драмата на Траудцен "Велизарий", посветена на византийския военачалник. В предговора към изданието си Кипиловски пояснява, че самият император Юстиниян "бил болгарин или по крайней мере истиннии славянин родом, а Велизарий е "един от славянските негови юнаци"[42].

През епохата на утвърждаването на националната идентичност емоционалните изблици присъстват и в текстове, свързани с точните знания. Пак през 1844 г. Христодул Костович-Сичан Николов отпечатва обявление за аритметика, в което се възкликва "О, единороднии!", за да им посочи разликата между просветените народи и българите, която "е разстоянието от небото до землята"и за да им внуши: "Можем ли и ние да станем като просвещените? Можем, стига само да щем". Освен увереност в собствените сили авторът отново активизира и срама, за да бъде по-силен в аргументацията си: "И като се улучи някой от нас между странни народи, срам го е да се яви, че е болгарин, но се крие като Адам, що се криеше от бога, да се не покаже, че е гол от сичките небесни дарби, защото му е срам под странните"[43].

От 40-те на XIX век датират и писмата на Иван Селимински, който на младини е ревностен поклонник на гръцката просве-

[42] *Велисарий*. Драма в две действия.... Лейпцик, 1844.

[43] *Обявления...*, 101-102.

та, но постепенно се превръща в противник на гръцкото образование, отричайки всякаква полза за българите. Съзнателно започва да култивира негативни чувства у българските младежи към гръцките учебни заведения и работи за насочването им към Русия. Не се поколебава дори да използва аргументацията на Яков Фалмерайер, отричаща на гърците правото да се смятат за потомци на древните елини. Готов е да даде следна оценка на гърците: "...Аз винаги подозирам гърците, защото те не са искрени към никой народ, както и евреите"[44]. Счита за "естествени болести" на гърците "леността, безделието и кражбата". В исторически план, според Селимински, гърците присъстват в Средновековието "чрез свойствените им хитрости и лукавства", а през вековете на османското владичество като гонители и унищожители на българските книги. Заслужава да бъде подчертан и негативният образ на западноевропейските народи, към който еволюира Селимински. За някогашния поклонник на Просвещението и преводач на трудовете на френските просвещенски дейци, постепенно добива доминиращо значение противопоставянето между православна Русия, към която се ориентира Селимински, и католическа Европа[45].

Сред образованите мъже, участвали активно в изграждането на българската национална идентичност, особено място заема Васил Априлов, считан за предтеча на българската критична историография[46]. И в текстовете на Априлов като основна задача се очертава подхранването на националана гордост на българите, като настоява на тяхната принадлежност към многобройното славянство. В "Денница новоболгарского образования" (1841) много важен акцент е създаването на славянобългарската писменост и култура, както и на древността на славянския род, в сравнение с останалите народи. В. Априлов

---

[44] *Библиотека Д-р Иван Селимински*, кн. XIV, С. 1931, с. 23.

[45] За него по-подробно вж. **Данова**, Н. Представата за "Другия"..., 27-28.

[46] За Априлов като историк вж. **Цанев**, Д. *Българската историческа книжнина през Възраждането XVIII - първата половина на XIX век*. С.:Наука и изк. 1989, с. 111 сл.

изработва тезата си, която по-късно възприемат и останалите възрожденски дейци, че Кирил и Методий са българи и тяхното дело принадлежи на българите. Българската държава е първото славянско културно огнище и от нея писмеността и културата се разпространяват в Русия и след другите славяни. Разработва тезата за зловредната роля на византинизма в българската история. В неговите трудове българските владетели са представени като герои, които не отстъпват по могъщество на византийските императори. Априлов се стреми да предизвика възхищение и уважение към завоевателя Симеон, както и към Калоян и Иван Асен II, олицетворяващи завоевателя и мъдрия политик. На Иван Шишман е отреден ореолът на последния български владетел. Османското завладяване е обрисувано от Априлов като гибелно за българското развитие и според автора то подпомага стремежа на гръцката йерархия да погърчи българите[47].

Докато текстовете на Априлов имат за цел да формират негативни чувства към посочените от него за основни противници на българите - гърците и османците, те имат и задачата да предизвикат симпатия и възхищение към руснаците, подчертавайки заслугите им поради войните им срещу Османската империя. Българите могат да бъдат горди, че въпреки всички вражески действия са успели да оцелеят и да запазят вярата и езика си. Трудовете на В. Априлов се разпространяват и четат из цяла България като екземпляри от тях намираме в почти всички училищни и лични библиотеки от XIX в.[48] С оглед на нашата работа заслужава да бъде споменат изграденият от Васил Априлов автомитологизиращ модел на увлечения по елинизма българин, за когото срещата през 1831 г. с делото на символната личност на Венелин и най-вече с неговата книга "Сегашните и древните българи", т.е. че той се докосва до народоспасителното дело на украинския учен, което има смисъла на осъзнаване като българин. Априлов подчертава, че Венелин

[47] **Априлов**, В. *Денница ново-болгарского образования*. Ч. I, Одеса, 1841, IV-V, 17, 28-29, 67, 87, 119.

[48] Музей на образованието, Габрово.

изиграва роля за неговото "просветление" и поражда стремежа му да се занимава с българска история[49] - т.е. един съобразен с духа на епохата на нациите вариант на мотива Савел/Павел, който се осъзнава и проглежда - един решаващ обрат, предизвикан сега обаче от досега с книгата по история[50].

Особено внимание с оглед на нашата задача заслужават текстовете на Константин Фотинов, който е издател на периодично списание, а също и автор на учебници и радващ се на авторитет учител. Фотиновото списание "Любословие" (1842, 1844-1846) се ползва с голяма популярност сред българското учителство и присъства в множество училищни библиотеки, а неговата география (1843) излиза в много висок за времето тираж от приблизително 2 800 броя, поради което проявата в тях на връзката емоции-национална идентичност представлява специален интерес.

Поместените в списание "Любословие" материали би следвало да бъдат разглеждани като елементи от един цялостен проект на Фотинов за утвърждаването на националната идентичност. Като първа основна задача, която се очертава при прочита на отпечатаното през 1842 г. Обявление за "Любословие", е стремежът на Фотинов да вдъхне на читателя си добро самочувствие, от което той несъмнено се нуждае, за да има куража да се насочи към просвещението. Обяснява му, че Бог е създал човека и го е дарил с разсъдък, който му позволява да взема решения и поема отговорности[51]. Тук Фотинов се опитва да подхрани надеждата и оптимизма на своя читател, позовавайки се на постановката, че познанието почива на нашия личен опит и че то е постижимо в зависимост от готовността ни да направим усилие. Присъстващата тук просвещенска постановка за решаващата роля на личния сетивен опит човека, на това "що гледа, чуе, фаща, мерише, яде" се повтаря и в започналото да излиза по-късно списание "Любословие". Тя има предназначението да

---

[49] **Априлов**, В. *Денница...*, с. 91-93.

[50] За този модел вж. **Данова**, Н. *Иван Добровски в перспективата на българския XIX век*. С.: В. Траянов, 2008, с. 101.

[51] *Любословие*, 1842, с. 1.

създаде у читателя чувството за сигурност и надежда, тъй като онези неща, които сме научили, "не се изгубват". Свързана е и с просвещенската идея за еволюцията, за натрупването на постигнатото от различните поколения и тя внушава надежда в резултатите от направеното усилие. Настоява, че "на человеческото прилежание нищо не бива невозможно, като ради человек".

С разпален тон, който много напомня този на Паисий, Фотинов се опитва със своето Обявление да сепне българите и да пробуди у тях чувството за срам, за да ги накара да излязат от състоянието на незаинтересованост към просветата и книжовния живот, на които се гледа като основни фактори за националното самосъзнание: "Болгаре! Смислете се добро и разсмотряюще умно фърлите погледат ваш и смисълта ваша на по-отдалечная места и на по-разпространниат народ человеческий. Кой народ е на землята толко сиромах и отдалечен от просвещението учителско... Камо им землеописанието, с кое да би можели да познаят баре своята си места и своето отечество? ....Камо им граматиката да утверждават главниат свой язик, от кого имат и коренат?... Камо им историята, подробно изписана и разпространно, каквото имат другите народи, с която да се видат и тия на тоя свят и да се покажат какво са словесни между другите словесните создания Божия?"[52] В Обявлението за "Любословие" Фотинов призовава сънародниците си да следват примера на другите народи, които благодарение на просветата сега са изпреварили българите толкова много и възкликва: "Ах, скорб наша и стид (срам)! Народи послешни и народи безкнижни начаха и зафатиха на нашите дни да се просвешават..., а болгарскио народ спава! Горко, горко ти ест, народ многочислений, а на полза своя нечувствений и нерачителний!". Просветата може да изведе българите "от многовременното неведение и непознание и да ги направи такива, каквото са хората на просвещената, люботрудната и прехвалната Европа, да стават и тия люботрудни и да са изкусни художници (мурафет-

[52] Същата наситена с емоции реторична форма Фотинов ще използва и по-късно Вж. например *Любословие*, г. II, кн. 20, с. 109.

лии занаятчии) за полезножителското изобретение, совершени в делованието им, сиреч да работат совершено сичките вещи и синките работи, които сега няма, та купува много и твърде скупо от чуждите места". Като добър педагог, формиран изцяло в духа на принципите на Просвещението, Фотинов дефинира много ясно ценностите, към които трябва да се стремим: на първо място към по-добро образование, което ще изкара българите от състоянието на изостаналост по отношение на Другите и което ще им помогне да се осъзнаят като народ.

Прави силно впечатление, че като важна задача на издателя на списанието се очертава създаването на една емоционална среда от позитивни чувства. Още на първата страница на първия брой на списанието четем статия, посветена на месец април, която трябва да създаде у читателя усещането за ново начало, за движение, за надежда в сбъдването на някакви добри очаквания. Подчертава се, че името на месеца идва от "отварям" "aprire", "защото по онова време се отварят листата на дървесата и на сичките почти други рожби". Подчертава се, че зимата свършва и че не случайно зографите представят месеца като млад юноша с криле на раменете, с широка зелена дреха, с венец от разни цветя и със синя теменужка в ръката. Тази картина, предвещаваща движение и развитие, допълнена със синя цвят на надеждата, завършва с текста "Понеже начнува това списание от сего месяца заради познание и человеческо разумно просвещение, Боже просветителю человеческаго разума подай на славенска словесност под многовременное тяжкое зиме неучания бивша процветет и возсияет всем к просвещению разума, и к наставлению во благих и полезних живота сего и будушаго дел!"[53] Броят на списанието от май също започва с една ведра картина на юношата "май", който пее весело[54]. Заслужава също така отново да бъде подчертано и желанието на автора да формира у читателя си чувството оптимизъм, което се подхранва от изразената от Фотинов в вяра в прогреса, в техническия напредък[55].

---

[53] *Любословие*, г. I, бр. 1, април 1844, с. 1.

[54] *Любословие*, г. I, бр. 2, 1844, с. 17.

[55] *Любословие*, г. I, бр. 1, 1844, с. 7-8, 17-18.

И у Фотинов подобно на неговите предшественици личи ясният стремеж да подхрани чувството за национална гордост у българите на базата на историческия разказ за славната история на славянството, към което те принадлежат. Опирайки се на традиционния за славянската историография мит за потеклото на славяните от Мосох, той твърди, че историята им започва преди 5000 г. От поселилите се на север потомци на Мосох води името си река Москва, а по-късно и градът Москва. Фотинов внушава чрез текста си, че славяните заливат Европа още преди 3000 години и фактически всички останали европейски народи се поселват в нея след тях. Балканите се населяват от славяни от най-дълбока древност и всички по-сетнешни нашествия на Балканския полуостров и в Европа са само допълнително приижданe на славянски племена. Изхождайки от тази теза Фотинов с лекота доказва, че франките и немците са славяни, както и Константин Велики и Ахил[56]. Славяни участват в Троянската война, воюват с Александър Македонски, който заради високите им бойни качества ги нарича "славяни", откъдето произхожда името им. Те се сражават успешно и срещу римляните. Основават Венеция, Падуа, Равена и пр. Към тях принадлежат и българите, водещи името си от своя "Волга краля, сина Коледова". Възпитаник на гръцко училище и на гръцката историческа книжнина, проникнати от просвещенското преклонение пред антична Елада, Фотинов напълно естествено изпитва потребност да открие блясък в историята на славянството именно през античността. В тази насока той е облекчен от предшествениците си, които попълват някои празни периоди от историята с въображаеми персонажи като Брем, Владиля, Перун и Коледа[57]. За да бъде по-убедителен той прибягва до античните автори, използвайки етимологичния метод при тълкуването на топонимите и етнонимите. Извлича от

[56] *Любословие*, г. II, кн. 14, с. 39.

[57] *Любословие*, г. I, 1844, кн. 1, 4-6, кн. 2, с. 27, кн. 3, с. 47-48, кн. 4, 59-61, ч. 5, 66-69; ч. 6, 88-94; ч. 9, 103-104; ч. 10, 158-169; ч. 11, 171-174; г. II, 1846, кн. 13, 14-16, кн. 15, 45-47; кн. 16, 57-60, кн. 17, 71-74; кн. 19, 103-106; кн. 20, 119-123.

античните и средновековните автори данни за история, която погрешно счита за част от българското минало и така вярва, че доказва присъствието на славяните в историята на Европа от най-дълбока древност

У Фотинов е много ярко изразен присъщият за историците романтици стремеж да доказва всячески континюитета в националната история с цел да подхрани националното самочувствие на българите. В осъществяването на тази задача той се опира на станалата модна по онова време етнография. Романтичната теория за самобитността, изключителността и неповторяемостта на нацията с присъщите ѝ качества, които остават непроменени през вековете, се проявява у него по много характерен начин. Благодарение на тази теория той успява да построи аргументацията си за присъствието на славяните в историята в най-дълбока древност. Особено характерна в това отношение е разказаната от него история за пеанската жена, която трябва да предизвика възторга на читателя: работлива и чевръста жена води коня към кладенеца, за да го напои и вземе вода, слага ведро на главата си, връзва коня под мишницата си, дърпа хурката и преде. Убеден, че пеаните са славяни, Фотинов посочва, че тези обичаи, тази "народна нравност", са се запазили от времето на персийския цар Дарий у котленските жени, "които такова жестоко обикновение и трудолюбие имат, щото натоварила се на гърбо детето си и едно кило жито от Сливен държи в ръцете калцата си та я плете и Стара планина като едно поле има и прехожда я!" Впрочем този разказ до голяма степен свидетелства и за идеите на Фотитнов за това, което е трябвало да представлява истинската българка, която без съмнение е носител на идентичността. Към този образ, може би трябва да се добавят и пленителните, според Фотинов, щрихи от обрисувания от него образ на силната, смела и пъргава черногорка, която "прехожда стръвни и планински места пеши по-бързо от коноездец".

Фотинов се стреми да предизвика уважение и възхищение и към българските владетели, описвайки Аспарух като "дерзкий и храбрий". В неговия наратив присъстват фигурите на Крум

като Завоевател. Особено място е отредено и на Омуртаг-Борис като Покръстител. Важно място в разказа на Фотинов е отделено и на Кирил и Методий, които той смята за българи. Фотинов излага тезата, че Светото писание е преведено на славянски език още преди Кирил и Методий, като явно изхожда от разпространената в славянската историография от XVII век версия, в която се разказва за апостолическата дейност на апостол Павел в Илирик, уж сред славяните, и за дейността на апостол Андрей сред скитите, т.е. сред русите. Според тази теория блаженият Йероним, който е славянин, превежда за славяните Библията. Фотинов твърди, че Кирил и Методий превеждат Светото писание именно на български език, като отъждествява старобългарския, църковнославянския и новобългарския език и смята, че книжовният старобългарски език е послужил за основа на църковнославянския. Настоява, че преводът на Светото писание е на български език, направен от българи и благодарение на българите става достояние на останалия славянски свет, като го спасява от народностна асимилация. В този дух е разгледан и проблемът за християнизирането на Русия. Княз Владимир решава да приеме християнството и следвайки примера на сърби, моравци и други славяни, възприема "болгарское вероизповедание". Увлечен от желанието да внуши национална гордост на българите, Фотинов формулира словосъчетанието "болгарское вероизповедание", звучащо днес странно, но очевидно отговарящо на духа на епохата, когато се говори за "турска вяра", т.е. за исляма или за Гръцката патриаршия, т.е. за Вселенската цариградска патриаршия. Като представител на историографията на Романтизма, Фотинов допринася изключително много за формулирането и пропагандирането на основни тези за величието и континюитета в българската история, за мисията на своя народ, възложена "свише", плащайки дан на романтични увлечения.

Фотинов се стреми да укрепи националното самочувствие на българите не само въз основа на историята, но и на базата на разказа за постигнатото в областта на стопанското и културното им развитие. Тъй описва с гордост българските абаджии

в Цариград, които са ползват с голям престиж в империята[58]. Списанието изобилства на материали, в които се дава информация различни български училища, като целта да се посочи "добрият пример" е съчетана със задачата да се вдъхне увереност в собствените сили.

Същевременно би могло да се твърди, че възвеличаването на българския народ и неговото минало не става за сметка на постиженията на нашите съседи.

Фотинов се отнася с нескривана симпатия към съседните балкански народи. За него племенната принадлежност на българите към славянството несъмнено играе роля и той демонстрира особено топли чувства към сърбите, които нарича "наши братя серби" и счита за сънаследници на делото на Кирил и Методий. Нещо повече, той изказва съжаление за раздалечаването между сръбския и българския език:

> Това церковное писание което приведе по-болшая част славянскаго мира во християнство и с восточное вероизповедание совокопи, дали ще некога собра все славянский мир в соглашение и истое наречие, щото да се разумеваме един друг помежду си легкопонятно! О, превожделаное согласно наречие кога?

Следейки сръбския и гръцкия културен живот и сръбската периодика, Фотинов препечатва в своето списание "Любословие" материали съседните народи. Използва сведенията за Сърбия и Гърция с намерението да внуши на българите, че ето други братски народи след дълго чуждо владичество сега имат своя собствена държава и сега преуспяват във всичко. Разказва за културните прояви и успехите на "славний самозаконний народ сербский" в обществения и политическия живот. Фотинов говори за успехите в книгопечатането, журналистиката и изобщо в културния живот на турците - "отоманский народ", евреите, арменците, гърците и сърбите, като ги сочи за пример на българите. Много силно впечатление правят и сведенията, които Фотинов дава за различните религии, разглеждани от него на една плоскост като равнопоставени и равностойни.

[58] *Любословие*, г. I, кн. 8, с. 118.

Тази негова верска толерантност се тълкува от някои фанатично настроени източноправославни като протестантство, срещу което Фотинов реагира много с голям гняв, възкликвайки "О неповинна простота!"[59]

В "Любословие" присъстват и текстове, които се предназначени да предизвикат емоции от друг регистър. Така тук изпъква много ярко очерталата се у Софроний Врачански тенденция за посочването на примера на Просветена Европа, към която той се стреми да възпита възхищение и уважение, но същевременно този позитивен образ на другите цели да предизвика завист към тях, да засегне честолюбието на българите и ги стимулира към дела. Ясно личи целта на Фотинов да предизвика коренно противоположни емоции чрез използването на мрачни багри в една от статиите му, която е с особена тежест с оглед на проблема за националната идентичност "Народ и Языка. Описвайки бедственото състояние на българския език, Фотинов възкликва "О, бедний языче!", за да премине накрая в ободрителното "Дерзай, дерзай"[60]. Фотинов активизира отново регистъра от по-мрачни емоции, публикувайки стихотворението на Георги Пешаков "Ридание по Венелина"[61]. Прочувственият призив към читателя "Плачете, ридайти вси български чеда" е предназначен да насочи вниманието именно към починалия преди години Юрий Венелин, който има огромни заслуги за формирането на българската национална идентичност. За постигането на търсения от Фотинов ефект можем да съдим по емоционалния отглас на тази публикация в ръкописните бележки към текста, запазени в екземпляра на Манчо Джуджев.

Като цяло общо взето би могло да се каже, че във Фотиновото списание преобладава ведро настроение, което се насърчава и от материалите, свързани с проблемите на поведението, като например статиите, озаглавени общо условно "Благонравие", предназначени са внушат норми на поведение. Така Фотинов съветва: "Сичко що правиш, требува с весело и радостно лице

[59] *Любословие*, г. I, кн. 8, с. 125.

[60] *Любословие*, г. II, с. 28.

[61] *Любословие*, г. I, кн. 1, с. 14.

да го работиш, а не намръщен и разсърден"[62]. Фотинов, чиито основни усилия са насочени към оглашаване в родолюбие, залага много на активизирането на положителни емоции най-вече при обсъждането на свързаната с националната идентичност тема за просветата и четенето. Подчертава, че книгите са учители, "които поучават без биение, без наказание, без жестокости, горчиви речи и без гнев, не те обиждат, че си прост и не ти се присмиват"[63]. Същевременно заслужава да се спомене, че Фотинов съветва читателя да бъде хладнокръвен при четенето, "Да прочиташ списателите безпристрастно, сиреч да нямаш любов или вражда на них, и да ни ги съдиш и да не ги осуждаваш"[64]. Невежеството, с основание е източник на срам и повод за страх от присмех, то е "една истинна слепота душевна, много по-лошева и много по-несносна от телестая слепота" и ние трябва да се срамуваме от тази слепота и с право ни се присмиват заради нея[65].

Друга тема, свързана с националната идентичност, при обсъждането на която Фотинов се стреми на активизира позитивни емоции у своя читател, е привързаността към родната земя, но която е посветена статията "Должност за отечество"[66]. Тук той залага на емоционалната връзка на човека с природната картина, свързана с неговото детинство, на "сички ония неща, кои в первий возраст сос удивление и чудене виде и чу... ония цветета, ония дубрави, ония полета, кои станаха предмети на негови размишления... ония радходи и весели зрения, ония перви чувствования и ощущения и скорбни и радостни". Опитвайки се да анализира какви елементи съдържа "любов за отечество" Фотинов подчертава, че човек "не е возможно да забовари със своя внетрешна душевна любов оная област, в коя премина свой детский живот. Мечтание и сещание соединява в душа му чрез некои волшебний и привлачителний възел, него-

[62] *Любословие*, г. I, кн. 3, с. 33.
[63] *Любословие*, г. I, кн. 2, с. 29.
[64] *Любословие*, г. I, кн. 9, с. 130.
[65] *Любословие*, г. I, кн. 12, с. 185.
[66] *Любословие*, г. II, кн. 18, 92-94.

ви мисли и понятия, негови страсти и старания, негови первоживотни чувствования сос ония места, които го произведоха, или са техни свидетели (шаите); това сещане (мечта) свързва ги чевръсто, и прави ги така, както едно тело заедно да възраснуват". Съживявайки тези образи, които играят роля за повечето хора, авторът насочва вниманието към другата страна на обичта към отечеството - към чувството за дълг към него, към необходимостта представителите на всички обществени групи да работят според силите си за родината. Водени от своята любов те изпълняват този свой дълг и "тие са истинни граждане и полезни чеда на своето си Отечество". Статията завършва: "Без любов нищо совершенно не става".

Фотинов си дава сметка, че неговото списание ще достигне до хора, по-голямата част от които не са напълно подготвени за промяна. Той разбира, че общата изостаналост и бедността раждат плахост и скептицизъм по отношение на новото. Особено характерен пример в това отношение е опитът му да внуши на своите сънародници модерния етикет, като го представя за "изконно свое": "Това снемуване на шапката от главата може да рече некой, че е европейски обичай и на народат несходний, той може да се увери добре, че не е, но е старонародний, ако е ходил по югозападните страни на Болгария, по северните на Македония и по некои западни на Тракия, защото по ония места природно е на хората, като се яват пред достопочтени лица, тия да си снемат шуварата и така, додето се разговарат с них, държат я под мишката си."[67]

Географията на Фотинов е типичен пример за географско описание, преплетено с историческия разказ, предназначен да формира националната идентичност[68]. Самият разказ е много жив и целенасочено създава един позитивен емоционален фон. При описанието на българските селищата са поставени особени акценти, като Фотинов не пропуска да отбележи различни забележителности от старо и по-ново време, които биха могли

[67] *Любословие*, г. I, с. 65.

[68] Всички цитати от географията на Фотинов са по изданието **Фотинов**, К. Г. *Общое землеописание...*, Смирна, 1843.

да служат за повод за национална гордост. Още при описанието на България Фотинов припомня: "Болгария ся именува нашата земля, у която живееме: и някогаж имала особните си владетели и князе, от които ся лишила и впаднала в поданство у 14-го века лето господне". Авторът държи да подчертае природните богатства и красоти на България: та има "воздух благоразтворен, клима весма здрава и изрядна, земля преизобилна и плодоносна". Тя има "радостотворни равни полета" добропреизобилство от всякакви сеитби". Кулминацията на емоционалния разказ за богатството на родната земя представлява описанието на Стара Загора, в което е вмъкнат и следният текст: "О, Велто, Велто! Ти с твоите северно прерадостни и весели места и с твоите плодоносни и многоразпространни полета и бистри води, имаща благоразтворенний воздух, здравий, и соединяюща водоводом Тунджа река с Марица, не 1000 фамилии, но с 1000 умножени можеше да ги препитаваш и удоволствуеш благодатию твоею, която естествено и природно имаш".

Повод за гордост и обич към своето са и постижения на българите в областта на учебното дело и индустрията. Така в описанието на град Сливен се вмъква възхвалата към основателя на фабриката за сукно "вечнопамятний и прехвалний гражданин негов, благоразумний и остроумний господин Добри Желязков - безсмертно убо ест имя его и вечна памят и похвала от трудолюбивих всех болгарех!" А описанието на развитото търговско средище Свищов звучи така : "Свищов е и той край Дунав на прерадостно и весело место високо сос похвално пристанище, край което има прекрасни и пространни лавки (магазя), торговина доволна от поместните му производи, и лойнотопища (салхани), радостни и прекрасни расходи, источници изобилни с прекрасна вода, три църкви, и народ 21000. Свищовците са честолюбиви, страннолюбиви, благорадумни, рачинели торгодеяния, и ревнители просвещения учению имуще две доброчинни училища, които да би подражали и имали сичките други болгарски градове и градища".

Чувството за гордост трябва да бъде подхранено и от идеята за териториалното могъщество на България в миналото: "Ста-

рата убо Болгария е била неопределено многоразпространна, а сегашната землеописателите определяват... к восточна убо страна от Черно море, к северна же Дунав, к западна от Сербия, а от Тракия с южна", докато в културноисторически план обаче, понятието България покрива още Тракия и Македония. Обич съм родната е предназначен да предизвика и описанието на българите, които са представени като "обаче страннолюбци, благоговейни, трудолюбиви, спокойни и мирни, доброслонни и остроумни". Паралелно с позитивните емоции географията на Фотинов цели да предизвика и чувството на срам от невежеството и нежеланието да се подпомага издаването на български книги: българите са "простосердечни, в науката никак несклонни и нерачителни... Но неучението ги прави совсем диви, невежи и посмеваеми от другите изкуснии и учении европейски народи".

Гамата от емоции, внушавани от Фотиновата география, включва и чувството на враждебност към завоевателите османци. В една бележка към текста си Фотинов подчертава: "Злоупотребително казиват землеописателите Восточния полуостров Европейска Туркия, поне тая земна страна не е нихно отечество, но на други, от които я оружием своим обладаха"[69], т.е. Фотинов формира към турците отношението като към пришълец. Това чувство се задълбочава индиректно и от историческия разказ, свидетелстващ за славно българско минало, за висока материална култура на българите в миналото и за причинените от османското нашествие разрушения на храмове и градове. Тук присъства и "последний цар болгарский, Иван Шишман, во бране сражающ ся, убиен от сопротивников". Същевременно гамата на емоциите към Другите се попълва от чувството на дълбоко уважение възхищение към европейските народи заради техните постижения в областта на културата, държавното строителство и техниката. Уважение предизвиква и описанието на държавното устройство, политическия, стопанския и културния живот на гърци и сърби.

---

[69] Пак там, с. 61; **Данова**, Н. *Константин Георгиев Фотинов*..., с. 247.

Възможности за многостранни наблюдения върху връзката между емоционалния заряд на текста и идентификационните задачи дават съчиненията на Иван Богоров. Неговото първо издание представляват ликовете на българските царе Иван Асен, Иван Шишман и "болгарския лев" отпечатани през 1841 г. в Одеса, имащи задачата да подхранят чувството за гордост у българите. Както сам разказва в автобиографията си Богоров, "поръчах да литографисаха българскиа царски беляз, растланя, изваден от препорчната Жефаровичева книга, що насях с мене се и я вардях както очите си: това беше първото ми изданье (1840) за свестяванье българи."[70] Иван Богоров е основателят на първия български вестник "Български орел" (1846-1847) и по-късно издател на "Цариградски вестник".

В "Свиквание" - обявлението за своя вестник "Български орел" Богоров подхваща темата на своите предшественици, че всички са ни изпреварили вече в своето развитие: "Всичките народи около нас си издигнаха главата и виждат по светът що става и какво требва за правят. Власите, сърбите и гърците затичат под покривът на тяхната едвам станала свобода, за да я сличат с другите европски народи с наука, с просветение, с търговия и с занаят, за да захванат при другите християнски народи едно достойно за почет място... И самите турци, той народ, който най-напред преди 400 години е дошъл в Европа от азиатските пусти полета, сам той народ гледа да придобие по-толяма сила и да преобрази царството си с една такава леснина, на която пригледът зима от другите страни на Европа.... А какво трябва да правим ми, българите при един такъв живот и при една такава размирица от всите страни? Треба ли ми да останем живи умрели, каквото досета?"[71] Богоров използва познатия приьом да засегне честолюбието на своите сънародници, да ги накара да почувстват срам и завист съм другите. Същевременно им вдъхва самочувствие, като твърди, че българите са 5 милиона, че те принадлежат към славянстовото и

[70] **Богоров**, И. *И се започна с "Български орел"*. С., 1983, с. 384-385.

[71] Пак там, с. 48.

са братя на останалите славянски народи, че "нашите Св. апостолие Кирил и Методий" са дошли при прадедите ни, за да ги кръстят в християнството и ги просветат, като превеждат на "бащиний ни язик" Светото писание. Според проекта на Богоров, вестникът му ще съдържа описания на "някои чюдни места, страни и народи на бащиниятa ни", както и на други народи. Той ще съдържа "случки на щастието на народът ни от старо време до днес; известия на нявгашното ни слободно управление, делата на нашите юнаци и на нашите царье; честта на бащинията ни". През годините на съществуване на своя вестник Богоров настойчиво посочва на своите сънародници към красотите на родната земя, към нейното минало и хора. Описанията на българските селища Котел, Самоков, на светините като Рилския манастир и на свързаните с тях личности имат задачата да подхранят съзнанието за общност, исторически континуитет и усещането за динамиката на времето. Особено много усилия Богоров полага, за да разкрие пред своите сънародници постиженията на Просветена Европа във всички области на живота, като иска да запали българите за културния и техническия прогрес на европейците. Той говори с голям възторг за стопанското развитие на "ингилизите", за развитието на тяхната търговия и индустрия. Заслужава да се подчертае, че Богоров има чувство за хумор и в много случаи поученията му са поднесени придружени с шега или ирония, което прави приятно общуването с текстовете му. В тях общо взето преобладава ведро настроение, което се поддържа и от прекрасните природни описания и възторжени разкази за постиженията в областта на науката и техниката. С тази атмосфера е свързен и следният негов текст, предназначен да накара българите да преодолеят своите страхове пред промяната, да съберат смелост и да се отворят към новото: "Нашити бащи носяха шапки и широки дрехи, ми нине носим фесове и тесни дрехи, светът се изменява; трябва и човек да измевяма своето изработване споряд вървежя на по-многото и при несполучването на всяко ново предприятие да не изгубва своята дързост".

През 1843 г. Богоров издава "Всеобща география за децата",

в която Другите - съседните балкански народи присъстват със своето славно минало през античността и с героичната си борба срещу османското владичество или със своите високи постижения в областта на културния, стопанския и политическия живот. Особено много внимание Богоров отделя на описанието на европейските народи, като поставя акцент на тяхното културно и политическо развитие. Като привърженик на модернизацията Богоров особено настойчиво насочва вниманието на децата на своите сънародници към постиженията на европейските народи в областта на техническия прогрес, в развитието на науката, техниката, индустрията и транспорта.

Богоров разширява тези сведения в своята издадена през 1851 г. "Кратка география", в която географското описание на България е обогатено с множество сведения, предназначени да подхранят националното самочувствие на българите на базата на българската история през средновековието. Според Богоров Кирил и Методий превеждат Светото писание на български език. Българите са най-многобройни от народите, населяващи Европейска Турция, а България е "най-голяма и най-населена област от всичките други в Въст. полуостров на Европа". Богата е на планини и прохладни реки, земята ѝ е "доброплодоносна на всичко за потребнити на человека". В България се произвежда хубаво вино, много жито, коприна, восък и много други продукти, има развито животновъдство и много полезни изкопаеми. Климатът ѝ е "повече благоразсторен и здрав". А ето и автостереотипът, който се внушава на децата и е предназначен да разпали привързаност към общността: "Българети са яки и юнаци, висока и средня връст человеци, хубавци, живни, гостоприемни и яко работливи; язикът, что говорят, (исто и ясно го доказва, че са изрожденци славянски, защо нито едно от срав. наречия е толкос близо до майката, колкото българското и най-паче старопланинското, което в изрекването за чюдо ся е увардило непокътнато." Богоров държи да подчертае, че "всякой един от тях има своя собственост и е ступанин на къща, нива, лозие и ливада", "които уработва сам си" и си плаща данъците. Гражданите се занимават с търговия и зана-

яти, а селяните - със земеделие и скотовъдство. Описанието на българските селища е преплетено с историческия разказ за тяхното минало величие и спомена за големи личности и български светини. В това отношение особено силен е разказът за Търново, което е "бил един от столнити градове на блъгарскити царие, дето са ся коронясвали и похранявали". Привлича се и вниманието към развалините на Трапезица и "ветхите му здания", от които се е "увардила само патриаршеската църква". Разказвайки за Преслав, Богоров пропимня, че е бил "в старо время столичен град"[72].

У Богоров присъства и образът на Другия, като в повечето случаи той служи за посочване на неговия положителен пример. С положителни черти са представени и нашите съседи, като се припомня героичната им борба османското владичество и се разказва с удоволствие за успехите на извоювалите свободата си народи в областта на икономиката, просветния живот и политическото управление. Обогатена е и картината на културното и стопанското развитие на европейските народи, като отново се поставя силен акцент върху напредъка на търговията, науката, техниката, индустрията и транспорта, като особено възхищение събужда описанието на Париж и културните му институции. Същевременно българската история е представена като низ от непрестанни войни с византийците, като покоряване и освобождаване от тях, което естествено подхранва отрицателни емоции към южните ни съседи.

Съвременник на Богоров е Иван Добровски, издател на списание "Мирозрение" (1850-1851), който внася някои нови акценти в палитрата от емоции, включени в стратегията на текста. Списанието му излиза в около 1 000 екземпляра във Виена, а освен това Добровски е и известен учител. В издаденото на 6 август 1849 г. във Виена Обявление за "Мирозрение" се заявява, че българите принадлежат към славянството и езикът им е славянски, но същевременно се подчертава и принадлежността на българите към човечеството и най-вече към европейските народи, с които българите притежават "истото естество",

[72] *И се започна* , с. 113-117.

т.е. същата природа[73]. Българите са най-многочисленият, най-миролюбивият и трудолюбивият народ в Европейска Турция, обаче те са останали в "дълбоки мрак невежества и в злощастие от окружните себе народи, и от сичките други свои братя славенски, и от всеки вообщо по Европа народ". Просветата ще помогне на българите да направят свои постиженията на европейските народи, които за сега им изглеждат като "суетна приказка".

И тук се прави усилие да се вдъхне самочувствие на българите, като им се внушава, че "прародителите славянски" са заслужили "славното си наименование" в античната епоха, когато "юначеството" е било най-ценено от римляните и древните елини. Тогава те са съкрушили и "най-страшните и непобедими завоеватели на светът римляните". В "нинешний просвещенний век" героизмът е вече не "телесен", а в "умствеността, то ест в благоразумието и мъдростта". Добровски се стреми да вдъхне оптимизъм на своите сънародници: "Който е бил в едно добър, той можи да бъди добър и в друго". А ето и типичната за идеологията на Просвещението теза, предназначена да внуши надежда и вяра в собствените сили на човека, от когото всичко зависи, тъй като "Бог го е създал свободен". В своето обявление Добровски изразява привързаност и уважение към представителите на славянството, към които ние принадлежим и в сравнение с които ние сме изостанали в културно отношение. Регистрирано е възхищение и уважение към "Просвещенната Европа". Тук са и представителите на господстващата народност, съм които е изразено доверие и очакване, че с проведените с Гюлханския хатишериф реформи в империята българите ще могат да се развиват свободно и да преуспяват под властта на "премудро" и "славно царствующий султан Абдул Меджид", на "человеколюбивото Султанско правителство". С положителен тон се споменава и "боголюбивото желание" на "Великия Церкви" - Цариградската патриаршия. В обявлението на Добровски присъстват и гърците, с които българите, "ако и да не са единородни, а то като под едно правителство и една

[73] **Добрович**, Йоан. *Писмо обявително*, Виена, 6 август 1849.

исповедающи християнска вера, верата на мирът и на любовта, треба да гледат да не имат друго относение, освен относението взаимнопочитаемих и любимих соотечественикови и братиев".

Появилото се през 1850 г. "Мирозрение" присъства тезата за първостта на българите, предназначена да вдъхне добро самочувствие: "тиа от сичките други славенски народства по напред съ съ убразовали, най-напред тиа получили християнскатъ вяра и писанието, по което съ е привело Священното писание на тяхното Старославянско наречие, и съ ги предали на другите славенски народи; когато нашите праотци българи съ составлявали таквос едно обширно, силно и славно царство, каквото не съ е намирало друго в истото време; преди да испаднът, от своите най-паче погрешки и несогласиа в едно крайно злополучие в толкози векове"[74]. В обширната си статия озаглавена "За славенобългарскатъ Повестнист", продължаваща в няколко броя, Добровски излага директно своите мнение, че историята играе първостепенна роля за укрепването на националната идентичност: "Повестносттъ на народите е една наука най-способна за подбуди честолюбието народно и да уживи в сичките вообще сърца най-благородното чувствие на любородносттъ (Патриотисмъ) на името ѝ според пружините на която по сичките по-учени народи завършали съ съ толкос млого и преизредни дела, и тям твърдя полезни, и за добриъ вообще успех на человеческиъ род содействователни". Според него сега тепърва се пише по-старата история на славяните, за да се покаже "отважнатъ ѝ величина". Той обяснява отсъствието на достоен разказ за славяните с това, че: "Ако и до толкос сила и величие съ достигнали славенските праотци, щото и мировладетелите назоваеми римляни, и двете римски самодержества да съ имали за млого време сносения с тях таквие, каквито бивът сносенията на побеждаеми със победителите си, а пределите на исполинскатъ им държава съ простирали от далечните средиасйски места до саматъ западна Европа, и съ ширили до сичките им известни замръзнати и вечноразмразени морета; но

[74] *Мирозение*, число 1, септември 1850, с. 16.

колкото преуспели тй в оружиата толкос небрежили учението, щото историци от тях си не съ имали". Божията Промисъл е пожелала в древните времена славяните да се славят със силата си, а в сегашните векове с учение и мъдрост. Поради липсата на историци от собствения род в старите времена, славяните са останали без собствена история. Старата история на славяните е разпръсната в съчиненията на различни другородни автори, които са били принудени да пишат за славяните, тъй като техните народи са имали отношения с българите. Тъй като обаче техните народи са воювали със славяните, те са пристрастни и не отразяват вярно героичните славянски дела.

По отношение на основния въпрос за етногенезиса на българите Добровски възприема изцяло тезата на Ю. Венелин, за когото подчертава, че е получил образованието си в едно от "най-добрите иностранни всеучилища", т.е. университети. Според Венелин навсякъде, където у старите автори се среща името на хуните, аварите, козарите и пр., става дума за българите. Тази теза е доразвита от Савелиев-Ростиславич, според който не само българите са хуни, но и русите. Добровски изцяло се солидаризира с мнението на Венелин, като настоява, че той е успял да докаже с "основателни и здрави повествоноразсудни", т.е. историко-критични доводи "как в староповествиците що съ нахождът имената гунни, авари, козари и други още някои не значът нищо друго освен болгарите". Добровски потвърждава идеята на Венелин, че не може да се познава старата руска история, без да се познава общославянската и особено българската: "той мнил и е доказвал как то нещо не тряба и не можи да бъди друго освен българскатъ". Наситеният с емоции разказ на Добровски за случилото се в историографията за българите с появата на Венелиновите трудове звучи така: на "пространните логико-исторически вериги от лъжи, или цели нанизани огърлици с погрешки и (за пастрина) с лъжи" в "патриотическата история на Г. Енгела Немец" славянските историци са казали "Стига толкос!"[75]. Уважавайки дълбоко мнението на Венелин Добровски публикува в превод на български в "Ми-

[75] Пак там, число 2, октомври 1850, 27-29.

розрение" два откъса от труда на Венелин "Древните и днешни българи"[76].

Автостереотипът за българите е предназначен да предизвика национална гордост и същевременно враждебност към онези, които не ни ценят достатъчно: българите са "един петмилионни народ, със всеизвестно (освен на интересатите му пристрастни клеветатели, и които тях слушът) природно благонъравие, миролюбив до чрезвичайност, който по примерното си и пословично трудолюбие, с безпрестанните си трудове, с денем и нощем промваемиъ си пот украсава и убогатява Европейска Туркия, за секигу други освен за себя си"[77].

В повечето случаи за европейските народи се говори с уважение, като се подчертават техните постижения в развитието на културата, образованието, социалния и политическия живот. С особена симпатия и уважение се ползват славяните в Австрийската империя, които са представени като развити, образовани и с високо политическо съзнание. "Сичкиъ български народ не можи да има освен сердечна благодарност и признателност към тадешните български собратиа, австрйските славени.... Ако да не бяхъ австрийските славени не щеши да съ чуй ни един глас пред светъ за доброто на непорочните бедни българи"[78]. Добровски набляга на езиковата близост с останалите славяни, която би трябвало да влее добро самочувствие на българите: "Тукашните славени говорът един язик (с различни наречия) токо речи, български... Най-знаменитите от австрийските славянски племена са чехите и харватите. Първите за учението си, в което както според него и в различни искуства ръкоделия и образованието вообще сравнявът съ със немците, които съ един от най-просвящените европейски народи. Вторите, които от преди някое време млого успех и тй правът в учението, отличавът съ найпаче с военното си юнащво... Като от Гръцко излязах на Триест там първо видях чехи; ако и не

[76] Пак там, число 3, ноември 1850, 38-40, число 4; май 1851, 57-59, число 5; юни 1851, 69-73.

[77] *Мирозрение*, число 1, септември 1850, с. 19.

[78] Пак там.

съ тй по млогото от другите в Триест славени, но има ги и там. Видях ги человеци с едно тънко и приятно нъравочертие (характер) е с едно таквое питомство, каквото не повнях поне да бях виждал до тогас тъй по други славени, освем по млого места из Болгариа що бях примечавал и по самите ни селяни таквос едно като природно учтиво питомство." Добровски подчертава, че славяните в австрийската империя са свързани с връзките на солидарност и взаимна обич независимо от това, че някои от тях принадлежат съм католическата, а други към православната църква[79].

Тези изцяло позитивни емоции контрастират рязко с чувствата, които Добровски цели да предизвика по отношение на гърците. Тук присъстват "Фенерските гърци", които плетат интриги срещу българите и ги клеветят пред османската власт. Настоява, че всеки, "който познава отечеството ни можи да си помисли, изговорива съ твърдя горчиво" за тях. Припомня, че ако отворим историята ще видим "от край до край по хиляда места в нея, чи гърците се ти ни са измамвали едни против други, и се ти ни съ съсипвали"[80]. Красноречиво свидетелство за непосредствения отглас от тези антигръцки настроения са спомените на видния пловдивчанин Йоаким Груев. Според тях в раздирания в средата на XIX в. от борби за надмощие между българи и гърци Пловдив привържениците на т.нар. българска партия са наричани от своите противници "Мирозрени" именно по заглавието на списанието на Добровски[81].

Стремейки се да подхранва самочувствие на българите, Добровски развива следната теза, с която се опитва да омаловажи постигнатото от другите, с цел да прокара оптимистичната идея за бъдещото величие на славянския род:

> Както гърците съ зели началатъ на някои искуства и знания от египтяните и от други асйски народи, и като са ги порастили предали съ ги на другите европейски народи, които като съ

[79] Пак там, число 3, ноември 1850, 48-49.

[80] Пак там, число 2, октомври 1850, с. 36.

[81] **Груев**, Й. Епархийското в Пловдив училище "Св. Кирил и Методий. - *Български преглед*, г. III, 1896, № VII-VIII, 123.

ги порастили несравнително още по млого, и щото съ зели от гърците плащът им го сега с преизобилен прибил (файда, фаис), и на други народи ги подаруват без да повреждат съвсем себе си. Тъй и славените които от военни камо що съ били в по старите времена, започели съ от преди малко време да съ учът от европейците, и някои от тях можили съ в малко време толкос да преуспейът и в учението, колкото не е можил никой други народ в толкос малко време такъв знаменит успех да направи; а имът още млого да съ учът от европейците. Подобно, говора, и славяните, които със съ поучиил и още съ поучавът от европейските народи, ще содействоват от нивя нататак в будущиъ неограничен успех на человеческите искуства и знания толкос премного, толкос удивително, щото ще си пратът и ти с преизобилен прибил щото съ зели от ониа; а това плащание ще започенът да го правът сега от подир твърдя малко време. Тогас (както сми споминали и други път) ще заслужът славените още веднъш праотцовото си име, според с което можи да съ зосружи народнатъ слава по философическиъ и християнски дух на ниняшните и будущи времена, сиреч поучението и мудросттъ; както са го заслужили праотците им, старите славени, с военното си превосходно юначество".

Според него поради несъвършенството на латинската и гръцката азбуки би могло да се въведе за всички народи най-съвършената кирилска азбука, "може да съ състави една всеобща азбука на человеческото произносение и тя да бъди таквас совершенна и армоническа, каквато напразно съ съ потрудили да составът някои европейци". Европейците "трябва да я земат от славените, или да си поправът тяхнатъ, ако щът, по славенскатъ"[82].

В текстовете, излезли от ръката на Добровски, се долавят някои нотки на засегнато честолюбие, които съдържат елемент на оксидентализъм[83]. В обявлението си за "Мирозрение" той

[82] *Мирозрение*, число 1, септември 1850, с. 6.

[83] По въпрос за негативните нагласи на източния човек към западния свят вж. **Бурума**, И., А. **Маргалит**. *Оксидентализмът. Кратка история на антизападничеството*. Прев. Гр. Атанасов, С.: Кралица Маб, 2006.

признава, че "сички те почти вообще Славенски народи останали са по назатъ отъ други-те Европейски в ученията", но и отправя укор към европейците, които "съ гордо пренебрежение, кога не съ горко поругание, поминували са Славенското име". И за да има опорна база за подхранване на националното самочувствие на българите, той държи да подчертае, че нашите въображаеми "прародители славенски" някога са съкрушавали и "най-страшните и непобедими завоеватели на светът, Римляните"[84]. На друго място разказва, че когато "Кинезите преди тридесят векове са били несравнително по добро състояние и политически, и по Учение и в Образование: по ония времена Англезите и пр. като диви человеци съ съ скитали между звяровите в Европейските гори (ормани) и съ съ храняли със желъд"[85]. Иронизира австрийците и немците, които тръпнат пред "страшилището на Тъй назоваемиъ Панславизм (Всеславенство)"[86]. Освен това Добровски изразява силно раздразнение от някои вестници в Западна Европа, в които славяните се представят като "варвари" и "неучени". Готов е да бъде язвителен срещу "западноевропейски укорители" и ги обсипва с изрази като: "Гледай ум, гледай человеци, които съ фалът за учение и за свободолюбие... Гледай за чудо мудренец поучител на Святъ!"[87]

Интерес представлява националният пантеон, очертаващ се в "Мирозрение", който е предназначен без съмнение да възпита определени емоции. В него Добровски нарежда един български светец от античността: помества в списанието си статията "Мъчениците на християнството" и разтягайки назад във времето българската история, обявява за българин един мъченик на римска служба[88]. В българския пантеон са включени съвременни българи като Петър Берон, прочул се със своята висока образованост и грижите си за развитието на българските учи-

[84] **Добрович**, Й. *Писмо обявително*. 6 август 1849.
[85] *Мирозрение*, сек 1. слистък 1, септември 1850, с. 5.
[86] Пак там, слистък 5, юниа 1851, с. 82.
[87] Пак там, слистък 3, ноември 1850, с. 49.
[88] Пак там, число 2, октомври 1850, 32-35.

лища. В него е и занаятчията Генчу Гюргов, завещал парите си на българското училище, а също и Александър Екзарх, подкрепил българските училища за девици и българската църква в Цариград. Тук е и търговецът И. Денкоглу, дарил пари за училищата, както и Антон Киряков Цанков, подкрепил материално издаването на "Мирозрение"[89].

Добровски е от особен интерес за нашата тема, тъй като той учи в прочутата за времето си школа на о. Андрос на високообразования гръцки учител Теофилос Каирис заедно с още 12 други млади българи, играли централна роля в борбата за българска църковна независимост. Според разказите на българските ученици на Каирис "Това, което Каирис им разказвал за величието на елинизма и за разширяването и издигането на Елада, те го схващали и приспособили за възраждането и величието на България... Не току-тъй от устата на тези дейци ние сме чували често думите: Гръцката школа ни научи да се пазим от гръцкото и да тачим и любим своето". Според Стоян Чомаков, който също учи на Андрос, неуважително изказване на Каирис по отношение на славянските народи породило у него любовта към собствения му народ и по-късно, в разгара на църковната борба, често повтарял на гърците: "От вас се научих, че трябва да се обича отечеството." Според Добровски всички млади българи, които срещал в Цариград през 1841 г., твърдели, че "българският патриотизъм били го получили от Гърция, а именно от тия, които се върнали от Андрос"[90].

Цитираните тук текстове не изчерпват цялата продукцията на първата половина на българския XIX век, която би позволила наблюдения по интересуващата ни тема. Независимо от това тук става дума за представителни текстове, които дават възможност да бъдат очертани основните тенденции в стратегията на българските автори по отношение на емоциите, преследвани от тях. Представителите на втората половина на столетието в общи линии до голяма степен се придържат към очертаните вече тенденции, като с разгръщането на българското църковно-

[89] Пак там, число 1, септември 1850, 9, 15-18.

[90] По този въпрос вж. **Данова**, Н. *Иван Добровски...*, с. 504.

национално движение ще се обогати значително палитрата от негативни емоции по отношение на гърците. С известен отстъп и в много по-приглушена форма се появява и тенденцията да се подхранват негативни емоции по отношение на сърбите. Характерен пример в това отношение е случаят с Добровски, който в предишния период изразява само симпатии към сърбите, а сега тонът му добива враждебност като към съсед, присвоил населени с българи територии. В "Мирозрение" от 1870 г. той изразява мнението, че българите имат "историческо право" над територии, смятани от сърбите за техни. Наситеният с емоции коментар на Добровски към текста на руския славист А. Хилфердинг звучи така: "Следователно Белград (разумява ся със сичките от нин. България до него пространства земи и със сичкити си околности поне) е С т а р а Б ъ л г а р и я! И туй не ви ли аресва, любезни братя серби!, които твърде често и твърде млого дрънкати за стари Сербии вътре в България?!"[91]

Цитираните автори позволяват да твърдим, че емоциите имат несъмнено своето място в стратегията на текстовете, предназначени да формират и утвърдят българската национална идентичност. През XVIII и началните десетилетия на XIX в. българските текстове настойчиво затвърдяват образи и представи, които в крайна сметка целят от една страна изграждането на национална гордост у читателя, и формирането на чувство на враждебност на първо място към гърците и след това към турците - от друга. Именно най-вече свързаният с другите народи разказ внушава по директен и индиректен път различни емоции, като сред тях особено място заемат страхът от несигурността на общността, обидата и срамът от нейната изостаналост, както и чувството, че почти всички, които влизат в съприкосновение с нея, са враждебно настроени към нея. Селективно се поднасят исторически данни и се мобилизират митичните нагласи[92] на обществото, за могат да бъдат напра-

[91] *Мирозрение*, сек. 1, слистък 2, 1870. *Съчинения А. Гилфердинга*, с. 9, бел. 1.

[92] За различните митични конструкции вж. **Аретов**, Н. *Национална митология и национана литература*. С.: Кралица Маб, 2006.

вени нужните внушения. На практика до средата на XIX век са създадени основните митове, че гърците горят български книги и старобългарски ръкописи, нещо което ще залегне трайно в българския национален наратив. До средата на XIX век вече трайно се утвърждава и темата за "турското робство" и за "двойното робство - гръцко и турско". Идеята за съществуването на "двойно гръцко и турско робство", както и тенденцията то да се представя като основен виновник за минали и сегашни неудачи на българите ще играе ролята на крайъгълен камък в създаването на мисленета матрица нация-жертва и нация-герой, върху която се базира автостереотипът на българите през следващите десетилетия. На практика този модел дава възможност да се прехвърля на друг вината за собствените неблагополучия, а не да се потърсят причините за тях в самите нас. Стереотипът, "че някой друг ни е виновен" се проявява през цялата по-нататъшна българска история, като с него на практика се култивира чувство, което не благоприятства поемането на отговорности. Това чувство се стимулира и от съзнателно внушаваното усещане за множество, за колектив, което доминира в текстовете, предназначени да формират и утвърждават общност, а не отделни индивиди.

Отсъствието на нагласа към поемане на отговорности се подхранва и от доктриналните особености на изповядваното от повечето българи източно православие, което е чуждо на духа формиран от протестантството и католицизма. Емоционално наситеното настояване, че "българско" означава "православно", което се лансира от Паисий и присъства в цялата последвала история, прави трудно и мъчително възприемането на редица позитивни страни на културите, носещи клеймото "неправославни". Отъждествяването на собствената нация с православието затваря и мостовете към представителите на същия етнос, но изповядващи други религии, които в епохата на преход към модерността се оказват по-отворени и приспособими към новото. Достатъчно е да се спомене само ролята на култивирания от протестантската етика дух, благоприятстващ модернизационните процеси чрез стимулирането на индиви-

дуализма и новото отношение към труда, времето и парите[93]. Високият емоционален градус на разказа за ролята на православната вяра като основа на националната идентичност създава условия за използването на "страха" от "разцеплението на нацията" и "разпиляването на националните сили" в аргументацията на противниците на дейността на католическите и протестантските мисионери. Капсулирането и отхвърлянето на другостта, култивирани по този път, водят до подозрителност и страхове и спрямо представителите на други религии и етноси и в случаите, в които не става дума за конкуренти са османското наследство. А в случаи, какъвто е отношението към евреите, към традиционните нагласи, породени на конфесионална основа, се прибавят и "национални" аргументи".[94]

Тази тенденция се задълбочава и в резултат на надделяването на прославянската тенденция в историческите текстове, акцентуваща върху единството на славянската общност. Редица исторически и геополитически причини, както и относителната малобройност на българите, определят доминирането на устойчивото чувство за незащитеност, което има за последица стремежа към търсенето на по-голям брат и покровител, какъвто голяма част от българската интелигенция вижда в Русия[95].

Емоционалната натовареност на текстовете-строители на българската национална идентичност допринася постепенно да се утвърди тенденцията да не се признава каквото и да било положително у "другия" и още по-малко да се говори за негова положителна роля в българската история. По-голямата част от текстовете, които бяха подложени на анализ по-горе, не показват особен интерес към нашите съседи и българите се срещат

---

[93] **Данова**, Н. Ролята на протестантската етика за формирането на модерния етичен кодекс при българите. - В: *Балканите между традицията и модерността*. С., 2009, 256-291.

[94] Подробно по въпроса вж. **Тодорова**, О. Евреите в българската словестност от началото на XIX век до Освобождението. - В: *Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX-XX век)*. Ред. Н. Аретов, Н. Чернокожев. С., 2001, 88-111.

[95] За различните тенденции вж. **Аретов**, Н. *Българското възраждане и Европа*, С.: Кралица Маб, 2001, 64-73.

с тях в повечето случаи на бойното поле. Очевидно непрестанните опити на цитираните автори да вдъхнат добро самочувствие на българите не са постигнали търсения резултат, тъй като в човешките отношения сме свидетели, че благодарност се изказва обикновено в случаите, когато изказващият я е с достатъчно добро самочувствие. При отсъствието на такова, изразът на благодарност сякаш носи в себе си унижение и обида. Би могло да се каже, че отново липсата на самочувствие рефлектира в неспособността да се зарадваме на успеха на другите и фактически настойчивото посочване на примера на "другите" поражда единствено завист, която в никакъв случай не би могла да се смята за градивно чувство[96]. На практика от цитираните текстове само тези на Фотинов и Богоров свидетелстват за спокойно отношение към нашите съседи и за готовност да им се признаят постиженията.

Разбира се не бива да се забравя, че в епохата на формирането на националните идентичности и в европейски план историческият разказ е винаги силно обагрен емоционално, тъй като, както изтъкват изследователите на функционирането на историческите митове при немци и французи, "историята е един национален разказ, който приканва към мразене или към възхищение"[97]. А гръцката изследователка Рена Патрикиу озаглавява прекрасното си изследване, посветено на проблемите на гръцката национална идентичност, "Страховете на един век"[98]. За съжаление едно от последствията от тази емоцио-

---

[96] Благодаря на проф. Хайгануш Силгиджян за консултацията относно механизмите на емоциите. Вж. **Силгиджян**, Х., С. **Карабельова**, Е. **Герганов**, Ю. **Генов**. Подобни и различни в рамките на българската култура. Резултати от представително изследване на ценностите и културните практики в България. – *Год. СУ, Философ. фак, Книга психология*, Т. 96, № 1, С., 2007, с. 5-74.

[97] По въпроса за действието на този механизъм във Франция и Германия вж. **Bauvois-Cauchepin**, J. *Enseignement de l'histoire et mytologie nationale*. Allemagne - France du début du XXe siècle aux année 1950. Berlin, Bern, 2002.

[98] **Σταυρίδου-Πατρικίου**, Ρένα. *Οι φόβοι ενός αιώνα*, Μεταίχμιο, Αθήνα, 2007.

нална обагреност на националния наратив е създаването на "обсадна психика", на чувството, че всички са против нас, на идеята "за световния заговор срещу нас", което затруднява не само общуването с другите, но и с нас самите.

Отсъствието на собствена държавност при българите в епохата на формирането на националната идентичност спомага за натоварването на институцията образование[99] и свързаните с нея език и книга с особена стойност. Хипертрофиралата рола на езика довежда до превръщането на някои реални или въобразени събития в обект на национална фиксация, която позволява експлоатацията им отново за култивирането на негативни емоции Проявилата се у някои автори като Фотинов и Богоров тенденция за представянето на образа на другите и в положителна светлина, общо взето е победена от другата, която е по-могъща. Проявената от двамата автори тенденция да свързват проблемите на идентичността с стопанското развитие на обществото също е задушена от по- мощните гласове, наблягащи на проблемите от сферата на духовното развитие или на "миналото величие" - военно и териториално - на общността, забравяйки, че съвремието има свои належащи потребности, които не могат да бъдат удовлетворени със спомените от миналото. Текстовете носещи надежда и оптимизъм сякаш не са в състояние да внесат достатъчно мощна струя от ведро настроение. Изкуственото помпане на самочувствие на базата на постиженията на "далечните предци" очевидно не дава своя резултат и на практика представителите на общността са с лошо самочувствие, свързано с бедността, недостатъчната подготовка и общата изостаналост.[100] Реалната съществуваща картина създава чувство на недоверие в собствените сили и на неувереност, създава почва за страх пред промяната и пред новото.

Би могло да се твърди, че въпреки старанието на авторите на разгледаните текстове да убедят българите, че "ние българ-

[99] **Assmann**, A. Op. cit., 13-19.

[100] Вж. **Даскалов**, Р. *Между Изтока и Запада. Български културни дилеми*. С.: ЛИК, 1998, с. 217-218.

рите сме нещо повече от другите", недоброто самочувствие очевидно си остава и "избива" инцидентно в опити да се показва чувство за превъзходство по отношение на съседите ни. В редица случаи се проявява необосновано високомерие, което прозира в употребата на "власи" или "мамалигари", когато се говори за нашите северни съседи или на "свинари", говорейки за сърбите. Или при критични ситуации, в които изпадат нашите съседи, сме готови да трупаме "червени точки" за тяхна сметка. Пресен пример имаме с манипулациите, които се правят във връзка с изпадналата в тежко икономическо положение Гърция. Прави впечатление, че лекомислено се преминава към замяната на името на гърците с "византийци", което е обременено с още повече негативни емоции. Примери за това имаме в българската преса във връзка с антигръцкия погром в Анхиало през 1906 г.[101], както и през 1994 г. по време на Мондиала, когато трябваше да се настървяваме срещу нашите съперници за купата.

На края ще си позволя да цитирам част от разсъжденията на Цветан Тодоров по повод спасяването на българските евреи, които насочват към една друга проекция на това недостатъчно добро национално самочувствие. Той предлага следното обяснение като една от причините, поради които българските евреи не споделят съдбата на евреите от останалите европейски страни: "Силната национална горделивост не е отличителната черта на българите, аз вече го казах, и понякога човек може да съжалява за това, но в дадения случай на мен ми се струва, че тази слабост е отговорна за тяхната относителна толерантност към техните собствени малцинства, за техния отказ да търсят между тях изкупителна жертва, за отсъствието на едно чувство за превъзходство над другите, което е първата стъпка по посока на тяхното подчинение или на тяхното изключване... Но отсъствието на национална горделивост в смисъла на едно убеж-

[101] **Konstantinova**, Y. The Anti-Greek Movement in Bulgaria 1906 in the Perception of the Bulgarian Political Elite. Traditional Approaches and New Ideological Trends. - *Études Balkaniques*, XLV, 2009, No 4, p. 11.

дение, че си по-висш от другите, запазването на един критичен дух спрямо самия себе си изглежда че действа като ваксина срещу опита да се отнасяш към другите като към изкупителна жертва. Горделивостта се състои в това да си даваш по-големи права отколкото на другите, а гордостта - да си поемаш по-тежки задължения"[102]. Може би фактът, че резултатът от усилията на строителите на българската национална идентичност да инжектират високо самочувствие на българите не е на търсеното от тях ниво, е една от причините, поради които в България не се стигна и до кървавите ексцесии, на които бяхме свидетели при разпада на Югославия.

[102] **Todorov**, T. *La fragilité du bien.* Le sauvetage des juifs bulgares. Paris, 1999, p. 43, 49.

Драмат(ург)ичните страсти и Българското средновековие

Радослава Илчева

Основа за анализа са 15 драматургични произведения – "*Възцаряването на Крума Страшний.* Драма в три действия с пролог."[1] (1871), "*Покръщение на Преславский двор.* Драма в четире действия с пения и осем зрелища." (1868), "*Райна княгиня.* Драма в пет действия." (1866, второ издание1875), "*Велислава, българска княгиня.* Драма в пет действия." (1870) и "*Фросина, дъщерята на цар Георгя Тертер старий.* Драма в пет действия." (1875) от Добри Войников[2], "*Стоян Войвода. След падението на Българското царство.* Трагическо представление в три действия."[3] (1866) с предполагаемо авторство на Войников, "*Иванко, убиецът на Асеня I.* Драма в пет действия."[4] (1872) от Васил Друмев, "*Борис (Български цар).* Историческа драма в три действия."[5] (1888) и "*Симеон (Български цар).* Историческа драма в четири действия."[6] (1883) от Тодор Хаджистанчев, "*Боян Магесникът.* Историческа трагедия в пет действия и пролог."[7] (1914) от Кирил Хри-

[1] **Войников**, Д. *Съчинения в два тома.* Т. 2 Драми, С.: Български писател, 1983, с. 5-54.

[2] **Войников**, Д. *Съчинения в два тома.* Т. 1 Диалози. Драми, С.: Български писател, 1983, с. 139-199, 79-138, 201-295, 297-390.

[3] **Войников**, Цит. съч., Т. 2, с. 269-297

[4] **Друмев**, В. *Съчинения.* Т. 1, С.: Български писател, 1967, с. 371-479.

[5] **Хаджистанчев**, Т. *Борис (Български цар).* Историческа драма в три действия. Русе, скоро-печат на в. "Славянин", 1888.

[6] **Хаджистанчев**, Т. *Симеон (Български цар).* Историческа драма в четири действия. Русе, скоро-печат на в. "Славянин", 1883.

[7] **Христов**, К. *Съчинения в пет тома.* Т.2 Поеми. Балади. Драматични съчинения. С.: Български писател, 1966, с. 163-340.

стов, "*Борислав*. Историческа драма в 5 действия от царуването на Ивана Асеня II."[8] (1909), "*Ивайло*. Историческа драма в 6 действия."[9] (1911), "*Престолът*. Историческа драма в 5 действия."[10] (1921) и "*Към пропаст*. Пиеса в 5 действия и 1 картина. Извлечена из повестта Иван Александър."[11] (1910) от Иван Вазов "*Крум, хан болгар*. Исторические картины в стихах."[12] (1921) от Николай Зубов. Създавани в продължение на повече от пет десетилетия в България и извън нея, те се съотнасят с разнородни периоди от обществено-историческото развитие на страната ни - преди/след Освобождението, навечерието на балканските и европейски катаклизми, началото на 20-те години на XX в.

Сред шестимата автори има както творци, трайно присъстващи в нашето литературно съзнание, така такива, които си остават непознати на широката читателска аудитория. Хетерогенността на посочените текстовете е априорна и особено изпъква при съпоставката на такова "канонично" произведение като "Иванко, убиецът на Асеня I" с драмите на Тодор Хаджистанчев. Все пак смятам, че има основание да ги разгледаме като единен корпус текстове с неговите силни и слаби страници. Подредени в хронологически ред по отношение на сюжетите си, тези драматургични произведения от една страна конструират драматичния летопис на въобразената ни история – от *възцаряването на Крума Страшний* до *пропастта, към* която е тласната България през втората половина на XIV в. От друга страна те се опитват да хомогенизират миналото и този им опит отвежда към конструирането на парадигмата на вторичната на-

---

[8] **Вазов**, Ив. *Събрани съчинения в двадесет и два тома.* Т. 17, С.: Български писател, 1978, с. 7-104.

[9] **Вазов**, Ив. *Събрани съчинения в двадесет и два тома.* Т. 18, С.: Български писател, 1978, с. 91-184.

[10] Пак там, с. 293-350. Въпреки, че драмата е публикувана за пръв път през 1947 г., по своите параметри и патос тя закономерно се ситуира в анализирания корпус от текстове.

[11] **Вазов**, Цит. съч. Т. 17, с. 105-195.

[12] **Зубов**, Н. *Крум, хан болгар.* Исторические картины в стихах. С.: Русская библиотека, 1921.

ционална митология. От трета страна, предназначени предимно за гледане и съпреживяване, те емоционално идентифицират нашето Средновековие и пренасят неговите страсти в новото време. Повдигнатите в тях въпроси, визираните възлови проблеми на миналото, които рефлектират в настоящето, извиканите като в своеобразен спиритичен сеанс исторически личности (реални и фикционални), осветлени чрез манипулативните техники на Словото и Жеста, в крайна сметка се превръщат в онази почва, която емоционално захранва определени сегменти от националната ни идентичност. Взели дейно участие в моделирането на колективната памет навремето, тиражирани от христоматии и театрални репертоари днес, те продължават да се транслират в колективното (без)съзнателно на нацията най-вече за да декларират привързаността към даден политически или морален идеал, която според Цветан Тодоров, наред с културната принадлежност и гражданската идентичност е сред важните компоненти на колективната идентичност[13].

Основните особености на този драматургичен и драматичен наратив – отсъствието на фигурата на Основателя, притегателността предимно на травматичните сюжети, основните типове герои (на Героя, Воина, Покръстителя, Похитената девойка, Интригата, Предателя, Невярната/Коварната чужденка и др.) - са регистрирани и подобаващо изяснени от нашето литературознание.

Като специфични белези на корпуса изпъкват владетелоцентризмът и повишеното внимание към съдбините на Второго българско царство. В него Средновековието свършва, както впрочем в някои учебници за началното ни училище[14], с изгубването на националната независимост – само в "Стоян войвода" е пресъздадена ситуация след падането на българското царство, когато все още, според драматурга, са живи легитимните български владетели.

---

[13] **Тодоров**, Цв. *Страхът от варварите*. С.: Изток-Запад, 2009, с. 86.

[14] **Пенин**, Р. и Р. **Кушева**, *Човек и общество за 4 клас*. С.: Булвест 2000, 2009, с. 54.

В историческата ни драматургия непосредствено преди и след Освобождението се кръстосват разнопосочни тенденции, главните от които са класицистичната колизия между дълга и чувството и романтичната обсесия на страстта. Мисълта за дълга пред изпадналите в беда дунавски българи кара Крум Страшни да предприеме поход - въпреки озвученото от подкупения гадател "неодобрение" на боговете. Пак тази мисъл кара дъщерята на Георги Тертер Велислава (или Фросина в покъсната преработка на произведението) да се съгласи на брак с друговерека-завоевател Чокос - сина на хан Ногай. Понякога дългът пред народа става дори повод за оправдаване на неблаговидни деяния като предателството[15].

Страстта по принцип е един от основните двигатели на драматургичното действие. "Страстта е страшна сила, била тя за жена, за злато или за корона. Който умее да използува тоя лост, може всичко да постигне, може агнето да превърне в тигър, а ангела на демон" заявява коварният византиец кир Тодор[16]. Обсебеността на някои от ключовите действащи лица от нея (Мортагон, Иванко, Ивайло, Иван Александър) препраща недвусмислено към върховите поеми на руския романтизъм, несъмнено познати на нашите автори, където героят изповядва и/или доказва: "я знал одной лишь думы власть, одну, но пламенную страсть"[17]. Вечните опозиции (любов-омраза, сила-слабост, вярност-предателство) играят първостепенна роля за изграждането на драматургичните сюжети. Претворените емоции в своята съвкупност не само че донякъде уеднаквяват разнородните текстове и поддържат тяхната актуалност, но и позволяват изработването на психологически профили на редица персонажи, условно категоризирани по принципа на би-

---

[15] Ср. думите на Иванко: "Не е измяна това! Всеки тряба да желае доброто на отечеството си, на народа си. Защо да не се отстрани един, когато друг може с повече достойнство и с по-голяма полза да заема мястото му?" - **Друмев**, Цит. съч., с. 390.

[16] **Вазов**, Цит. съч. Т. 17, с. 36.

[17] Христоматийният за руския романтизъм цитат е от Лермонтовата поема "Мцыри".

нарността като Добрия Свой/Чужд и Лошия Свой/Чужд.

Както може да се очаква, благородните душевни трепети и пориви (жертвоготовност, искрена и възвишена любов към някого или нещо, вярност към род и родина) са присъщи на *Добрите*, докато подлостта, предателството, слабостта са отредени единодушно от драматурзите ни за *Лошите*. Що се отнася до страстта, то *Добрите* я преодоляват, облагородяват или подчиняват, докато *Лошите* изпадат под пагубното ѝ въздействие. Впрочем, това разпределение е характерно и за други национални литератури през периоди на подем за националното самоосъзнаване.

В повечето случаи запълняемостта на рубриките Добрия Свой/Чужд и Лошия Свой/Чужд е константна. Частично изключение е Вазовата гъркиня Мария от драмата "Ивайло", която заради престолонаследието на сина си брани България от гърците и поради това "извиква вече почитта" на Тертер[18]. Пак Вазовият Ивайло в "Престолът", заслепен от страстта по отнетото му с измама царство, от Добрия Свой за малко се превръща в Лошия Свой.

Запълняемостта на рубриките не е еднаква. Почти стопроцентово са представени Добрият Свой и Лошият Чужд. Добрият Свой е извънсъсловен. Той е и владетелят, за когото България е над всичко (Крум, Борис, Симеон, Асен I)[19], и храбрият военачалник, персонификация на войската (Милица, Стоян Войвода), и свещеникът, който носи духовно просветление (Кирил, Методий, отец Иван), и верните слуга, стар войник (дядо Продан), преданата дойка на царското чедо – все емана-ция на народните маси.

Много висока е запълняемостта на рубриката Лошия Чужд. Маркерите на чуждостта са националността и конфесионалната принадлежност. Лошите Чужди, в съответствие с историческите дадености (вечното противоборство на България с Византия) и предосвободенските борби за църковна незави-

[18] **Вазов**, Цит. съч. Т. 18, с. 171.

[19] Този образ често е подсилен от образите на членовете на семейството му.

симост, са преди всичко гърците. Те еднозначно са лукави, коварни интриганти, при това не винаги патриоти в името на *горделивата* Византия[20], а често и заради собствената си изгода. Примерите тук са изключително много, за да бъдат изброявани, но все пак ще спомена най-показателния за мен: вуйчото на цар Петър I Георги Сурсувул (или Кеворк Сурсупал), по произход арменец, е "етикетиран" от Д. Войников като "арменогрък", с което априори е означен като интригант и предател. Не мога да подмина в този контекст изключително точното наблюдение на Н. Пътова, която констатира, че византиецът в историческите драми не случайно не е военен противник: битката малко или много предполага честно премерване на силите. "Византиецът, който е съвършеният образ на Интриганта, успява като носител на раздорите и злото. Той е идеологът на низостите."[21]. Или, ако предоставим думата на един от византийците-интриганти – Марииния съветник и любовник Андроник ("Ивайло"): "Нашите оръжия против опасните варвари, вечна язва в живота на гръцкото царство, винаги са били същите: хитрост, коварство, пъклен ум! (*Сочи си челото.*) Ето, тука е нашата сила!"[22] Любопитно е да се отбележи, че отношението на византийците към българските им помощници е в най-добрия случай снизходително. Това не е отношение като към равни, а като към марионетки в политическия театър. Иначе българите са хондрокефали (дебелоглави)[23] и вероломни варвари: цитираният Андроник казва, че "по-скоро можеш се повери на духането на вятъра, отколкото на привързаността на българите"[24].

Гръкофобията на драматургията ни от XIX в. рефлектира и

---

[20] С тези епитети те присъстват в посочените драми "Борис..." и "Симеон..." на Т. Хаджистанчев.

[21] **Пътова**, Н. Българската идентичност във възрожденската драматургия - http://balkansbg.eu/bg/content/b-identichnosti/138--balgarskata-identichnost-vav-vazrozhdenskata-dramaturgiya.html

[22] **Вазов**, Цит. съч. Т. 18, с. 160.

[23] Така ги нарича презрително жената на Смилец, гъркинята Кирамара от драмата "Фросина, дъщерята на цар Георгя Тертер старий" от Д. Войников.

[24] **Вазов**, Цит. съч. Т. 18, с. 147.

върху "замесените с гръцка кръв български царе" Петър, Калиман, Мичо, Константин Тих, Мичевия син Йоан, които според Войников "раздират с меча на най-грозните народоубийствени страсти България"[25]. В този смисъл откроената от Н. Аретов фигура на Коварната хубавица (невярната чужденка, коварната гъркиня)[26] в нашия корпус текстове се прояснява като *Коварната чужденка*, която, впрочем, не винаги е хубавица (Кирамара).

В ранглистата на Лошите Чужди гърците са следвани от татарите. Веднага ще отбележа: на значително разстояние и това е доста любопитно. Едва ли ще изненадам някого с констатацията, че това тюркско племе, изповядващо исляма, в доосвобожденската ни книжнина е удобната и отчасти безопасна позиционна замяна на турците. Затова, противно на очакванията, татарите понякога, пък макар и за кратко, заемат ролята на благородния противник, че дори и на резоньора. "Ти си употребил най-коварните, най-безпътните средства, за да са докачиш на българския престол. Ти си имал още низката смелост да лъжеш и мене с твоите лукави условия. Ти и твоите сте употребили най-големите коварства и най-безбожните средства, за да съборите Георгя Тертера и опропастите царството му, след като сте го замаяли, доде сте го докарали до отчайване. Ти не знаеш ли, че един цар е благословен от бога? Ти ако не щеш да почиташ него като такъв, поне царското достойнство трябваше да имаш на почест"[27] упреква хан Ногай узурпатора на търновския престол Смилец във "Велислава, българска княгиня".

Като изключим бегло споменатите франки-черноверци (т.е. християни) ("Възцаряването на Крума Страшний") и кумана-разбойник Дуругуч ("Ивайло") третата позиция при Лошите Чужди се заема в един-единствен случай (Вазовата драма "Към пропаст") от евреите. Това е и хитрата красавица, тщеславната и пресметлива Сара, която чрез интригите си измества закон-

---

[25] **Войников**, Цит. съч. Т. 1, с. 203.

[26] **Аретов**, Н. *Национална митология и национална литература*. С.: Кралица Маб, 2006, с. 49, 346, 348.

[27] **Войников**, Д. Цит. съч., Т. 1, с. 287.

ната царица Теодора и става причина за разпокъсването и, в крайна сметка, пагубното отслабване на българското царство. Това са и евреите-джелати от същата пиеса. За едно бъдещо изследване ще остане паралелът с възлюбената на крал Алфонсо, еврейката Рахел, дошла в "Испанска балада" на Лион Фойхтвангер от средновековната драматургия. Зад този образ явно прозира, по признанието на немския автор, библейската героиня Адаса, която великият персийски цар Артаксеркс въздигнал в своя царица и която, под името Естер, спасила от сигурна гибел своя народ, евреите. Впрочем, нека отбележа, че Вазовата Сара няма кого да спасява – тя е заета изцяло със себе си. И тук препратка към Коварната чужденка е повече от явна.

Лошият Свой, най-примитивно обяснено, е този, който пречи на Добрия Свой, а оттук и на България – било поради завист като Крумовият брат Мортагон, било като заговорниците Смилец, Елтимир, Гавраил или Иванко. В повечето случаи той е производен на Лошия Чужд. "Низки влечуги, продажни българи, пъзливи слуги на гърците"[28] заклеймява Ивайло болярите-предатели. По-особен е случаят с баба Яна, дойката на Боян Магесника. Манипулирана от жена му Елени и вуйчо му Георги Сурсувул (и двамата гърци!), тя разпространява мълвата, че дяволът има пръст в чудесата Боянови, и така, чрез елиминирането му излага българското царство на опасност. По отношение на Лошия Свой най-радикален е Д. Войников "Ако днес у българския характер се забележват такива някои слабости, що могат често да препятствуват за развитието на добрите благонадеждни качества, с които се показва българинът способен за напредък в душевното образование, то такивато слабости не са собствени на българския характер, а са са пренесли от византийската разкошна аристокрация"[29].

Предмет на отделен анализ би могла да бъде временната трансформация на Добрия Свой в Лошия Свой, откривана предимно във Вазовите драми "Борислав" и "Престолът", която динамизира иначе докрай поляризираната схема.

---

[28] **Вазов**, Цит. съч. Т. 18, с. 141.

[29] **Войников**, Цит. съч. Т. 1, с. 203.

Най-слабо е представен Добрият Чужд. Тук диапазонът е изключително оскъден и се изчерпва с няколко образа. Безспорно, единият е на киевския княз Светослав в пиесата "Райна княгиня" на Войников. Той е Престижният друг, който според интересното наблюдение на Н. Пътова изиграва една от главните роли на обозначители и откриватели на собствената ни идентичност. От завоевател и нашественик той се превръща в съюзник, че дори и защитник на българите. Така, при посредничеството на А. Велтман, чрез първата българска историческа пиеса на нашата сцена се появява благородният воин на езическа Рус, който според староруската "Повесть временных лет" винаги предупреждавал враговете си, когато предприемал поход срещу тях: *хочю идти на вы*. Друг образ, който разчупва черно-бялата палитра, е този на младия влах Рад Лупу, който се жертва заради царица Теодора. Отчасти такъв е и съратникът на Ивайло Казим бег, който споделя трагичната му гибел – въпреки противоречията помежду им в миналото и нанесената му някога обидна плесница.

Ако обаче трябва да открои най-важната, най-типичната или най-драматичната страст в българската историческа драматургия, която задвижва сценичното действие и организира колизията, то бих посочила *славолюбието*.

Честта и славата заемат централно място в ценностната система на Средновековието, феномен, блестящо анализиран на времето от Юрий Лотман. За разлика от честта, която е атрибут на феодала и има материално покритие, славата е награда с идеален характер и като такава е атрибут на този, който няма нужда от материални знаци, т.е., на суверена и то при условие, че той реализира висшите норми на рицарско поведение[30].

Какво обаче е славата за нашите драматурзи и техните герои? За Тертер от "Ивайло" славата е присъща на великите души и е противопоставена на щастието: "За щастието не се иска никакъв труд; но за славата трябват велики дела, голям

[30] **Лотман**, Ю. Об оппозиции честь-слава в светских текстах Киевского периода. - *Учёные записки Тартусского государственного университета*. Вып. 284. Труды по знаковым системам. 67-68, 1967

труд, големи дарби и подвизи на бойните полета... ". Ивайло вече е много голям, за да мисли за щастие, той може да мисли само за величие: "в него се и заключава щастието за Ивайла". За Ивайло пък тя е вино с наркотичен по днешните представи ефект. Той заявява: "Аз пих вече от чашата на славата, аз жадувам още за слава, искам слава, слава! Да се опия до зашеметяване от слава! Изгубих щастието, искам славата!"[31]. Във "Велислава, българска княгиня" на Войников наблюдаваме опит за категоризиране на понятието. За храбрия войвода Милица "..истинната слава не състои никак в златните палати, а в кръвнясалото поле на Марса"[32]. Истинската слава предполага наличието на неистинска такава. Впрочем, Светослав Тертер вече е противопоставил, напълно в духа на западноевропейския класицизъм или на гражданския романтизъм на руската литература, собствената лична слава, която не отива по-далеч от гробните врата, на великата слава на общото отечество, която е вечна. В този контекст славолюбието се покрива със стремежа към лична слава и придобива отрицателна конотация. То е "една дотолкова заслепителна страст, щото мнозина със затворени очи са влезли в гроба без сяко съмнение"[33]. Впрочем, в драматургията на Войников се открива и по-лек, почти неутрален случай на употреба на понятието. Славолюбието, приравнявано към себелюбието, е оня грях, който завистникът Мортагон прехвърля на брат си Крум: "брат ми е дотолкози славолюбец, щото мисли да обсеби сичката слава на света"[34]. Мортагон иска славата за себе си и е готов да я постигне със всякакви средства и на всяка цена.

Славата във Вазовите драми "Ивайло" и "Престолът" е мерило както за самия Ивайло, който я обича повече от възлюбената си[35], така и начин за характеристика на любимите му жени – ако Кремена бяга от славата, за да не напакости на

---

[31] **Вазов**, Цит. съч., Т. 18, с. 167.

[32] **Войников**, Цит. съч., Т. 1, с. 266.

[33] Пак там, с. 246-247.

[34] **Войников**, Д. Цит. съч., Т. 2, с. 26.

[35] **Вазов**, Цит. съч., Т. 18, с. 155.

Ивайло с простия си род, то сърцето на Стайна е омаяно от същата тази слава. За привикналия да бъде начело и непременно в обкръжение на славата герой славолюбието става синоним на честолюбието: "Червекът на честолюбието гризе сърцето ти, омразата към Тертера забуля очите ти и замъгля ума ти" упреква го боляринът Годеслав ("Престолът")[36].

Друг синоним на славолюбието, който засилва негативната му аура, е властолюбието. Гъркът Исак го определя като демон, който "накарва човека да потъпква и най-светото нещо. И обич, и признателност, и честност, и всички други подобни глупости, които човеците кръстили с име високи и благородни чувства - всичко това е нищо за този демон"[37]. Именно този демон тласка Иванко към престъпление. Нека отбележа, че в анализирания корпус се среща и пародийният вариант на негативизираното по законите на романтизма славолюбие – мечтаната, но не получена от Смилецовата жена Кирамария (Кирамара) корона - като на царица Елена.

За мен бе особено любопитно да видя как тези драматични и драматургични страсти по българското средновековие отекват в драмата "Крум, хан на българите" на руския емигрант граф Николай Зубов, т.е., да се запозная с погледа *отвън* към нашенските емоции и изобщо с усилията на един потомствен руски аристократ да се впише в българската културна среда.

Граф Николай Зубов стана известен на литературоведската аудитория сравнително наскоро благодарение на изследванията на Г. Петкова, Хр. Манолакев и Р. Русев, които го представиха като поет и журналист[38]. Преди да го представя като драматург, ще кажа няколко думи за този малко познат автор.

---

[36] Пак там, с. 320-321.

[37] **Друмев**, Цит. съч., с. 381.

[38] Вж. Петкова, Г. Литературният проект "Песни изгнанья"; **Манолакев**, Хр. Руската емигрантска периодика в България (1920-1922); **Русев**, Р. Руският дух в изгнание (из литературния живот на руската емиграция в България през 20-те и 30-те години на XX век). И трите статии са публикувани в: *Погасло дневное светило...* Руската литературна емиграция в България 1919 – 1944. С.: Академично издателство Проф. Марин Дринов, 2010.

Зубов произхожда от древен болярски род, чиито корени се откриват в първата половина на XIII век. Г. Петкова предполага, че е син на генерал-майор Георгий Николаевич Зубов. Въпреки графската му титла (тя е била възстановена за тази генеалогична линия през 1914 г.) не открих роднинска връзка с известните графове Зубови, дали на Русия един имперски любовник (фаворита на Екатерина II Платон Зубов) и един цареубиец, при това едноименник на нашия автор.

За литератора Зубов е важно да се отбележи, че израства в лоното на руската класическа литература. Той постъпва в знаменития Царскоселски лицей (Императорски Александровски лицей) точно 100 години след Пушкин и учи в него до закриването му през 1918 г., след което продължава образованието си в университета "Св. Владимир" в Киев, едно от най-престижните висши учебни заведения на царска Русия. Минал по пътищата на гражданската война в Южна Русия, през 1921 г. корнет Зубов вече е забележима със своята енергичност фигура в *руската* София – редактор-издател на вестника "Русская Правда", организатор на книгоиздателството "Русская библиотека". Тогава той е само на 23 години… Умира много млад – на 27 години в Париж.

Първите си литературни опити (предимно стихотворения и драми) Зубов прави още в Лицея. Той декларира верността си към традициите на руската класическа литература. Изостаналостта от новите форми в изкуството за него не е недостатък, а предмет на гордост: "остарелият" Пушкин му е по-скъп, отколкото "новите" Горки или Блок[39]. Изявява се в трите основни литературни рода: автор е на няколко стихосбирки, пиеси и романи. За свое образцово произведение смята мистичната поема "Абадона", която чрез заглавието си се позиционира в руслото на Лермонтовите "Демон" и "Азраил".

Драматизмът на славното българско минало се превръща за младия руски автор в шанс за приобщаване към българската култура. Така се появяват драмата му "Ирина, царица на българите", трагедията "Цар Самуил", преработена като "Йоан-

[39] **Зубов**, Цит. съч., с. 7.

Владислав"[40] и, разбира се, "Крум, хан на българите". Друг подобен опит за културна интеграция от страна на руската емиграция у нас - чрез литературно творчество с българска проблематика - доколкото ми е известно, не е бил правен. Според Г. Петкова графът манипулира публиката с автоимиджа си на известен творец и агресивно се внедрява в емигрантския живот у нас. Той усвоява механизмите за адаптация към чуждото и практикува перфектно културния билингвизъм като стратегия на оцеляване[41]. Твърдението до голяма степен е спорно, но това е тема за друг разговор.

Пиесата е написана през ноември 1920 г., след като Зубов два месеца е изучавал българската история в Народната библиотека в София. Тя е благодарността на автора-изганик към цар Борис III и целия български народ за предоставеното гостоприемство. На 8 април 1921 г. "Крум, хан на българите" вече е театрален факт: представлението в Свободния театър преминава, както отбелязва вестник "Мир", с шумен успех. Присъствието на руски емигранти от различни кръгове, сред които началникът на Генералния щаб, и на български обществени и литературни дейци вече е знак за продължаване на традиционния културен диалог в новите условия.

Противно на очакванията за вписване в местните историографски (а защо не и литературни?) традиции Зубов им опонира, като противопоставянето му е в полза на главния герой. "Обикновено Крум се представя пред всички като суров воин и полуварварин, който обича да воюва. Граф Зубов (авторът се самопредставя, като пише за себе си в трето лице – бел. моя, Р. И.) даде да се разбере, че Крум е бил много миролюбив и че не е правил война "заради войната". Ако прозвището "Страшен" е справедливо, то това е само по отношение на враговете"[42].

Драматургичната ситуация е противоположна на тази от Войниковата драма "Възцаряването на Крума Страшний".

---

[40] Досега не съм открила тези текстове, но, както се казва, надеждата остава.

[41] **Петкова**, Г. Цит. съч., с. 49.

[42] **Зубов**, Н. Цит.съч., с. 5.

Героят е показан в края на житейския си път. Действието се развива в продължение на три години, като на сцената последователно се пресъздават цариградските палати (този декор дотогава липсва в българската историческа драма), лагерът на Крум до Несебър, околностите на Цариград, лагерът на хана в Тракия.

В експозицията е показана приемната на византийския император с дворцовите интриги, кроежи и подигравки по повод на варварския хан Крум. Завръзката е отхвърлянето на Крумовото предложение за мир като унизително за Византия – нищо, че в основата му е подписаният някога договор между император Юстиниан и хан Тервел. Образът на суровия български владетел, обкръжен от верните си съратници славяни и българи, се изгражда контрастно на тези на византийските императори - изнежения Михаил Рангове и заменилия го на трона Лъв, който противно на собствените си принципи, се съгласява противникът му да бъде вероломно убит из засада.

Крум милее за всяка пролята капка българска кръв, стреми се към мир, но не се страхува и от война в името на България. Съдбата го среща със знатната гъркиня Елена. Ревностната християнка се влюбва в хана и, жертвайки свободата си, прави отчаяни опити да го склони да приеме християнството. Диспутът за вярата помежду им, по време на който Елена изпада в религиозен екстаз, а Крум – в ярост, завършва трагично за българския хан. Той получава видение, в което е нападнат от кръста. Умирайки пред вратите на Цариград, той, заедно с властта, успява да предаде на сина си Омуртаг политическия завет – единството на славяни и българи в името на България.

Анализът на силните и слабите страни на пиесата на Зубов не е цел на настоящето изследване. В случая е важно да се установи доколко и, евентуално, как тя се вписва в по-горе контурирания български драматургичен контекст.

Носители на положителни качества са не образованите гърци християни, а варварите българи, представени като монолитна маса[43]. Гърците си остават главните противници на

[43] Както и при Войников, българите при Зубов почитат бог Пе-

българската държавност, сред тях има подли интриганти и вероломни царедворци, но има и храбри воини (император Лев), които страдат, когато съветниците им ги въвличат в низости като планираното убийство на Крум по време на преговорите за мир. За разлика от българските си предшественици обаче, Зубов не изпада в гръкофобия[44]. Причината, струва ми се, се открива, в руските представи за Гърция като прародина на християнската вяра: през XVIII – началото на XIX век гръкославянско вероизповедание в Русия е синоним на православието. Още една любопитна отлика. Ако при българските драматурзи гъркинята е стръвта за бъдещия предател-българин или поне съучастница на мъжа си в пъклените му кроежи срещу българското царство, то гъркините на Зубов са по-различни. Влюбената в Крум Елена фанатично защитава християнството, но заклеймява коварството на сънародниците си, което явно й причинява страдания[45]. Войнствената за разлика от съпруга си императрица Прокопия пък напомня за митичните амазонки. В гръцките женски образи на места явно звучат Пушкинови акорди[46]. С други думи, карето Добрият Свой/Чужд и Лошият Свой/Чужд е трансформирано до неузнаваемост. Лошият Чужд е е чак толкова лош, собственият Лош отсъства, Чуждият Добър (конструкторът на стенобойни машини Евматий) става в рая български войвода, т.е., Свой.

рун. Подобни несъответствия, сред които и споменатият от Войниковия Милица античен бог на войната Марс, могат да бъдат благодатна тема за размисъл.

[44] Възможно е той, подобно на съотечествениците си изгнаници, да е бил впечатлен от трайно отрицателното отношение на българите към гърците. Така например, друг един белоемигрант, М. Каратеев, споменава за случай на българизиране на руска фамилия с гръцко звучене с цел постъпване на работа в български военен оркестър, при което Костя Пахиопуло става Коста Попов. – **Каратеев**, М. *Белогвардейцы на Балканах.* http://www.dk1868.ru/history/Karateev.htm

[45] Ср.: "Творец! Какая низость христиан,/ Какой порыв языческого хана" **- Зубов**, Цит. съч., с. 86.

[46] Вж. стихотворението "Гречанке" ("На гъркинята", 1823) и недовършеното "Гречанка верная! не плачь..."

От пиесата на Зубов е изтръгнат и нервът на българската историческа драматургия – славолюбието. Крум няма нужда от него – той е славен, защото е образцов владетел, пък и сред неговите подчинени няма предатели. Славолюбието не е властовият подтик дори на византийските императори – те си имат за целта придворни интриганти като Теоктист.

В този смисъл лакмусовият ефект на пиесата на Зубов позволява като национални особености на българската историческа драматургия от разглеждания период да бъдат посочени хомогенно отрицателния образ на гърците (външния фактор) и корозионната сила на славолюбието (вътрешния фактор), които водят българската държавност към пропаст.

Извън обсега на внимание останаха много въпроси, като, например, този за използваните исторически източници – особено интересен с оглед на писателя-историк Войников; връзката славолюбие - легитимност, руската традиция в представянето на страстите български, сценичният резонанс на разгледаните драматургични текстове, паралелите с историческата проза и т.н. В анализирания драматургичен корпус по ред причини не бяха включени всички текстове с исторически сюжети от разглеждания период. Впрочем, те биха доуточнили нюансите, но едва ли биха променили общата картина, която се постарах да представя.

Емоциите във възрожденската поезия: експлицитна и имплицитна публичност

Анна Алексиева

Като психологически състояния, имащи и своите соматични прояви, емоциите са свързани с непосредствените усещания за удоволствие (радост, еуфория, възторженост) и неудоволствие (страх, тревога, срам, гняв). От една страна, те могат да бъдат ситуативни, инспирирани като реакции спрямо външни обекти и обстоятелства. От друга страна, може да са независими от конкретни условия, неподлежащи на рационално осмисляне, вкоренени в подсъзнателното[1]. Отвъд своята индивидуална проявеност, емоциите могат се превърнат в характеристики на "масовата душа"[2], в особен вид колективна споделеност, рефлексиите на която биха могли да бъдат регистрирани в определени дискурсивни практики и текстови прояви. Същевременно и самата текстовост в дадени периоди и социални контексти налага, реторически удържа определени емоционални доминанти, които стереотипизират възприятията.

Що се отнася до поетическата текстовост на Българското възраждане, конструирането на емоционалните нагласи е обвързано с оформянето на два типа публичност. Първият, озна-

---

[1] Такова разделение на емоциите Фройд прокарва в анализа си на страха, правейки разлика между реалния и невротичния страх: първият е "разбираема реакция на опасност, т.е на очакван ущърб отвън", докато вторият е "напълно безсмислен и затова загадъчен". **Фройд**, З. *Неврозите. Произход и лекуване*. С.: Евразия, 1993, с. 235.

[2] Понятието, разбира се, препраща към класическото изследване на **Льо Бон**, Г. *Психология на тълпите*. С.: Витяз, 2005., както и към съчинението на **Фройд**, З. *Психология на масите и анализ на човешкото Аз. // Тайната на живота*. С.: Евразия, 1993., разглеждащо текстовете на Льо Бон и Макдугъл (**McDoudall**, W. *The Group Mind*. Cambridge, 1920).

чен донякъде тавтологично от мен с понятието **експлицитна публичност**, може да бъде определен като "същински"[3], доколкото ползва целия капацитет на обществена явеност чрез огласеността си в периодиката и широко разпространените песнопойки. Той тематизира просветата, откриването на културни институции (училища, читалища), гражданската инициатива, необходимостта от прогресивно развитие, но също така е ангажиран с обговарянето на частната сфера, с чувствените преживявания и любовни ситуации. С оглед проблема за идентичността би могло да се каже, че този тип публичност излъчва различни роли и принадлежности (пол-родова, регионална, социална и др.), но тъй като представя явното, съобразено с властта говорене, той се дистанцира от някои основни белези на националната идентичност[4], от проблема за политическото статукво и не изрича желание за промяна, ако под "промяна" непременно разбираме постигането на национално и политическо освобождение. Би могло да се каже, че този вид публич-

[3] Н. Чернокожев нарича тази публичност "същинска" и "обществена". Вж. **Чернокожев,** Н. Публично слово и идентичност(и) през Възраждането. // *Език, литература, идентичност*. С.: Университетско издателство "Св. Климент Охридски", 1999.

[4] Според А. Смит сред основните белези на националната идентичност са "историческата територия или отечество, общите митове и исторически спомени" (**Смит**, А. *Националната идентичност*. С.: Кралица Маб, 2000, с. 26), които почти не присъстват в тестовете, излъчени от експлицитната публичност. Сред малкото изключения са някои стихотворения на Сп. Зафиров, които изобретяват "български" митологични фигури, но ги подчиняват на доминиращия в текстовете любовно-сантиментален дискурс, и стихотворението на Христодул Костович – Сичан Николов "Похвала на древните болгаре и на отечеството им", което разработва мита за етническата богоизбраност, но не тематизира необходимостта от промяна на политическото статукво, което е същностен момент в разглеждането на националната идентичност, както смята А. Смит ("Всеки опит да се изкове национална идентичност представлява политическо действие с политически последици, например необходимостта да се преначертае геополитическата карта или да се промени конструкцията от политически режими и държави". Пак там., с. 135.).

ност, заявен в т. нар. даскалска, вакхическа и любовна поезия, поне до 60-70-те години на XIX век се откроява като доминиращ.

Вторият тип публичност, номиниран до известна степен с оксиморонното понятие **имплицитна публичност**, означава "тайното", скритото за непосветените и властта говорене, което е заявено в някои стихотворни текстове, публикувани в емигрантския периодичен печат или останали в ръкопис (бунтовните песни на Н. Геров, П. Р. Славейков, Д. Чинтулов). Този тип публичност възкресява спомена за славното българско минало, оплаква разрушеното културно наследство и непоносимите робски страдания, изобретява образа на врага и настойчиво изрича желание за бунт, за "политическо действие с политически последици" (А. Смит), което е и същностна особеност на формиращите се национални движения. Дискурсът на имплицитната публичност е обвързан с идеята за конспиративност и нецензурираност и, като несъобразен със забраните, той е уместен единствено в контекста на маргинализираната, "посветена" общност. Същевременно той е пронизан от желанието да премине в сферата на експлицитното, да излезе от пространството на скритостта, да се наложи и канонизира, обхващайки цялата общност. Към края на възрожденския период този вид публичност ще бъде привилигирован, поместен във високите етажи на културните йерархии и модели. За сметка на това експлицитната публичност постепенно ще бъде обвързана с конотациите на неприемливостта, "лошия вкус", дребнотемието. Както е известно, следосвобожденската текстовост ще моделира един предимно бунтовен, революционен образ на възрожденското време, заглушавайки "недостойните" тематични линии и емоционални преживявания.

Двата типа публичност и съответните им текстови реализации излъчват сходни емоционални нагласи (срам, страх, тъга, радост, любов), но те имат съвършено различни референции. Една от доминиращите емоции в даскалската поезия, например – **срамът** – е инспирирана от ненавременното откриване на просветни институции, назначението на неподходящи учи-

тели, архаичните методи на обучение, от безпросветността, "духовната ленност", закъснялото развитие. ("...Докога щете, дечица, / да живейте в простота, / като грее веч денница, / нали ще ви е срамота"[5]). Така се стига до откроването на два отчетливи мотива: срамът пред предходниците (прерастваш в плачове-ридания по мъртвия учител, чийто пример няма да бъде продължен) и срамът пред наследниците (илюстриран от почти апокалиптични визии за деца, оставени на произвола и превърнати в жертва на общественото бездушие). В експлицитната публичност срам се изпитва и от неспазването на гражданските и поданическите задължения, поради което някои текстове призовават към неизменно служене на "султана, светлаго, / великаго царя нашего"[6], мислен като единствения възможен инициатор на прогресивния преход към по-добро живеене.

В имплицитния тип публичност, обратно, срамуването е породено тъкмо от верноподаническите чувства, за да се стигне до парадоксалното състояние на *срам-от липсата-на срам* спрямо търпението и робската ситуация ("...А бедният роб търпи и ние / без срам, без укор, броиме време, / (...) чакаме и ний ред за свобода!"[7]). В други случаи разглежданата емоционална нагласа се обвързва с травматичното усещане за мнемодефицит, с тревожността от непознаването на културното наследство. Независимо, че Възраждането е време на възход на паметта, на преоткриване на фолклорното наследство и средновековните артефакти, имплицитният тип публичност акумулира и антитетичното усещане за тяхната недостатъчност, за минало, което продължава да потъва в забрава. Това усещане поражда както състоянието срамуване, породено от тегнещата над скъпоцен-

[5] **Славейков**, П. Р. Докога щете, дечица... // *Съкратена свещенна история*, или примери от старите свети мъже, които са поживели в ветия и новия завет, изведени и списани за полза на младоралите юноши от Никола К. Гранчарскаго еленчанина. Цариград, 1851.

[6] **Хаджиконстантинов**, Й. Рай божий. // *Цариградски вестник*, 1851, 06 окт., бр. 55.

[7] **Ботев**, Хр. Елегия. //Христо Ботев. *Стихотворения. Публицистика. Писма*. С.: Български писател, 1978, с. 14.

ното наследство културна амнезия, така и патетични призиви за справянето с недостига на памет, отразени не само в поетическите текстове, но и в техните "замечания": "Ми, чада того народа, треба ли да стоиме хладнокръвно? То е срамота за нас и потомството не ще да н'устави без горко осъждане!"[8]

Вижда се как един и същ емоционален код се формулира различно, как причините, които го пораждат, се вместват в различни режими на осмисляне. Една от "първичните емоции"[9], както обикновено се означава **любовта**, в дискурса на експлицитната публичност може да придобие измеренията на граждански чувства, да се превърне във възхвала на просветата или в апология на владетеля, в дидактичен пример, изтъкващ принципите на "истинското" обичане: "Кой султана обича, / той към него тича, / от сърце го люби, / труд за него губи. / Живот изнурява, / царя не оставя, / здрави си не жали, / се султана хвали. / За най-малка нужда, / сичка сила гужда, / вярно му слугува / и го споменува. / За царя се моли / и курбан му коли, / овни и кочови / и тлъсти волови. / Таков добролюбив, / той е боголюбив, / как той не отрича / и царя обича. / А кой султана мрази, / той у грях увлази, / и кой злото му мисли, / Господ да го очисти."[10]

Най-отчетливата експликация на любовната нагласа обаче, отново в рамките на разглеждания вид публичност, е в сферата на интимните преживявания, на сексуалността. В широкоразпространените през Възраждането песнопойки любовта приема измеренията на куртоазна ритуалност, сладострастна

---

[8] **Раковски**, Г. Ст. Замечания първия части Горскаго пътника. // Георги Стойков Раковски. *Съчинения*. Т. 1. С.: Български писател, 1983, с. 318.

[9] Тук се позовавам на приложената в статията на Н. Аретов класификация на емоциите. Вж. **Аретов**, Н. Емоции, идентичност, литература и национална митология: многопосочност на връзките. // http://balkansbg.eu/bg/content/e-sadarzhanie/102-emotions-identity-literature-and-national-mythology.html

[10] **Йоанович**, Н. Любов к султану от подданниците му. // *Новоболгарски песни с царски други нови песни или похвали, и съдби баща сос сина*. Издаде ся с трудом и иждивением от Хаджи Найден Йоанновича Татар- Пазарджичанина. Издание първо. Белград, 1851.

авантюрност и меланхолична страдалност.

Първата инкарнация на любовното чувство е откроима в някои текстове на Н. Геров, Й. Груев, Сп. Зафиров, М. Лазаров и др., отличаващи се с изискано-възвишен, ритуализиран изказ, отдалечен от битовото, ежедневно говорене. Под влияние на сантиментализма тези стихотворения изживяват любовната копнежност в зоната на потенциалността, на възможната осъществимост на желанието, без да прекрачват границата на конкретното му реализиране. Любовният обект, от своя страна, е поместен в категориите на молитвеното и ангелическото ("Твоето нежно лице / на ангелско прилича / и к' себе моето сърце / като магнит привлича"[11]). Втората линия на любовна емоционалност попада в рамките на авантюрната сладострастност, представена най-вече в еротичната поезия на П. Р. Славейков. Тя експлицира хедонистично отношение към света, отдаденост на плътска удоволственост, неподвластност на предразсъдъци и забрани, възпявайки естествеността на любовното привличане, природната жадност на тялото ("...Черните очички, / белите гърдички, / я ги покажи. / Вярно, без преструвка, / сладичка целувка, / я ми харижи..."[12]). За разлика от авантюрната емоционална нагласа, меланхоличното преживяване на любовта активизира усещането за загуба на обичания обект, за несподеленост на чувствата и очертава образа на страдащия любовник, изразяващ желанието си за поробеност, за служене до гроб в името на обичаната жена[13] (" ...Аз мълком ща въздишам / как

---

[11] **Лазаров**, М. В твоят вид розов се плених... // *Разна любовна песнопевка*. Белград, 1858.

[12] *Песнопойка* или различни песни, сатири и гатанки на българский язик за увеселение на младите от П. Р. Славейкова. Букурещ, 1852.

[13] По-подробно на меланхоличната психонагласа се спирам в друг свой текст (вж. **Алексиева**, А. Симптоматика на меланхоличното в българската поезия от 40-50-те години на XIX век. // *Литературна мисъл*, 2005, кн. 2), където, следвайки логиката на З. Фройд и Ю. Кръстева, изтъквам основната разлика между меланхолията и тъгата: при тъгата светът изглежа чужд и обеднял; при меланхолията такова е самото Аз. (*Фройд*, З. Тъга и меланхолия. // *Анатомия*

Африканский роб, / сълзи ща роня тайно, / ща бъда твой до гроб"[14]).

Образът на плачещия любовник е подложен на остри критически реплики от страна на имплицитната публичност. Мъжът, който плаче от любов към жена, нарушава както патриархалната логика, така и моделираната по-късно "висока" традиция на партиотичния плач, признаващ единствено сълзите по народа и отечеството, за които е запазено и любовното чувство. Неслучайно в поезията на Ботев любовта към жената е припозната като "отрова", "полуди", а любовната обързаност е определена (в силно негативистичен контекст, за разлика от цитирания погоре стих на П. Р. Славейков) като робство – "роб бях тогаз -

---

на чувствата. С.: Евразия, 1994; **Кръстева**, Ю. *Черно слънце*. Депресия и меланхолия. С.: Гал-Ико, 1999). Понижаването на азовото чувство, липсата на самочувствие, склонността към себеупрекване очертават психологическия профил на субекта в любовните текстове от разглеждания период, масово разпространени в песнопойките и периодиката. Тази масовост в налагането на образа на себеокайващия се любовник ми дава основание да предположа, че в рамките на експлицитната публичност меланхолията е по-налаганата, по-"престижната" емоционална нагласа в сравнение с тъгата, вероятно защото е мислена като "нервическа", модерна болест на "просвещените народи", на цивилизована Европа (вж. напр. статията Умственното повреждание. // *Български книжици*. Повременно списание на българската книжнина. Г. IV, Цариград, 1862, януария, брой 26-й.)

Що се отнаса до **тъгата** като емоция, в рамките на имплицитната публичност тя е откроима като тревожно недоволство, преминаващо в гняв ("В тъги, в неволи, младост минува, / кръвта се ядно в жили волнува...", Ботев, "Борба"), като тъга на/по страдащия народ ("Но сълзи кървави пролива / във робство милий наш народ, / високо той ръце простира / да го избави виший бог!", Чинтулов, "Стани, стани, юнак балкански..."), а в редица случаи – като носталгично унинние пред унищоженото културно наследство ("... развалени стари съзрях там зиди, (...) с прескръбно, жално душевно чувствувание / до Търново угнетен аз пътувах...", Раковски, "Отлъчие от България еднаго разпаленаго родолюбца...")

[14] **Славейков**, П. Р. Познах, че си невярна ... // *Песнопойка*... Букурещ, 1852.

вериги влачех"[15]. Стига се или до категорично дистанциране от любовна привързаност ("в тез гърди веч любов не грее"), или до нейната модифицираност в любов към общността и родината ("Чуйш ли как плачат сиромаси? / За тоз глас ми копней душата, / и там тегли сърце ранено..."[16]), или до преливането на любовта в смъртта ("Кървава да вдигна напивка, / от коя и любов немее..."[17]). За прогонването на любовта от сферата на мъжко-женските отношения, за обвързването ѝ единствено с националните чувства и ценности свидетелства и стихотворението на Вазов "Новонагласената гусла", което заявява сериозна междутекстова активност с Ботевото стихотворение "До моето първо либе". Във Вазовия текст лирическият субект се отказва от "песни любовни, тихи, безгрижни", провидяни като характеристика на минали увлечения, за да заяви патетично, че, следвайки дълга си, би пял само "песни свободни"[18]. Традицията на "новонагласяванията", завещана най-вече от Ботев, е толкова силна, че стига до нещо, ако не парадоксално, то поне любопитно: според А. Хранова в "Новонагласената гусла" Вазов "се отказва от любовните песни, които не е пял в публичността, която би ги направила фактични, без да споменава нищо за революционните си песни, които фактически е писал"[19].

Отместването на любовното чувство от жената към родината и страдащия народ, загърбването на интимното за сметка на патриотичния дълг е водеща тенденция в късновъзрожден-

---

[15] **Ботев**, Хр. До моето първо либе. //**Ботев**, Хр. *Стихотворения. Публицистика. Писма*. С.: Български писател, 1978, с. 17.

[16] Пак там, с. 17-18.

[17] Пак там, с. 19.

[18] **Вазов**, Ив. Новонагласената гусла. // http://www.slovo.bg/showwork.php3?AuID=14&WorkID=763&Level=2

[19] Хранова, А. Петте новонагласявания на "Новонагласената гусла". // *Българската литература - фигури на четенето*. С.: Фигура, 2000, с. 35.

Друг е въпросът, че Вазов тепърва ще пише любовни текстове, както подсказва стихосбирката му "Майска китка" (1880).

ската поезия. В плана на същата логика на развитие може да бъде разгледана и друга емоционална нагласа – **радостта** – която показва колко различно е веселието на революционерите (отразено в имплицитната публичност) от това на хедонистите (заявено в т. нар. вакхическа поезия, която поради широката си огласеност в песнопойки и периодика, поради отстранеността си от бунтовната тема разглеждам в плана на експлицитната публичност).

Възрожденската вакхическа поезия представя един екстравертен психологически тип, пребиваващ уютно в анонимността на колективното пространство (кръчмата, трапезата), отдаден на пиенето и споделеното удоволствие ("Братя! Гърнета пълнете, / дайте в чашките винце / и до капчица сръбнете, / разведрете ви сърдце..."[20]). Същностна нагласа на този хедонистично настроен субект е готовността му да се справи травматичните спомени и нежелани емоции ("Всяка горест да забравим, / що на тоз свят смутва нас; / с песни, с радост да с' забравим (еглендишем), / в тос за нас приятен час"[21]). Желанието за отдаване на радостта е обвързано с мотива за забравата – "Все да исчезни!"[22] – като копнеж по tabula rasa, като готовност за заличаване на всички знания, граждански чувства, патриотични стремежи.

Като се има предвид, че имплицитната публичност (особено текстовете на Раковски), стремейки се да моделира опорите на паметта, е обхваната е от всеобща воля за записване, за запомняне на всичко, можем да допуснем, че разгледаният хедонистичен субект извършва сериозно посегателство върху конюнктурата на спомена, т.е. върху едно от важните ядра на възрожденския светогледен хоризонт. Нещо повече, неговата лудическо-снизена визия изглежда несъвместима с наложения от имплицитната публичност революционен, социално-анга-

---

[20] **Славейков**, П. Р. Братя! Гърнета пълнете... // *Песнопойка*... Букурещ, 1852.

[21] **Пишурка**, Кр. Веселий час. // *Разна любовна песнопевка*, събрал Г. М. Л. Софиянец, а издал Пенчо Радов. Белград, 1858.

[22] **Славейков**, П. Р. Повторка. // *Песнопойка*... Букурещ, 1852.

жиран образ на субекта. Не че този субект не познава радостта и празничното веселие – в Ботевото стихотворение "На прощаване" картината на победното завръщане, представена като триумф на героиката и младостта, предизвиква всеобща възторженост. В известното писмо на Ботев от кораба "Радецки" "екзалтацията на радостта като емоция"[23] също е отчетливо проектирана ("Аз съм весел и радостта ми няма граници, като си наумя, че "Моята молитва" се сбъдва"[24]). Става ясно обаче, че модусът на тази радост е бунтовен, че веселието някак предчувства и опоетизира смъртта.

Същото емоционално преформулиране се забелязва и по отношение на пиршественото удоволствие. В кръчмите, според Ботевото стихотворение "В механата", се събират псевдопатриоти, отдадени на алкохолна самозабрава, пребиваващи в сънно-бездейно състояние, "наподобяващо духовна смърт".[25] Ето защо лирическият субект на този текст желае да се отграничи от чуждата за него псевдопатриотична, пиянска общност, мислена и в плана на безумността ("а вий ... вий сте идиоти"[26]). Явно късновъзрожденската ситуация, както свидетелства и Вазов в "Под игото", се нуждае от друг тип сюблимно революционно пиянство, от друг бунтовен модус на веселието, който ще пробуди националния дух и ще доведе до политическо освобождение.

Друга емоционална нагласа, вече попадаща в сферата на неудоволствието – **гневът** – също се свързва с различни режими на преживяване. Любопитно е, че именно тази емоция провокира директност, "смелост" в иначе премерения, съобразен със статуквото, дискурс на даскалската поезия. Независимо, че в него по-често се натъкваме на премълчаващи в обобщеността

---

[23] **Дамянова**, Р. *Емоциите в културата на българското възраждане*. С.: Сиела, 2008, с. 184.

[24] **Ботев**, Хр. Писмо до Ив. Грудов, Ив. Кавалджиев и Г. Странски. // **Ботев**, Хр. *Стихотворения. Публицистика. Писма*, с. 327.

[25] **Камбуров**, Д. "В механата", между виното и истината. // *Българска лирическа класика*. С.: Просвета, 2004., с. 80.

[26] **Ботев**, Хр. В механата. // **Ботев**, Хр. *Стихотворения. Публицистика. Писма*, с. 48.

си поетически изказвания от типа: "Любов в наука той в сърце нема, / *име му тука не ща спомена*..."[27], в някои случаи се задейства и рефлексът на гневното изобличаване на "виновниците" за забавеното развитие и безпросветността: " О, болнаво, лихо Пени! / Тук как стъпи с тоя крак / да предаваш нам учени / аз останах цял простак".[28] Гневът донякъде спохожда и иначе пасивно-примирения любовник от поетическата текстовост на епохата: "Стоян забравил срам, прилика, / извадил пръстен от ръка, / фърлил го майци и извика: / -Да ти е булката драга, / теб да венчаят с нея, мале, / че ти сама си я избрала..."[29]

И все пак, обективността изисква да признаем, че в експлицитната публичност гневът по-скоро е спорадичен афект, който рядко прераства в готовност за действие, а още по-малко в бунтовна активност. Той рядко се превръща и в крайно, холерично говорене, което е обичайно за поетическите текстове на имплицитната публичност, като тези на Неофит Бозвели, например, превърнали се във феномени на експлозивния дискурс ("... Седмоглавная идро преутровна - / Крокодилская ненаситн' злобо притворна! / Аспидояхидная утрово разтворна! / Гордостна сребролюбивая пазва утворна! / От сатани, аспидо, убаянна! / За славолюбия совсем замаянна! / Ризояростная ядбо ненаситна! / Болгарскому общество совсем сасипна!"[30]). След втората половина на XIX век имплицитната публичност вече оформя устойчивите образи, катализиращи гнева: робското примирение и инертност, насилията на етническия Друг, "глупци(те) неразбрани", "сган(та) избрана", "сплеци(те) с очи" (Хр. Ботев), моделирани често с оксиморонни изрази и винаги с крайно негативни оценки и огрубена лексика. Отново имплицитна-

---

[27] **Кокушар**, П. И. Вражарка. // *Цариградски вестник*, 15. 02. 1850, бр. 366.

[28] **Славейков**, П. Р. О, болнаво, лихо Пени! // *Цариградски вестник*, 26. 01. 1857, бр. 313.

[29] **Геров**, Н. *Стоян и Рада*. Стихотворение на Найдена Герова. Печатано в типографии А. Брауна. Одеса, 1845.

[30] **Бозвели**, Н. Ох! Начнаха оживителнии зефири да веят! // Цит. по: *Българска възрожденска поезия*. Подбор и ред. К. Топалов. С.: Български писател, 1980, с. 101.

та публичност показва и трансформирането на словото гняв в готовност за действие, както личи в поезията на Д. Чинтулов, в която бунтовната активност, макар и проектирана в бъдещето, все пак се заявява като единствено възможна, приета нагласа: "... тъпчете турски племена, / пълнете с техните тела / пространните равнини, / дълбоките долини!"[31]

Би могло да се каже, че в текстовете на имплицитната публичност емоцията на гнева преминава в по-драстичен вид афективност – **омразата** – насочена най-вече към фигурата на поробителя. Моделирана със знаците на животинското и чудовищното ("диви питомци ал-корана, / голи дервиши зверообразни"[32]), садистичното и насилственото ("А тиранинът върлува / и безчести край наш роден: / коли, беси, бие, псува..."[33]), варварското и кръвопийското ("Турци мъчители отгонете далеч, / варвари кръвопийци с остр меч"[34]), тази фигура предизвиква не само омраза, но и задейства редица архаични, подсъзнателни кодове, гравитиращи около сферата на непоносимото, отвратителното, безумното, гнусното. Сравнен с образа на справедливия господар от даскалската поезия (в която той всякога е "кротък като агне, / кога се обагне (...), / готов да дарува / и добро да струва"[35]), образът на деспота, който имплицитната публичност налага, отново демонстрира ясно заявената антитетичност на емоционалните нагласи.

По различен начин стоят нещата с друг афект от сферата на

---

[31] **Чинтулов**, Д. Къде си, вярна ти, любов народна... // Пак там, с. 296.

[32] **Раковски**, Г. С. Горский пътник. Повествитвителен спев. // *Съчинения*. Т. 1, С.: Български писател, 1983, с. 212.

[33] **Ботев**, Хр. В механата. // Христо Ботев. *Стихотворения. Публицистика. Писма*, с. 48.

[34] **Раковски, Г. С**. Горский пътник. Първа редакция. // *Съчинения*. Т. 1, с. 147.

[35] **Йоанович**, Н. Песн султану Абдул Меджиту. // *Месецослов или календар за лето 1847*. Издаде ся трудом и иждивением от хаджи Найдена Йоанновича, учителя, жителя Татар-Пазарджичанина, ревнителя болгарскаго просвещения, и книгопродавца по всеа Славено-Болгария. Букурещ.

неудоволствието – **страха.** За разлика от досега разгледаните емоции, които имаха различни, понякога напълно противоположни източници и форми, страхуването не познава тази разнопосочност на преживяването, защото е налично и огласено отчетливо *единствено* в сферата на експлицитната публичност. Само в нея се задействат неговите образи и референции: страх от бедствия, природни катаклизми (илюстриран в стихотворения от типа на "Търновски вторий пожар"[36]), страх от болести (най-вече от холерни епидемии – "Света, годино, изгори, / с холера много измори!"[37]), страх от измамничество, шарлатанство, явил се, вероятно, на мястото на средновековния страх от магьосничество ("Чумата от Египет иди, / пак Билярът от Загора; / тя и той затриват хора..."[38]), страх от чуждата културна агресия ("Даскалът на грък приобръща / сякого и го прикръща: / Ксанту Руся назовава, / Стравру – Кръстя; Пилев – Калча; / Перикли прекръстил Славча. / Пък на Куна име дал / Клитемнестра..."[39]). В по-редки случаи страхът се трансформира в тревога, насочена към метафизични явления, към смъртта, както се вижда от някои епитафии, стихотворни ридания и техните прозаични аналози, издържани в модалността на (псевдо)философския размисъл: "Ах! Смерте, смерте! Как малко улучваш ти там, гдето трябва, кога замахваш с подземната си коса. Как често ти слагаш твоята тежка ръка врьх онези, от които тя далеч и много далеч трябваше да ся намира... Ти самовластна ли си? Можеш ли ти да поразиш всекиго, когото поискаш?..."[40]

Изхождайки от разбирането, че "тревожността е глобалното

---

[36] **Славейков**, П. Р. Търновски вторий пожар. // *Цариградски вестник*, 06. 08. 1849, бр. 59.

[37] **Икономов**, Н. Испровождание на 1849 година. // *Цариградски вестник*, 21. 01. 1850, бр. 83.

[38] **Протич**, П. Биляринът. // *Цариградски вестник*, 09. 02. 1857, бр. 315.

[39] **Протич**, П. Състоянието на някои български училища. // Забавник за лето 1845 на К. Огнянович.

[40] Надгробно слово (посветено на Минчо Ив. Султанов). // *Цариградски вестник*, 21. 01. 1861, бр. 4.

чувство за несигурност"[41], а страхът е нейната обективизация, можем да предположим, че независимо от някои спорадични опити да изрази несигурността в нейния абстрактен вариант (като цитирания по-горе откъс), експлицитната публичност огласява по-скоро страха, отколкото тревогата, доколкото назовава конкретните, опредметени лица на заплахата. Това се отнася в пълна степен особено за т.нар. даскалска поезия, която по правило е обвързана с конкретния повод, с реално случили се събития и в този смисъл е далече както от абстрактните, метафизични терзания, така и от фикционалното изобразяване изобщо.

Отличаващи се с по-голяма условност на изображението, текстовите реализации на имплицитната публичност тематизират тревогата (от възможната загуба на идентичността, от апатията, забравата, мълчанието, нечуваемостта – "и гласът ми да премине / тихо като през пустиня"[42]), но елиминират нейната обективизация – страха. Той или е неналичен, напълно потиснат от фигурите на героиката и неустрашимостта, които бунтовната поезия моделира, или се превръща в характеристика на поробителя, маркираща неговото малодушие и безпомощност.

Дискурсът на героичното, от своя страна, бележи развитие: от пожеланост, проектираност в бъдещето (в песните на Д. Чинтулов, П. Р. Славейков и Н. Геров от средата на XIX век), към края на възрожденския период той започва да обозначава конкретното случване на бунтовните действия. Има съществе-

---

[41] **Делюмо**, Ж. *Страхът в Западния свят* (XIV-XVIII век). С.: Рива, 2002, с. 26.

Разграничавайки страха от тревогата, Ж. Делюмо твърди, че страхът се отнася до познатото и има "определен обект, срещу който можеш да се изправиш", докато тревогата се отнася до непознатото "и се изживява като мъчително очакване пред опасност." Нещо повече, именно за да избегне абстракцията на тревожността, която би завършила с унищожението на Аза, човечеството фабрикува определени страхове.

[42] **Ботев**, Хр. Моята молитва. // **Ботев**, Хр. *Стихотворения. Публицистика. Писма*, с. 50.

на разлика между Чинтуловото "Станете, братя, вий станете, / начало покажете вий"[43] и Ботевото "Аз *вече* пушка нарамих / и на глас тичам народен / срещу врагът си безверни"[44]; между Славейковото "Стари, станете, / млади поведете; / тръгвайте, ергени, / синца обръжени!"[45] и Бачо-Кировото "Без страх от турчина комита съм (...) / правдата си да диря излязох, / въжето на врата си сам метнах!"[46]. Разликата е както в плана на темпоралността ("сегашността" на героиката в текстовете от 60-70-те години на века: "*Днес* настава сгодно време / и за наший мил народ / да отмахне вече бремя / и строши рабский хумот[47]; ... Скочили са *веч* робове / против злий тиран (...) / Против власта на Султана / туй зло да възпрат"[48]), така и в ясно заявената "персоналност" на говорещия, който вече не е абстрактна и колективна инстанция, а индивидуализиран субект (неслучайно множественото "ние" е заменено от едноличната "аз"-позиция: "Сбогом, мила майко, / сбогом за всегда! / *аз* отивам тамо, / де върлей смъртта"[49]).

Тенденцията родното да бъде мислено в категориите на безстрашието и героизма се запазва и в следосвобожденския културен контекст, когато самото време на Възраждането започва да се обвързва със знаците на себеотрицанието, жертвоготовността, съвършената лишеност от страх: "България цяла сега нази гледа, / тоя връх висок е: тя ще ни съзре, / ако би бега-

---

[43] **Чинтулов**, Д. Стани, стани, юнак балкански... // Цит. по: *Българска възрожденска поезия*, с. 297.

[44] **Ботев**, Хр. На прощаване в 1868 г. // **Ботев, Хр.** *Стихотворения. Публицистика. Писма*, с. 21.

[45] **Славейков**, П. Р. Стари, станете... // Цит. по: *Българска възрожденска поезия*, с. 485.

[46] **Бачо Киро (Петров)**, Аз един Бачо Киро съм... // Пак там, с. 459.

[47] **Войников**, Д. Песента на българския войник. // *Народност*, I, 1868, бр. 37.

[48] **Недялков**, Хр. Христо П. Ботев. // *Стара планина*, 1877, бр. 63.

[49] **Мишев**, Д. Ранений опълченец в поход. // *България*, II, 1878, бр. 97.

ли: да мрем по-добре!"[50]. Появяват се и фигурите на водачите, които, постановявайки нравствените категории на времето ("трябва твърдост, кураж, постоянство, / (...) страхът е подлост, гордостта – пиянство"), се превръщат в образци на безстрашието, съизмерими със световните символи на героичното: "Той беше безстрашлив. Той беше готов / сто пъти да умре на кръста Христов, / да гори, кат Хуса или кат Симона / за правдата свята да мре под триона."[51]

От цитираните стихове става ясно, че идеолозите на Възраждането стесняват осезаемо емоционалния диапазон, създавайки един еднопланов, безстрашен образ на епохата, който елиминира "срамните", "недостойни" страсти, които експлицитната публичност налага[52]. Вярно е, че изисканата емоционалност на куртоазния любовник продължава да звучи в текстовете на Д. Великсин ("Ти, жена невинна, / ангелска жена, / ти, красна вербина, / цвете от градина, / пълно с миризма..."[53]). Сладострастието и хедонизма могат да бъдат разчетени в стихотворенията на П. Р. Славейков от втората половина на XIX век ("Мене ма Господ такъв създаде: / да ва обичам, о женски

---

[50] **Вазов**, Ив. Опълченците на Шипка. // Епопея на забравените. http://www.slovo.bg/showwork.php3?AuID=14&WorkID=920&Level=2

[51] **Вазов**, Ив. Левски. // Епопея на забравените. http://www.slovo.bg/showwork.php3?AuID=14&WorkID=909&Level=2

[52] За поместването на тези емоции (и съответните текстове, които ги активизират) в сферата на маргиналното, "лекомисленото и баналното", както и за структурирането на българския лирически канон, вж.: **Алексиева**, А. Еротичната поезия на П. Р. Славейков и българското канономоделиране. // http://liternet.bg/publish14/a_aleksieva/erotichnata.htm

Интересен поглед върху тази тематика представя и статията на **Аретов**, Н. Песни за народа и песни за душата: предпочитания и целенасочени употреби от идеолозите на българския национализъм през XIX век. // http://www.slovo.bg/showwork.php3?AuID=38&WorkID=16683&Level=1

[53] **Великсин**, Д. Мисли връх женитбата. // *Общ труд*, I, 1868, кн. 1.

млади!"[54]); в текстовете на Вазов от "Майска китка" ("... Ей корсета безполезни, / гръд разкошна кой пристяга, / тез чипичета любезни, / де крачето ѝ се слага..."[55]). Даскалската поезия продължава да заявява верноподанически чувства към държавата и властта и през 70- те години на XIX век ("Под султаново сенчесто крило / ние трябва напред да вървим, / напред, напред към всичко мило / и народно добро да спешим!"[56]).

Тези емоционални нагласи обаче вече носят белега на инертността, на неуместното, "недостойното" чувстване. Като доминиращи емоции на времето започват да се приемат само афектите, които имплицитната публичност генерира. В тази идеологическа програма референциите на срама и гнева отпращат само към апатичността и забравеното културно наследство; любовта се мисли най-вече в плана на безрезервната отдаденост на народ и родина; радостта – като революционна екзалтираност, а омразата е насочена към звероподобната фигура на деспотичния поробител. Както се вижда, тези "тайни", неявени преди емоционални състояния постепенно напускат пространството на скритостта и преминават в полето на експлицитната публичност, потискайки емоциите, откроими в даскалската, любовната и вакхическата поезия, които, на свой ред, биват поместени в сферата на имплицитните, маргиналните чувствания.

Тяхното изтласкване в периферията обаче е само временно: през 90-те години на XIX век, а и по-късно, проблематичните страсти отново ще се открояят в любовната поезия на Яворов и символистите, в прочутите анакреонтични "химни" на К. Христов. Явно културата е своеобразен палимпсест, в който е натрупват "вечно траещи" равнища от текстове и емоцио-

---

[54] **Славейков**, П. Р. Изповед. // *Залъгалка или любовно разговорниче*, издадено от Петко Славейков за разтуха на младите. Цариград. 1862.

[55] **Вазов**, Ив. Стаята. // *Майска китка*.http://www.slovo.bg/showwork.php3?AuID=14&WorkID=877&Level=2

[56] **Филипов**, Хр. Българщината в Македония. // *Читалище*, II, 1871, кн. 4.

нални нагласи. Изглежда, че всяко следващо ниво погребва и заличава всички предишни, ала в действителност нито едно не е изчезнало напълно; то само чака *своето* време, в което ще се пробуди и ще преодолее забравата.

Емоционално съдържание и политика на националната идентичност (с акцент върху българския случай)

Галин Горнев, Пепка Бояджиева, Кръстина Петкова

Въведение

Многобройни научни и чисто житейски наблюдения свидетелстват, че при предизвикателства от най-различни области на живота националното чувство разкрива необичайно силен експлозивен потенциал. Един от най-често срещаните примери са масовите прояви на национална гордост, както и на униние и срам, при победите и съответно, пораженията в международните спортни състезания. Най-прясна в паметта ни е масовата екзалтация в Република Сърбия, последвала победата на Новак Джокович в тенис-турнира Уимбълдън през 2011 г. При завръщането си в Белград големият майстор на тениса бе посрещнат от над стохилядна френетична тълпа, възторжено приветстван лично от президента Тадич и възхваляван в пресата като сръбски национален герой. Всеобщата екзалтация достигна такива размери, че в публичния дневен ред бе поставен дори въпросът за избирането на 24-годишния спортист за президент на страната, както и за отпечатването от Националната банка на специална банкнота в негова чест.

Проявите на свързаната с чувствата на национална идентичност душевна енергетика не се ограничават нито в рамките на конкретни общества, нито на обособени области на човешката дейност, а имат по-скоро универсален характер. Сходни на "феномена Джокович" изблици на национална гордост (или, обратно, на срам в случаите на поражения) могат да бъдат открити в практически всяко съвременно общество и всяка съвремен-

на област на човешката активност. Тези и подобни примери насочват интереса ни към поредица от нетривиални въпроси. На какви фактори дължат своята сила афектите, асоциирани с националната идентичност? Каква е логиката им на развитие както в индивидуалния жизнен курс, така и в историческата динамика на социалните системи?

Към тях бихме добавили и въпроси с, така да се каже, поличен характер. Винаги ни е поразявала, например, свитостта на българина, неговата често наблюдавана неувереност в себе си при срещите с чужденци, особено с такива от напредналите и богати (западни) общества. В този смисъл е естествено да ни занимават и въпроси като: какви са причините за тази комплексираност? възможно ли е и ако "да", то как да се промени към по-добро оценката ни за самите нас като българи? По-задълбоченото разбиране на всеки от тези въпроси предполага последователно и систематично фокусиране на анализа върху взаимосвързаните аспекти на проблематиката за човешкото чувство за идентичност въобще, с особен акцент върху чувството за национална идентичност. Затова в хода на изложението в центъра на вниманието ни ще бъдат последователно поставени въпроси относно:

- Основният смисъл на представите за индивидуална, социална и национална идентичност.

- Националната идентичност като конструкт на модерната епоха и системата на националните държави.

- Националната идентичност: роля на когнитивните и емоционалните процеси.

- Адаптивно маневриране на държавите в глобалната система: политика на националната идентичност.

- Българска политика на идентичността: състояние и стратегии на оптимизация.

Основният смисъл на представите за индивидуална, социална и национална идентичност

В своите основополагащи и станали вече класически формулировки за човешката идентичност американският психиатър и психоаналитик Ерик Х. Ериксън концентрира вниманието ни върху аспектите на устойчива идиосинкразия и самотъждественост, характерни за индивидуалния (а и за колективния) живот. В може би най-влиятелното си произведение "Детство и общество" той определя идентичността на Аза като този комплекс от преживявания, който дава възможност "да усещаме своето Аз (Self) като нещо, което има продължителност и своеобразие, и да действаме по съответния начин".[1]

Но, както вече сме отбелязвали на друго място, подобна устойчивост в преживяването на собственото Аз не би била възможна, ако не сме в състояние да поместим и видим себе си едновременно и като съставна част, но и като нещо (относително) отграничено от обкръжаващата ни среда. Откъдето следва, че индивидът е в състояние да постигне усещането за Аз-идентичност само когато разполага с достатъчно твърди ориентири относно всичко това, което съставя извън-, отвъд- или не-Аза. Малко по-различно казано, ясната и относително постоянна представа за своето място и роля в заобикалящия (преди всичко, социален) свят е неотделима от също така ясната и устойчива представа за мястото и ролите на другите хора, което предполага достатъчно развити процеси на категоризация.

Тук Ериксън и социалните мислители от неговото направление са твърде близо до по-късното идейно развитие в социалната психология и социологията, което става широко известно като теория на социалната идентичност[2] и стъпилата върху

---

[1] **Erikson**, E. H. *Childhood and Society*. New York: Norton, 1950, p. 38.

[2] **Tajfel**, H. and **Turner**, J. An integrative theory of intergroup conflict. In: W.G. **Austin** and S. **Worchel** (Eds.) *The Social Psychology of Intergroup Relations. Monterey*, CA: Brooks/Cole, 1979, pp. 33-48.

нея теория на Аз-категоризацията[3]. Централно допускане на последната е, че "идентичността не е фиксирана в пределите на индивида, а по-скоро е разположена в взаимодействията между хората и групите. Характеристики на ситуацията във взаимодействие с качества на индивида стават причина конкретна социална идентичност да се активира или изпъкне и именно тази идентичност обуславя афектите, познавателните процеси и поведението на индивида в дадения контекст. В теорията на Аз-категоризацията начинът, по който хората виждат себе си, е интимно обвързан с един процес на социалното им сравнение с другите, по-специално с другите групи в социалната среда".[4]

Всичко това полага по естествен начин жалоните за разбирането ни и на националната идентичност. Както вече сме писали, ние приемаме разбирането на Смит за чувството на национална идентичност като чувство за принадлежност "към наименовано население, което споделя обща историческа територия, общи митове и исторически спомени, масова публична култура, обща икономика и общи права и задължения на всички членове".[5] В съгласие с обобщаващата формулировка на Ериксън за идентичността, тази дефиниция поставя ударението върху приемствеността и неповторимия колорит в преживяванията на индивидите от дадена нация, въпреки неизбежно съпътстващата ги изменчивост.

С оглед на конкретните цели на настоящия анализ обаче, би следвало да удържаме в фокуса му подчертания по-горе сравнителен характер на идентичността въобще и националната идентичност, в частност, за който Смит не дава експлицитни указания. С други думи, трябва да си даваме ясна сметка, че представите на хората за тяхната национална принадлежност

---

[3] **Turner**, J. C., **Hogg**, M. A., **Oakes**, P. J., **Reicher**, S.D., **Wetherell**, M.S. *Rediscovering the Social Group: A Self-Categorization Theory*, New York: Basil Blackwell, 1987.

[4] **Dresler-Hawke**, E. & **Liu**, J. Collective Shame and the Positioning of German National Identity. - *Psicologia Politica*, N32, 2006, p. 132.

[5] **Smith**, A.D. *National Identity*, Harmondsworth: Penguin, 1991, pp. 20-27.

се формират в един процес на непрекъснато съотнасяне на националното Аз с националните Други[6]. Тук е уместно да напомним, че нациите и, съответно, чувството за национална идентичност и тясно свързаната с него национална самооценка са непрекъснат обект на въздействие както от страна на вътрешната си, така и - при това с особена сила - от страна на външната си, транснационална среда.

От една страна, това са вътрешни процеси на икономически подеми или спадове, на политически и/или икономически обусловени масови безредици, граждански войни, промени в демографската структура на националното общество и т.н. От друга страна се имат предвид процеси и събития от типа на транснационални конфликти, военни победи и поражения, геополитически съперничества и прегрупирания, трансгранични икономически и демографски "заразявания" и т.н., чието влияние върху националното общество е трудно да бъде надценено.

Поради идентификацията си с нацията принадлежащите към нея индивиди реагират на нейните успехи и неуспехи, победи и поражения така, както ако те са лично техни. Но както показват изследванията на историци и социолози, идентификацията с националното не е нито някаква историческа константа, нито пък нещо, което по неизменен начин е доминирало над идентификациите с общности и територии от други разновидности и мащаби.

---

[6] **Горнев**, Г. П. Национална идентичност, политическо лидерство и обществена поляризация. - *Социологически проблеми*, 1-2, 2002, с. 288.

Националната идентичност като конструкт на модерната епоха и на системата на националните държави

Както показва осъщественият от Антъни Гидънс убедителен анализ, "модерните общества ни се явяват като национални държави, съществуващи в рамките на една система на националните държави", а историческото разгръщане на модерността довежда до "глобален триумф на националната държава в качеството и на (универсален - Г. Г., П.Б., К.П.) фокус на организациите от политически и военен тип".[7] Гледайки на нещата в леко изменена перспектива бихме могли да допълним, че като част от съответната международна система националната държава е една от определящите характеристики на модерната епоха, както и основен субект на насилието в нея. В хода на нейното историческо развитие и по-специално, с развитието на средствата за наблюдение и контрол върху индивидите първоначалната насоченост на насилието навътре в обществото, т.е. към арените най-вече на класовите сблъсъци, постепенно променя характера си, създавайки една видимост на умиротворение в границите на националната територия.

Всъщност обаче, нагласата към (систематично) насилие не изчезва, а само се преориентира извън националните граници и неин нов адресат стават другите национални държави-членки на международната система[8]. Все по-широкото разпространение на тази нагласа съдейства за формирането на един всеобщ климат на изострена конкуренция, подозрителност и агресия, чийто логичен резултат са милитаристичната параноя, истерията и войната.

Тази логика се разгръща с особена сила през първата половина на XX век или по-точно, до времето в което безпрецедентната разрушителна сила на ядрените оръжия ги превръща - малко парадоксално - в мощен сдържащ фактор. Въпреки

---

[7] **Giddens**, A. *Contemporary Critique of Historical Materialism*, 1981, p. 182.

[8] **Giddens**, A. *The Nation-State and Violence*, Cambridge: Polity, 1985.

това, немалка част от манталитета на междудържавното насилие остава в сила и до ден днешен. Затова въпросът, който си остава в центъра на нашето внимание е: как се е отразявал и продължава да се отразява този манталитет върху динамиката на националните идентичности, какви типологични различия съществуват в това отношение между различните национални държави?

Ще започнем с това, че наред с добре известните ни три основни фактора за историческото утвърждаване през модерната епоха на ролята и действеността на националната идентичност - разгръщането на демократичните политически практики, на масовото образование и на средствата за масова комуникация[9] - съществува и един по-малко известен, но от това не по-малко значим, четвърти фактор, който е способен да доведе до кресчендо отъждествяванията на индивидите с националното. Става дума именно за току-що очертаната атмосфера на безмилостно междудържавно съперничество и агресия с произтичащата от нея готовност за общонационална военна мобилизация.

Трябва да е ясно, че при така характерното за модерната епоха периодично възникване на подобни мобилизации "сравнително крехката тъкан на онтологичната сигурност може да се окаже разкъсана, с което на преден план да излязат регресивни форми на обектна идентификация (национализъм)".[10] Последното до голяма степен обяснява посочените по-горе азирелигиозни преживявания на екзалтирано отъждествяване на големи човешки маси с националната идея. Не по-малко важно е, че то хвърля светлина и върху логиката, управляваща динамиката на взаимните предизвикателства между модерните държави, практически хроничните изблици на недоверие и агресия в междудържавните им отношения, както и възможностите за поставянето им под рационален контрол.

---

[9] **Habermas**, J. *Communication and Evolution of Society*, Cambridge: Polity Press, 1984; **Habermas**, J. *The Theory of Communicative Action*, Boston: Beacon Press, 1984.

[10] **Giddens**, A. *Contemporary Critique...*, p. 194.

Защото е очевидно, че различните национални държави разполагат със силно различаващи се дадености за справяне с предизвикателствата на агресивната си международна среда. И първото, което ни се натрапва в тази перспектива, е способността на държавата да упражнява върху другите актъори на международната сцена икономическо, политическо/военно и/или културно влияние (с особен акцент върху силата на армията и военно-промишления комплекс).

И доколкото това зависи в немалка степен от големината на населението, то традиционното разделение на националните общества/държави на "малки", "средни" и "големи/велики" може да изиграе - в първо приближение - ролята на добра основа за ранжирането им по резистентност спрямо средата. Към тази тема ние ще се върнем малко по-късно, след като хвърлим повече светлина върху ролята на емоциите в многофакторната динамика на националните идентичности.

Националната идентичност: роля на когнитивните и емоционалните процеси

Един от централните елементи на схемата ни за динамиката на националната идентичност - от предизвикателството, хвърлено към нея от страна на агресивната международна среда, през взаимодействието му с даденостите на конкретната национална идентичност, към адаптивната и преформулировка в съгласие с вътрешния императив за оптимизация - са индивидуално-психологическите процеси по преработката на предизвикателствата и съпътстващото развитие на идентичността. Както подчертава Барет, "субективното чувство за национална идентичност е фактически една изключително сложна психологическа структура. Тя се състои от разклонена система от знания и вярвания относно националната общност, съжителстваща с широка система от емоции, чувства и оценки относно нея".[11]

[11] **Barrett**, M. *The Development of National Identity in Childhood*

По редица причини в историята на модерните социални науки категоричен превес е получил изследователският интерес към първия, т. е. когнитивният аспект на въпросната структура, докато вторият или емоционалният аспект на проблема е оставал дълговременно в сянка, с известно събуждане на интереса напоследък. Една от основните причини за този дисбаланс е прекомерно рязкото противопоставяне между емоционалните и рационалните процеси, широко прието в социалната теория, което Съни с пълно основание смята за неточно и подвеждащо:

> Известно обяснение за това академично отдръпване от емоциите можем да получим от ситуацията на неудовлетворение, даже объркване, относно начина, по който емоциите са използвани за обяснение на социалния протест в миналото. По-ранната социална мисъл, свързана с емоциите и колективното поведение, приема масовата активност за ирационална. Най-влиятелен мислител от тази епоха в сферата на психологията на масите е бил френският социолог Гюстав Льо Бон (1841-1931), който е разглеждал съставящите тълпата индивиди като луди, подвластни на (внушенията на - Г. Г.) демагози и склонни към насилие. За Льо Бон не-рационалното се е приравнявало към ирационалното, като че ли емоциите и разума са в състояние на непрекъснато и непреодолимо противоречие.[12]

Това наистина далеч не винаги е така: както показват многобройни наблюдения, между разума и емоциите нерядко са налице отношения не на разцепление и конфликт, а на синергия. Към това отношение ние приемаме аргументите на Damasio[13], според когото емоциите играят фундаментална роля в процесите на рационално вземане на решения. Ще добавим също така, че връщането на емоциите в фокуса на изследователските

---

and Adolescence, Surrey: University of Surrey, Inaugural Lecture, 2000, p. 3.

[12] **Suny**, R.G. *Why We Hate You: The Passions of National Identity and Ethnic Violence,* Berkeley, CA: University of California, Working Paper Series, 2004, p. 5.

[13] **Damasio**, A. *Descartes' Error: Emotion, Reason, and the Human Brain,* New York: Grosset/Putnam, 1994.

интереси е в пълно съответствие с съвременната конструктивистка тенденция в социалните науки.

Изхождайки от последното, ние ще очертаем накратко двата основни аспекта на националната идентичност, когнитивния и емоционалния/афективния, както и някои от връзките помежду им, а след това ще се спрем върху емоциите, асоциирани с "предизвикателствата" спрямо националните идентичности на различните типове държави в глобалната система. Ще подчертаем веднага, че за да съответства на очакванията на модерното общество по отношение (преживяването или чувството за) националната идентичност индивидът би следвало да си е изработил достатъчно детайлизирана и точна нейна картина; можем да кажем, че в когнитивния аспект на идентичността той би следвало да е достигнал приемливо за обществената си среда равнище на компетентност.

Тук става дума за такива измерения на преживяването на националната идентичност като:

а) най-елементарното "знание за самото съществуване на съответната национална общност (група)";

б) Аз-категоризацията, определяща индивида като неин (на националната общност или група) член;

в) знанието за националните емблеми или репрезентации (институции, символи, исторически фигури, постижения в различните области на живота, обичаи и традиции);

г) "вярванията относно общия произход и родствените връзки между членовете на дадена национална общност";

д) "вярванията относно типичните и черти и характеристики"; и нещо, което е особено важно в контекста на настоящата статия, е) "вярванията относно това как се отнасят към дадената национална група други хора, които не са нейни членове" и т.н.[14]

Един поглед върху изброеното ни убеждава, че повечето от съдържащите се в него когнитивни измерения предполагат наличието на емоционално отношение към тях от страна на индивидите. Така например, в общия случай Аз-категоризаци-

[14] **Barrett**, M. *The Development...*, pp. 4-7.

ята или, по-точно, идентификацията на индивида с определена група или нация едва ли би могла да съществува в напълно безстрастна, "чисто" познавателна форма, особено ако отчетем вече споменатата тясна преплетеност на национално-идентичностния генезис с примитивни обектни форми на идентификация. По сходни съображения същото може да се каже за различните знания и вярвания, тясно свързани с националния интегритет или с международния статус на нацията и намиращи емоционалното си съответствие в два основни (под)типа "социални емоции".

Първият от тях обединява чувствата, които индивидът изпитва в връзка с това доколко нацията му представлява едно добре свързано, солидарно и интегрирано цяло. От изключителен интерес за задачите, които си поставяме тук обаче, е вторият тип "социални емоции", към който Барет отнася националната гордост, националния срам, националното смущение, националната вина и т.н.. В рамките на този втори тип е необходимо да въведем ясно разграничение между емоциите на национален срам, гордост и т.н., провокирани от конкретни събития в националния живот и същите тези емоции, но изпитвани спрямо "нацията въобще", т.е. на по-високото равнище на тяхната историческа акумулираност и генерализация. Не е трудно да се забележи, че тези два типа емоционални реакции далеч не винаги съвпадат помежду си.

Така например, гражданите на САЩ могат като правило да изпитват национална гордост от принадлежността си към страна, която е широко признат глобален лидер, но за мнозинството от тях войната в Виетнам от 60-те и 70-те години на XX век се свързва с емоции на национален срам, на унижение и смущение на американската идентичност. От друга страна, тази дълбока национална травма не попречи на САЩ - опирайки се най-вече на огромния американски икономически и военен потенциал - да удържат и през следващите десетилетия своята самооценка на свръх-държава, на № 1 в йерархиите на глобалната система. В същото време, но вследствие най-вече на по-малката си икономическа мощ, както и по-ниския си мо-

рален интегритет СССР не се справи също толкова успешно с аналогичните последици за националната си идентичност от войната в Афганистан.

Тук е важно да се помни, че тези две равнища на реагиране спрямо високо корозивната международна среда - макар и относително автономни помежду си - взаимодействат непрекъснато и това е нещо добре видимо, особено за външните наблюдатели. Конкретните победи или поражения, успехи или неуспехи на нацията на международното поле, предизвиквайки масови емоции на гордост или срам, внасят своя принос за усилване или съответно, отслабване на обобщеното чувство за (национална) идентичност, както и на тясно свързаната с нея национална самооценка. Обратно, високите обобщени стойности стабилизират и увеличават, а ниските дестабилизират и намаляват резистентността на нацията спрямо конкретните международни предизвикателства. Без да губят относителната си обособеност тези две равнища в динамиката на националните идентичност и самооценка се удържат в един постоянен режим на взаимно повлияване. Но с това общите неща между "великите" и "малките" държави, между техните идентичности и самооценки като че ли се изчерпват.

В този пункт ние се връщаме към основната логическа линия на нашия анализ, от която направихме неголямо "емоционално" отклонение. Сега вече можем да изградим по-ясна и емпирично подкрепена картина на изначалните дадености, стоящи в основата на индивидуално-специфичната устойчивост или резистентност на всяка от нациите спрямо интернационалните връзки и по-специално, спрямо тези от тях, които са заредени с негативен, травмиращ потенциал. Както вече споменахме, централна роля в това отношение играе нещо, което бихме нарекли сумарна "експанзионистична мощ" на отделно взетата държава.

Стойността на този сумарен показател зависи, поне в първо приближение, от две основни измерения: първо, големината на физическите и, особено, на човешките ресурси на даденото национално общество и, второ, неговият (на обществото) "ин-

декс на развитие на човешкия потенциал". И наистина, съпоставянето на относителните стойности на обществата - САЩ и Англия, САЩ и Бразилия, Русия и Япония, Китай и Германия и т.н. - по тези две измерения е достатъчно за определянето, в първо и най-грубо приближение, на техния ранг по експанзионистична мощ.

Погледнато в тази перспектива, между степените на емоционален комфорт, с който се ползват в международните си отношения т.н. "велики" държави, от една страна, и т.н. "малки" държави, от друга, съществува сериозна, а понякога и драстична асиметрия. В определен смисъл, първите са просто галеници на съдбата, доколкото широко споделените в глобалната общност оценки за мощта им ги поставят в привилегирована позиция. Другояче казано, по силата на самите базисни дадености на стабилизираното разделение на статусите и ролите в глобалната система, "великите" национални държави са до известна степен предопределени да пребивават в много по-комфортна емоционална атмосфера, в която преобладават чувствата за контрол върху ставащото и гордостта ("режим на гордост"); за сравнение, по същата логика "малките" национални държави обитават много по-често зоната на несигурността и срама ("режим на срам").

Адаптивно маневриране на държавите в глобалната система: политика на националната идентичност

Следвайки основната логика на анализа ни, в следващите страници ние ще се спрем по-подробно върху основните адаптивни стратегии и механизми за справяне на националната държава с произхождащите от глобалната система "провокации" спрямо националната и идентичност. Но преди да се заемем с това ще насочим за кратко вниманието си към основополагащите епистемологични нагласи, върху които се основава настоящия текст и чиято яснота ще облекчи проследяването от читателя на по-нататъшните логически преходи.

Желанието ни е да избегнем каквото и да е недоразумение относно смисъла, влаган по-горе в понятието "предопределеност", смисъл който може да бъде погрешно изтълкуван като привързаност към епистемологичния реализъм. Затова ще подчертаем изрично че това, което изповядваме в действителност следва да се определи като версия на конструктивния реализъм, при която човешката познавателна дейност, по метафоричния израз на П. Файерабенд, един вид "скулптира реалността".[15] Следващите страници ще бъдат посветени именно на разшифровката на това "скулптиране" в приложението му към националната идентичност.

Нека започнем с "чисто" конструктивната страна на този процес, към която насочва вниманието ни Барет: "Много автори твърдят, че потребността да се постигне високо равнище на позитивна самооценка е важен мотивиращ фактор при конструирането от хората на техните социални идентичности. Затова се издига предположението, че (в хода на този процес) те поставят акцента върху тези характеристики или атрибути, които показват нацията в позитивна светлина, като в същото време игнорират онези от тях, които я представят в негативна светлина. Следователно, хората са в състояние да отделят много повече внимание на събития, които предизвикват национална гордост, отколкото на такива, които предизвикват национален срам..."[16]

Тази обяснителна линия се подкрепя от разнообразни емпирични наблюдения, включително и от добре известните факти относно (коренно) различните интерпретации на едни и същи събития, съдържащи се в учебниците по история на различни нации или пък в позициите на техни представители по спорни международни въпроси. Важна част от идейния и корпус е схващането, че въпросната несъизмеримост на интерпретаци-

---

[15] **Feyerabend**, P. *Against Method*, New York: Verso, 1993.

[16] **Barrett**, M. *The Development*, pp. 11-12; **Tajfel**, H. and **Turner**, J. An integrative theory..., pp. 33-48; **Hogg**, M.A. & **Abrams**, D. *Social Identifications: A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*, London: Routledge, 1988.

ите е тясно свързана с понятието за "хомогенна и уникална национална история", а то от своя страна, с отиващата си световна система на хомогенните национални държави; при всичката концептуална важност на това схващане ние сега не намираме за възможно да навлизаме в по-детайлния му анализ.[17]

Така или иначе, от казаното дотук можем да придобием представа с каква интерпретативна свобода разполагат хората в процеса на конструиране на своите социални и, което е особено интересно за нас, национални идентичности. Но това е само едната страна на медала, доколкото другата му страна отразява липсата на пълна свобода, т.е. наличието на повече или по-малко твърди социо-културни ограничения върху творенето на националната идентичност. Върху тази втора страна на процеса на национално-идентичностно "скулптиране на реалността" в нейната взаимовръзка с "чисто" конструктивната активност акцентират Дреслер-Хауке и Лиу, когато заявяват, че:

> Теоретиците на социалната идентичност твърдят, че хората могат да имат специфични връзки с исторически събития, които дават позитивен принос към индивидуалната им и социална идентичност. Реалните исторически събития обаче не винаги са в състояние да изпълнят подобна позитивна функция. Човешките групи може да се изкушат било да забравят или да реконструират, да преработят или отново да изобретят самите себе си по посока на една позитивна Аз-концепция, но другите в социалната среда може да не позволят това да се случи. Взаимодействието между опитите на групата да наложи своя позитивна идентичност и опитите на други групи да наложат нещо различно е част от процеса на позициониране на идентичността. Ние смятаме, че социалната идентичност възниква в зоната на пресичане между начина, по който групата вижда

[17] **Seidendorf**, S. *From marginal idealism to materialization in a common textbook: 'multiperspectivity' and the teaching of history* (Paper presented at the Geopolitics of Ideas Workshop, Strasbourg, 3-4 November 2011); **Горнев** Г., **Бояджиева**, П., **Петкова**, К., **Ненкова**, Д. *Идентичност и криза* (Случаят Косово: Отвъд разбягващите се интерпретации), С.: Изток-Запад, 2004.

себе си и начина, по който я виждат значимите други от социалната среда. В този смисъл, позиционирането на идентичността може да се окаже полезно понятие за обвързване на теорията на Аз-категоризацията с тези за междуличностните емоции и политическата власт.[18]

Можем да кажем, че разноречието между Аз-концепцията на националната група и концепциите за нея на значимите други в международната и среда играят тук ролята на фройдовия "принцип на реалността". Много съществено е да подчертаем и променливата геометрия на тази зона на разноречието, където единствено креативната политика на (националната) идентичност е в състояние да предоговори по истински значим начин съотношението на националните позитиви и негативи на картата на международните отношения. Важно е да добавим също така, че векторът на националните усилия по такова предоговаряне на идентичността може да бъде насочен преимуществено към миналото или, обратно, преимуществено към бъдещето.

В първия случай става дума, както вече отбелязахме по-горе, за опит по предоговаряне най-вече на (части от) националната история. Във втория - за концентрация на усилията върху настоящето и бъдещето чрез съответното преосмисляне на силните страни, на стратегиите и приоритетите на нацията. В следващите страници ние ще конкретизираме представите си за политиката на идентичността на малките държави и възможностите за (национално) идентичностно предоговаряне върху примера на България.

[18] **Dresler-Hawke**, E. & **Liu**, J. Collective Shame and the Positioning of German National Identity. - *Psicologia Politica*, № 32, 2006, p. 133.

Във въведението към настоящата статия вече споделихме впечатлението си за "националната свитост", т.е. за невисокото ни самочувствие като българи при срещите с представители на други нации и по-специално, с хората от "развития свят". Този тип впечатление не е нещо рядко, още по-малко пък - изолирано, то по-скоро е широко разпространено сред българите, като нерядко съвпада и с впечатленията за нас на чужденците. Но може би с своята неизбежна интуитивност, то е и подвеждащо? Може би, по-рационализираните методи на изследване, използвани от социалните науки биха ни довели до съществено различни заключения относно самочувствието на съвременните българи?

Нека съпоставим впечатленията си с резултатите от неотдавна проведеното от нас социологическо изследване на "Емоционалното съдържание на българската национална идентичност". В него особен интерес в настоящия контекст представляват отговорите на респондентите на въпрос, който бе конструиран с специалната цел да открои в максимално чист вид емоционално-оценъчното им отношение към собствената нация. Става дума за въпрос, който се основава на ежегодно провежданата от ООН оценка/класация на световните нации по т.н. "индекс а развитие на човешкия потенциал", композиран на базата на измерването на такива основни показатели на човешкото благополучие като здравето, образованието и дохода.

В доклада за развитието на човека на ООН от 2010 г. по индекс на развитие на човешкия потенциал България заема 58-мо място от включените общо 169 национални държави; пред нея - сред многото други - са такива държави като Норвегия, Англия, Чехия, Мексико и т.н., а след нея - още по-дълга поредица от страни, включваща Сърбия, Русия, Грузия, Молдова и в самия край, Нигер и Зимбабве[19]. Имайки предвид това, на респондентите беше предложен въпрос в следната форма:

[19] http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2010_EN_Tables_reprint.pdf

"Ако класираме държавите по тяхното развитие и, примерно, Норвегия е на първо място, а Нигер на последно, между кои две страни бихте сложили България на предложената по-долу скала?" Нашето скрито предположение се състоеше в това, че голямото мнозинство от хората няма да са запознати с въпросния доклад на ООН и с класациите в него както на България, така и на останалите страни, поради което техните отговори ще се насочват не толкова от когнитивната им компетентност, колкото от собствените им емоционално-оценъчни конструкции.

Освен това, ръководейки се от впечатленията си за "българската свитост" ние, естествено, очаквахме отговорите на нашите респонденти да покажат като цяло една тенденция на "негативно отклонение" (т.е. на отклонение по посока на слаборазвитите страни) спрямо действително заеманата от България позиция в класацията. За нас беше изненада, че реално получените отговори се оказаха не просто "негативни", а значително по-категорични в своя "негативизъм", доколкото приблизително 6 от всеки 7 респондента (почти 85%) позиционираха България в групата на по-слабо развитите от нея страни, а почти всеки четвърти (23,7%) я постави на равнище на развитие, съпоставимо или по-ниско от страни като Египет (101-во място) и даже Нигер (167-мо място).

Но надминавайки и най-песимистичните ни очаквания, тези резултати сочат всъщност към нещо много важно за правилното разбиране спецификата на национално-идентичностния ни проблем, а оттам и за правилната постановка на българската политика на идентичността. Отразявайки характерно за малките национални държави състояние на потиснатост ("режим на срам"), те в същото време подсказват за наличие на национално-специфична хипертрофия на този тип емоции, граничеща с комплекс за национална малоценност. Тук бихме могли да гадаем какви са неговите исторически корени, но не това понастоящем е в центъра на нашите интереси, а оптималната политика на идентичността, насочена към неговото преодоляване.

Какви промени да бъдат осъществени в досегашната ни политика в тази особено чувствителна област? Какви (културни,

организационни и пр.) ресурси да бъдат използвани? И в частност, в какво направление да бъде преимуществено насочен стратегическият вектор на преразглеждането, преосмислянето и (пре)позиционирането на националната ни идентичност, към историческото ни минало или, обратно, към настоящето и бъдещето на нацията ни? Последният въпрос е толкова по-съществен, ако се вземе предвид и обстоятелството, че съгласно резултатите от изследването на емоционалното съдържание на националната ни идентичност в отговорите на респондентите се наблюдава отчетлива поляризация между гордостта от миналото на страната ни и срама от редица аспекти на нейното настояще. Човек би могъл да помисли, че точно историята ни, особено по-отдалечените и периоди, е естествената почва за акумулацията на национална гордост и позитивна самооценка, но всъщност проблемът се оказва доста по-комплициран:

> В един свят на съперничество за територия и политическа власт, твърденията относно генеалогия или първоначала са били практично и даже необходимо решение на трудната задача как да се установят приоритетни или изключителни претенции върху (дадено) парче от световното недвижимо имущество. Честното признание на фактическото фабрикуване на миналото, с други думи, на конструирания характер на националните хомогенности би подкопало претенциите за цялостност и единство на овластените в момента групи хора. Доколкото до-националните религиозни и етнически общности не са пасвали с достатъчна точност на модерните нации, а самите нации са вътрешно нестабилни категории, есенциализмът и позоваванията на първоначалата са свършили трудната работа по придаването на плът и кръв на нациите. Идентичностите може в действителност да имат променлив или флуиден характер, но в света на реалната политика играчите се държат така като че ли те са неизменни...[20]

Това е една много точна картина на взаимоотношенията между определена част от историята и политиката на идентичността, но тя се нуждае от важно времево уточнение. А имен-

[20] **Suny**, R. G. *Why We Hate...*, p. 7.

но, че в нея се визират историческите периоди на национална консолидация и последващия го на модерната нация, но само отчасти - съвременния ни "пост-национален" период, до голяма степен съвпадащ с периода на "късната модерност". Защото последният има важни - и увеличаващи се с времето - отлики от първите два както в т.н. обективно измерение, така и в плана на човешката субективност.

В обективното измерение това са протичащите пред очите ни промени в националния суверенитет и в системата на националните държави, формиращите се глобална икономика, глобално информационно и комуникационно полета и т.н.; тук следва да се напомни обаче, че "релативизирайки" националния суверенитет, пост-националните процеси са все още далече от неговото окончателно или пълно обезсилване. От своя страна, говорейки за промените в човешката субективност, имаме предвид намиращата се в пълен ход трансформация на човешката рационалност, вкл. чувството за конструираност на неща, досега приемани за неизменни, както и безпрецедентното усещане на масово равнище за нестабилност и несигурност в практически всички аспекти на живота, в това число и в плана на еднозначно-хомогенната национална идентичност. От само себе си се разбира, че промените в "духа на времето" не биха могли да не разместят семантичните пластове и да не изведат на преден план понятието "политика на идентичност" с неговата конструктивистка импликация и характерно ударение върху настоящето и бъдещето.

Освен това - както се случва при всяка дълбока социална трансформация - сериозни промени в нейния ход претърпяват и крайните цели, които социалните общности са си поставили. Това означава, че целта на политиката на идентичност в днешните условия не може да си остава конструирането на по-позитивна, но все така хомогенна и твърдо "пакетирана" идентичност; по-скоро, тя би следвало да съчетава в себе си формирането на позитивна самооценка с вътрешната сложност, размитостта на границите и съответно, отвореността към глобалната среда. Другояче казано, усилията по реконструи-

рането на символните опори на националната ни идентичност следва да бъдат подсилени с нова политика на интеграция с глобалната система, което предполага най-малкото три неща.

Първо, концептуално по-добре промислена и организационно по-добре оркестрирана политика спрямо българската диаспора зад граница и не на последно място, спрямо емиграцията ни с "Янусов статут" в развитите страни, притежаваща особени приобщаващи потенции.[21]

Второ, политика на "отворени врати", вкл. на активно рекрутиране на квалифицирани чужденци в различни сфери на националния живот (например, в икономиката, образованието и науката).

И трето, капитално пренастроена политика на чуждоезично обучение на всички равнища на образователната ни система, вкл. и в сферата на "ученето през целия живот", отчитайки еталонния опит в тази област и особено, в изучаването на английския език на Холандия, Дания и Скандинавските страни.

Заключение

В един конструктивистки ориентиран анализ ние разгледахме основни идеи, свързани с индивидуалната, социалната и особено, с националната идентичност. Наред с задължителното скъсване с есенциалисткия подход, разглеждането на националната идентичност през конструктивистка оптика води с необходимост до рязко съживяване на изследователския интерес към емоционалните фактори както и до естествено излизане на преден план на представата за политика на идентичността. Нещо повече, излизането на "политиката на идентичността" на дневен ред е, според нас, още един симптом за две важни промени в глобалната социална система.

Първата се отнася до това, че съдейки по всичко, процесът на глобализация навлиза в един напреднал стадий, когато са-

[21] **Хънтингтън**, С. *Кои сме ние?* Предизвикателствата пред националната идентичност на Америка, С.: Обсидиан, 2005, с. 259-271.

мият характер и интензитет на транснационалното общуване има еманципиращо въздействие върху националните комплекси (както за малоценност, така и за превъзходство или свръхценност). Както вече сме констатирали "масовата инвазия в високоразвития Запад има, в комбинация с другите аспекти на глобализацията, и някои по-малко очаквани дългосрочни ефекти. Съизмервайки "на място" своите таланти и енергия с тези на членовете на авангардните общества в условията на една неприсъща на модерното общество, постмодерна търпимост, съвременните емигранти нерядко се убеждават, че "кралят е гол" и че те не отстъпват по нищо на прословутите високи западни стандарти".[22]

Втората според нас, е свързана с обстоятелството, че апогеят на световната система на националните държави е отдавна вече отминал, а заедно с него и времето на особено ригидните йерархични отношения между "великите", "средните" и "малките" членове на системата[23]. Това освобождава нови пространства за адаптивните маневри на (малката) националната държава, включително и за по-доброто позициониране на националната и идентичност в полето на глобалните сили.

За българския манталитет всичко това - ако бъде насочвано от интелигентно и далновидно политическо лидерство - би могло да има значението на дълбоко позитивна историческа промяна. В днешния ден целта да съчетаем в себе си националното достойнство с съзнанието на "граждани на света" изглежда по-реалистична от всякога.

---

[22] **Горнев**, Г. П. Национална идентичност, политическо лидерство..., с. 293-294.

[23] **Gornev**, G. *National Prestige Hierarchies in the Global System of Nation States.* (Paper presented at the Beyond Transition Workshop, Sofia, June, 2010).

Религия и национална идентичност – една изчезваща връзка?

Теодора Карамелска

"Религия". Какво ли само не се включва в значението на тази дума!
Ал. Шмеман, *Дневници 1973-1983*

"Аз съм служил на Българската православна църква и на своя народ. Няма за какво да се извинявам, не съм вършил нищо лошо, никого не съм обидил"[1], заяви на 23 януари тази година Варненският и Великопреславски митрополит Кирил в разгара на публичните дискусии около разкриването на принадлежността на висши духовници от Светия Синод на БПЦ към Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия. "Всяка власт е от Бога, както пише и в Библията, затова ние сме били длъжни да сме в синхрон с държавността за доброто на народа"[2], допълни го Врачанският митрополит Калиник, а на 27 януари в триединство митрополитите Кирил, Натанаил и Галактион потвърдиха: "Дали сме обет да служим на Бога и на родната ни Църква, майка, възпитателка на вярващия православен български народ"[3]. И докато епархийското ръководство във Враца реагира, подкрепяйки ги[4], в духа на "държавно-църковната симфония", то свещеници

[1] http://dariknews.bg/view_article.php?article_id=842522 (последно посещение 04. 02. 2012).

[2] http://paper.standartnews.com/bg/article.php?d=2012-01-19&article=396417 (последно посещение 04. 02. 2012).

[3] http://www.focus-news.net/?id=f20265 (последно посещение 04. 02. 2012).

[4] "Сигурни сме, че голяма част от това, което обичаният ни архиерей е вършил в битието си на така наречената 'сътрудничество', е било в интерес на църквата и запазване на националните интереси";

от Неврокопска епархия декларираха желанието си висшите духовници, за които е оповестено, че са били сътрудници на Държавна сигурност, доброволно да се оттеглят от постовете си[5].

Последните данни, публикувани от Комисията по досиетата, за пореден път[6] направиха социологически релевантен въпросът дали "особената и традиционна роля на православната църква в историята на България"[7] не е вече окончателно сведена единствено до своите празнично-обредни и мемориални функции. Не се ли е превърнало православието в компонент от националната идентичност, който функционира само като "активна", героизирана културна памет за възрожденския етнофилетистки идеал[8], без повече да упражнява непосредствено

---

http://www.dveri.bg/content/view/14469/74/ (последно посещение 04. 02. 2012).

[5] "Нашият владика Натанаил е мъртъв. Той не е жив за нас от 17 януари. Всички доносници за нас са духовно мъртви хора"; http://www.glasove.com/sveshtenitsi-ot-nevrokopskata-eparhiya-horata-s-dosieta-tryabva-da-napusnat-natanail-e-murtuv-za-nas-18751 (последно посещение 04. 02. 2012).

[6] След дискусиите около създаването на т.нар. алтернативен синод (1992) и премахването на разкола в БПЦ (1998). Вж. още Решение № 298/ 17. 01. 2012 г. съгласно Закона за достъп и разкриване на документите и за обявяване на принадлежност на български граждани към Държавна сигурност и разузнавателните служби на Българската народна армия. - *Държавен вестник*, бр. 102/19.12.2006 г.

[7] Подчертана в преамбюла към Закона за вероизповеданията. - *Държавен вестник*, бр. 120 /29. 12. 2002 г.

[8] Едно от поредицата свидетелства за насочена към периода на Възраждането църковна "активност на паметта" са например канонизацията на Баташките и Новоселските мъченици на 3 март 2011 г., или синодалното становище относно учебния предмет "Религия": "При утвърждаването на образователно-просветната мисия в обществото ни Българската православна църква има своето пряко отношение като създател, обединител и съхранител. Още преди Възраждането Църквата изгражда първите училища в страната, за да се просвещава народът в истинското богопознание и да се насажда у него любов към християнските добродетели и богоугодния жи-

влияние върху начина на живот и картината за света на съвременните български граждани. В тази връзка могат да бъдат поставени и редица други въпроси: Каква е съвременната социална плътност на конституционната формулировка "православието е традиционната религия в България"[9] и събужда ли тя определени емоции в самоопределящите се като "православни българи". Трансформира ли се изобщо религиозността в колективни взаимодействия между гражданите, като се има предвид съвременната секуларизирана и глобализираща се публичност[10], в която идеята за държава-нация (сдвоена исторически и символно с настояването за етнорелигиозна хомогенност[11]) вече не е единствената доминанта при конструирането на националната идентичност[12]? И още: Какъв е социалният профил на онези българи, за които църковното православие все пак продължава да бъде убедително и да организира техния познавателен и практически опит за настоящето, въпреки "комунистическия плен" на църквата[13]?

вот. Тази идея ни кара да се върнем отново към дълбоките корени и възрожденските образци, които носят със себе си утвърждаване на любов, благост и сътрудничество, а не отрицание на българската вековна просвета и култура" (Концепция на Св. Синод относно статута на учебния предмет "Религия" в българското общообразователно училище. - *Църковен вестник*, бр. 19/2007). Относно активната памет вж. **Нора**, П., "Колективната памет". - В: *Духът на "Анали"* (антология), С.: Критика и хуманизъм, 1997, с. 223-237.

[9] Според Конституцията на РБ от 1991, чл. 13, ал. 3.

[10] Срв. **Martin**, D. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Ashgate, 2005.

[11] Напр. Обръщение на Св. Синод, 16.12.2002: "БПЦ [...] векове наред е легитимирала българската държавност".

[12] Ср. **Кабакчиева**, П., "Национална идентичност и европейско гражданство". - В: *Европейските ценности в днешното българско общество*, С.: Университетско издателство Св. Климент Охридски, 2009, с. 257-278; **Неделчева**, Т., **Маринова**, Е. (съст.), *Националната идентичност – съвременен социален контекст и етични рамки*, В. Търново: Фабер, 2011.

[13] **Вълчева**, З., "За комунистическия плен на Църквата", 2012; http://www.dveri.bg/content/view/14496/62/ (последно посещение 04.

Ще се опитам да отговоря на поставените въпроси, като придам емпирична плътност на анализа си, позовавайки се на един сегмент от резултатите от проведеното през 2010 г. представително социологическо проучване за силата на емоциите при изграждането на националната идентичност[14]. Това означава, че тук няма да се интересувам от интензивността или от социалните форми на религиозност на самоопределящите се като "православни" български граждани, а само от емоционалната релевантност на православието в тяхното преживяване на българската национална идентичност. В рамките на изследването бяха интервюирани 710 българи от 6 региона на страната, представители на различни възрастови, етнически и образователни групи.

Нека разгледаме едномерните разпределения на отговорите на въпроса: "Когато мислите какво е да си българин, доколко съществена е принадлежността ни към православното християнство?":

	Честота	**%**
1. Изобщо не е съществена	20	3,2
2. Донякъде несъществена	28	4,5
3. Нито съществена, нито несъществена	100	16,1
4. Донякъде съществена	136	21.9
5. Много съществена	307	49,5
9. Не мога да преценя	29	4,7
Общо	620	100.0

Таблица 1

Както се вижда от данните в таблица 1, за 49,1% от интервюираните връзката традиционна религия – национална идентичност е от "много съществено" значение. Принадлеж-

---

02. 2012).

[14] Относно цялостната теоретична рамка и методиката на изследването вж. тук статията на Бояджиева, Петкова, Горнев "'Емоционалната енергия' на българската национална идентичност".

ността към православното християнство присъства в позитивния спектър компоненти: със средни стойности от M = 4,14 по скалата, измерваща българската идентичност, тя е на осмо сред общо десетте компонента по скала "гордост" (след "това, че сме създали славянската азбука"; "българският фолклор и обичаи", "природата на България"; "древната ни история и култура"; "българската национална кухня", "способността ни да устояваме на превратностите на историята", "българските постижения в науката и техниката" и преди "проявите ни на етническа толерантност" и "успехите ни в спорта" (вж. фигура 7 в статията на Бояджиева, Петкова и Горнев).

Нека разгледам резултатите от серията еднофакторни дисперсионни анализи със зависима променлива "Когато мислите какво е да си българин, доколко съществена за вас е принадлежността към православието?" и независими фактори съответно пол, местоживеене, възраст, образование и политически вот на последните парламентарни избори през 2009 г. Данните не показват статистически значими различия между респондентите по **пол** (еднакво важна, съответно неважна е принадлежността към православието и за мъжете, и жените). Съществено значение върху отговорите изненадващо не оказва и **възрастта**. Значима корелация обаче се наблюдава по отношение на **завършеното образование** [F (672,2) = 2,29, p < .05], като най-високи са стойностите при завършилите "полувисше и колеж" (M = 4,51), следвани от респондентите със средно (M = 4,20) и висше образование (M = 4,05). От данните се вижда, че православното християнство упражнява най-силен ефект на позитивна емоционална въвлеченост – чувство на гордост – сред българските граждани с полувисше образование и завършен колеж. Едно от възможните обяснения за тези стойности е, че в случая гордостта на респондентите се дължи на идентифицирането им с "българската нация", разбирана като родство по произход, обща територия, език и културни традиции, сред които попада и християнската религия. Православната традиция се преживява едновременно като утопично пространство на трансцендентна общностна споделеност, в

която се снемат всички статусни различия, от една страна, и от друга – като исторически доказана институция, допринесла за позитивния контур на "националното" – един етнофилетистки дискурс, който се формира най-вече в учебниците по история за средното образование[15]. Той на свой ред е резултат от исторически извършилото се припокриване на диоцезите на поместните православни църкви с границите на националните държави през XIX век[16]. Тук не бива да се забравя и още един фактор, влияещ върху емоционалното обвързване на религия и национална идентичност, а именно ускорената социална мобилност на българските граждани (на територията на страната и най-вече зад граница), която също усилва потребността от завършени, относително устойчиви и разпознаваеми в чужди културни контексти образи и наративи за национална (само) идентификация. Ефект върху отговорите на респондентите със средно и полувисше образование оказва вероятно и стабилизираната институционалност на православието (наличието на формална църковна институция, ясно определени битов стил, професонализирано свещенство[17]). За разлика от тях, православието предизвиква по-слабо чувство на гордост сред респондентите, завършили висше образование. Това би могло да се дължи, от една страна, на едно по-дистанцирано отношение

---

[15] Относно представите за балканския друг, формирани в българските ученици, вж. напр. **Николова**, Н., **Събева**, С. **Якимова**, М. Символна топология на Балканите. Балканският съсед в представите на днешните български тинейджъри. - *Социологически проблеми*, брой 3/1997, с. 105-123.

[16] Относно християнството като градски феномен вж. Разговор на главните редактори на списание *Християнство и култура* Калин Янакиев и Момчил Методиев на тема "БПЦ между безпокойствата и надеждите". - *Християнство и култура*, бр. 55, 2010, с. 5-15, тук с. 7.

[17] В подкрепа на тези наблюдения могли да бъдат привлечени например резултати от Европейското изследване на ценностите (2008), където от 14 институции тя заема водещата трета позиция след Европейския съюз и образователната система със средни стойности 2,33, изпреварвайки правителството, съдебната система, печата, полицията и др.

към църковно-организираната религиозност като цяло сред висшистите, които в България по силата на провежданата от комунистическата държава антицърковна политика по-често изповядват един секуларен хуманистичен светоглед, или, от друга страна – на критична позиция спрямо колаборацията на висшия клир със службите на тоталитарния режим, спрямо свеждането на православието до неговите ритуални функции и липсата на адекватно съвременно богословие, което да отговори на потребностите на по-високо образованите. Друго обяснение за по-ниските стойности на чувството на гордост от принадлежността към православието сред висшистите би могло да се търси в разбирането им за "българската идентичност" като "политико-гражданска" общност, стъпваща върху конституционно гарантирани права, закони и правила. За тях компонентите на моноетничния национален модел като общите религиозност и историческо минало не пораждат емоционална въвлеченост, напротив – по-често се оспорват като принудителни метаразкази на колективната идентичност.

Значението на православието като компонент от националната идентичност се влияе и от **политическите предпочитания** [F (675,2 = 5,57, $p < .001$]. Най-слабо значение православното християнство обяснимо има за гласувалите за ДПС (М = 3,16), а най-високо – сред гласувалите за "Атака" (М = 4,58), Коалиция за България (М = 4,31), следвани от ГЕРБ (М = 4,29), РЗС (М = 4,29) и Синята коалиция (М = 3,86). Не е изненадващо, че принадлежността към православието има най-висок мобилизационен потенциал сред симпатизантите на ГЕРБ, РЗС и "Атака". В случая с първите две партии емоционалната идентификация на "български гражданин" с "православен" би могла да се обясни с желание за позитивно вписване на българската традиционна културна в жизнените редове на модерността[18]. А обяснение за най-високия процент на одобрение на

[18] В Политическата рамка на партията е записано: "ГЕРБ е партия, която вярва в християндемократическите принципи. Нашите корени са в християнството, семейството и традиционните ценности, които са изключително важни в днешния несигурен свят!", ср. http://

връзката национална идентичност – православие при гласоподавателите на "Атака" може ясно да се открие в открития антиевропейски, националистически дискурс на партията, инструментализиращ православието не само като контрамодерен, но и като антимюсюлмански насочен ресурс, целящ изключване на вероизповедания, различни от православието, от компонентите на националната идентичност[19]. В този контекст съвременният православен богослов Александър Шмеман говори за "капитулация на православието пред национализма в лошата му езическа (кръвна) или якобинска (държавно-авторитарна отрицателна) същност"[20].

По-интересни обаче са данните на гласоподавателите на Коалиция за България. Техните високи стойности биха могли да се обяснят с подкопаването на проекта за социалистическо общество и неговия идеологически метанаратив. Потребността, особено сред българските граждани над 66 години, от нова социална нормативност вероятно открива в лицето на православното християнство не само общ референт, устоял на политическите трансформации, но единствената оцеляла след политическите трансформации национално-значима и публично видима квазиидеологическа система за маркиране на колективно значими събития и общностни преживявания.

По отношение на **местожителството** на участниците в изследването също се регистрира значима статистическа зависимост – най-съществено място за тяхната идентичност пра-

---

www.gerb.bg/bg/Political-frame (последно посещение 04.02.2012).

[19] "Ние се нуждаем настоятелно от силата на православната вяра срещу агресивното ислямизиране на страната." (Волен Сидеров); "България е еднонационална, монолитна държава, неподлежаща на разделяне по нито един от следните принципи: верски, етнически, културен. Различието по произход или вяра не може да се поставя над националната принадлежност. Който прави това, се самоотделя от българската нация и държава и не може да има никакви претенции към тях". (*20 точки на партия АТАКА*; http://www.ataka.bg; последно посещение 04.02.2012).

[20] **Шмеман**, А., *Дневници 1973-1983*, С.: Фондация Комунитас, 2011, с. 158.

вославието има за жителите на големите градове [F (675,2) = 6,28, $p < .001$], а най-ниските в селата (M = 4,11) и в столицата (M = 3,85). И тук получените стойности разкриват едно амбивалентно отношение към православието: противно на обичайните допускания за по-висока степен на релевантност на "традиционната религия" и нейната отчетлива нормативна семантика за жителите от селата и малките градски населени места, се вижда, че православието като колективен смислозадаващ ресурс на националната идентичност оказва по-силен въвличащ ефект върху гражданите от големите градове. Едно от възможните обяснения е, че на фона на усилващата се социална комплексност – в резултат на която изчезват всякакви граници, нищо вече не е свещено, а промяната става норма – те разпознават в православието (в организационната му форма) една стабилна и незасегната от социалните катаклизми традиционна институция с исторически гарантиран авторитет. В случая по-интересна обаче ми се струва тезата, че след 1989 г. православието постепенно излиза от модуса на обредната ритуалност, отърсва се от "хипертрофията на своя вътрешен 'триумфализъм"[21], и се връща обратно към изначалния си модус на активно практикувана "градска религия"[22]. Предлагането на различни по вид и насоченост "религиозни блага" (не само литургични), умножаването и различните форми на публичното им присъствие, настъпването на диференциация в социалните позиции на самите свещеници[23], оспорването на монополните претенции на църквата над интерпретациите на християнски проблеми от страна на миряни-интелектуалци, както и налагането на конкурентно легитимни източници на информация извън експертното знание на свещениците (като

---

[21] Пак там, с. 157.

[22] Относно християнството като градски феномен вж. Янакиев и Методиев.

[23] Вж. **Канев**, П., "Българските православни свещеници между маргиналността и традиционната нравственост". - Във: *Вероизповедания и нови религиозни движения в България – проблеми и перспективи*, С.: Синодално издателство на БПЦ, 2007, с. 178.

интернет форуми, книги, списания, курсове, публични лекции, електронно достъпни публикации и др.), увеличават достъпа на жителите на по-големите градове до православния култ, без при това да ги поставят в пряка зависимост единствено от клира. В столицата, обяснимо, православието влиза в конкуренция с други форми на организирана или индивидуална спиритуалност, с религиозни модели, конкурентни спрямо традиционните, както и с възможностите за синкретичен patchwork, което вероятно е една от причините за по-ниските стойности в отговорите на столичани. И ако в София се наблюдава упадък на стабилните религиозни членства поради по-разнообразните възможности на гражданите сами да изграждат своята картина на света (да членуват в групи с частична отдаденост, преходни вкусове и пропускливи граници), то в средните и големите български градове би могло да се говори за появата на "нова религиозна публика" (Хабермас), която има потенциал да ревитализира православието.

Значима статистическа корелация съществува и между отговорите на въпроса: "Когато мислите какво е да си българин, доколко съществена е принадлежността ни към православното християнство?" и готовността на респондентите да подпишат **петиция до Народното събрание**, подкрепяща действия в защита на националната идентичност [0,25 значима при $p < 0.001$]. Колкото по-важна е принадлежността към православието за респондента, толкова по-голяма готовност той/тя изразява готовност да подпише петиция в защита на националната ни идентичност например в ситуация на заплашеност "отвън").

Значението, което граждани приписват на православието, мислейки за своята принадлежност към българската нация, би било обаче недостатъчно задълбочено анализирано, ако не се има предвид едно важно разграничение, свързано с **двустранната емоционална релевантност на религията**: от една страна, данните показват, че православното християнство се асоциира с институционално стабилизираната религиозност в лицето на църквата (тоест с подреждащата социална функция на религията и с "belonging without believing", ако преобърнем

известната фраза на британската социоложка на религията Грейс Дейви[24]), от друга страна обаче съществува и друг тип емоционална принадлежност към православието – неговото преживяване като екзистенциално значима схема за тълкуване на света при гранични житейски ситуации, като екзистенциално значим хоризонт за самонаблюдение и самопознание (тоест през рефлексивната, отнасяща се до субектността функция на религията). Аналитичното и емпирично фундираното разграничаване на тези две нива е възможно само ако се имат предвид диференциацията и промяната на властовите асиметрии, настъпили след 1989 г. в "полето" на православието[25]. Макар това да не е задача на настоящия анализ, нека припомня някои ефекти от инструментализирането на православната църква от комунистическата държава и диктуването на вътрешната му динамика от външни, политически сили. С поредица от законодателни и нормативни репресивни мерки, особено рафинирани през 70-те години на XX век, както по отношение на клира, така и спрямо миряните, църквата е маргинализирана и целенасочено лишавана от социален престиж[26]. Публичната ѝ значимост е сведена до трафаретно позоваване на героически стилизираната ѝ историческа роля за национално-освободителното движение през XIX век и културните контакти с останалите славянски народи. На практика през периода на комунистическото управление на България към православието (в лицето на църковния клир и култ) се прибягва само в случаите, когато държавата се нуждае от легитимационния му потенциал, при това в неговата метафизически силно неутрализирана версия. Освен това в продължение на десетилетия номиналното членство (по силата на кръщението) в православната общност се приема и

[24] **Davie**, G., *Religion in Britain since 1945: believing without belonging*, Blackwell Publishers, 1994.

[25] Относно религиозното поле вж. **Bourdieu**, P., "Genese und Struktur des religiösen Feldes", in: *Religion. Schriften zur Kultursoziologie 5*, Konstanz: UVK, 2005, pp. 30-90.

[26] **Методиев**, М., *Между вярата и компромиса. Българската православна църква и комунистическата държава (1944-1989 г.)*, С.: Сиела, 2010.

за знак за "православността" на населението. Израз на стремежа към моноетничност на населението е знакът за равенство, поставян между "българин" и "православен" (не на последно място поради стремежа да се зададе негативна групова идентичност на изповядващите исляма). Дългосрочните ефекти на тази държавна политика могат да бъдат регистрирани (включително социологически) и днес: в дистанцията между свещенослужители и вярващи, слабото посещение на църковното богослужение, смисловото изпразване на религиозните символи, превръщането на християнските ритуали в обичаи без сакраментален характер, отпадането на религиозното възпитание от процеса на първична социализация, липсата на рефлексивно съвременно богословие и др. Лишена от потенциала си да предизвиква емоционална въвлеченост и хабитуализиране на една християнска картина за света сред българските граждани, след 1989 г. православната църква не успява да обедини двете функции на религията и да операционализира християнския богословски дискурс в колективен религиозен опит[27]. Това отчасти може да се обясни и с амбивалентните ѝ стратегии за публично препозициониране (едновременно равна с другите вероизповедания, но и с привилегирован статут *ex lege*), както и настъпилите разнопосочни вътрешни диференциации не само в църковната йерархия, но и сред миряните. Една част от миряните започва да търси адекватни на съвременните екзистенциални проблеми християнски интерпретации и да развива усет за църковността като опит, а не като "авторитет". За тези миряни етнофилетисткият дискурс губи убедителност и те се съпротивляват срещу сдвояването на православието с останалите традиционни елементи от националната идентичност, преосмисляйки го в хоризонта на универсалния човешки жизнен опит[28]. Други българи, обратно, предпочитат преживяване-

[27] Вж. **Уилсън**, Б., *Религията в социологическа перспектива*, С.: Праксис, 2011.

[28] **Павлов**, П., "Църквата в Европейския съюз: съборност или етнофилетизъм", 2011; http://www.dveri.bg/content/view/10298/255/ (последно посещение 04.02.2012).

то на православието да се осъществява чрез публичния активизъм на мащабни и медийно отразявани акции (като масово почитание на чудотворни икони и мощи, молебени, освещаване на църковни храмове и др.), както и чрез перформативни жестове по разграничаване спрямо "упадъчните тенденции" в силно секуларизираните западноевропейски общества. Така на практика, за част от българските граждани "традиционното православие" е сведено до една метафизически и емоционално неутрализирана емблема, а за друга част, то се оказва емоционално сталибилизиращо на фона на "новата необозримост на идентичностите" (по израза на Хабермас). Дори бегъл поглед върху стилистиките на разроените езикови дискурси и на множеството символни репрезентации, етикирани днес в България като "православие", ще разкрие една оспорвана борба за преразпределение на символния капитал на "традиционната религия", изразяваща се в определени случаи дори във взаимно изключващи се послания. Данните от проведеното социологическо изследване улавят по-скоро нагласите на онези български граждани, за които принадлежността към православието е източник на гордост и се преживява се като залог за "бъдещето на българската нация". За други последните разкрития за досиетата на митрополитите вероятно ще са свързани с чувство за срам. Дали тези миряни ще успеят да освободят православието от партикуларистки клерикални или политически залози, като го обвържат с идеята за вселенска християнска съборност и с един лишен от национални специфики литургичен опит, е въпрос на бъдещи изследвания. Може да се предположи обаче, че споделящите една подобна универсалистка програма за ревитализиране на християнски съдържания ще повлияят за отслабване на връзката религия – национална идентичност.

Образование по история и емоции

Рая Заимова
Гергана Дончева

Всеизвестен факт е, че учебниците и помагалата са основен извор за състоянието и развитието на едно общество. Като продукт на образователните системи и авторите им, те са отразители на мисловната и до голяма степен и на институционалната нагласа през различните периоди и времена, на паметта на съответното общество. Изследването специално на българските учебници датира още от 20-те години на XX век и е предизвикано от състоянието на разпокъсаната и разединена нация след Балканските войни и Първата световна, от търсенето на модерни методи на образование съобразно европейските модели. Засиленият интерес на историци, социолози, литератори можем да отнесем едва през последните две десетилетия – интерес, който също има своята идейна основа.[1]

Предмет на нашето изследване са група учебници по история, публикувани у нас през периода от 50-те години на XX в. до днес. Тъй като учебният материал не би могъл да бъде обхванат в неговата цялост, сме подбрали по няколко издания от всяко десетилетие. Независимо от техния обем и съдържание, концепциите, залегнали в тях, са идентични за началния, средния и горния курс. Затова в подбора сме се постарали да използваме текстове, които независимо за кой клас са предназначени, обхващат всички периоди от историята на България. Всеки от

[1] За памет и образование вж. последни изследвания и библиография в: *Социологически проблеми*, кн. 3-4, 1998; *Критика и хуманизъм*, кн. 21, бр. 1, 2006, с. 255-308; *Минало несвършващо*. Теренно изследване "Топоси на историческата памет", октомври 2009 – юни 2010. Съст. Е. Иванова. С.: НБУ, 2011; http://balkansbg.eu/bg/bibliography.html

тях е одобрен от Министерството на образованието, ще рече че отговаря и на зададените изисквания и образователни програми. В подбора на цитатите, които съдържат емоции и които досега не са били обект на специално проучване, взеха участие и няколко студента по история от магистърската програма на НБУ. Тази организация на работата ни помогна да проследим заложените концепции в учебникарската литература, да отчетем как отделните текстове конструират паметта за миналото и да констатираме дали отсъстват определени исторически епизоди.

По принцип акцентът в учебния материал пада най-вече върху възрожденския период и XX век. Древността е твърде периферно засегната, а средните векове заемат сравнително малко място заедно с османския период до времето на Паисий. Това разположение на текстовете предопределя в значителна степен на преден план да изпъкнат определени събития и личности. Направеното наскоро изследване от Евгения Иванова и нейни колеги от НБУ и АУБ - "Топоси на историческата памет" - се основава на съвременни респонденти, чиито знания по история са придобити в повечето случаи от учебниците (общо 53,5%).[2] За нас беше интересно да проверим съществуват ли сходства в изводите с нашето изследване относно употребата на емоции в българските учебници по национална история.

При подбора на цитати беше установено, че учебниците от 90-те години до днес съдържат значително по-малко емоции в сравнение с предходния период. Независимо от тази констатация съществуват устойчиви стереотипи, които се изграждат в резултат на създадените нормативни документи от 1945 г. насетне, чийто отглас усещаме и в нашето ежедневие, т.е. те продължават активно да формират представите на две и повече поколения.[3]

---

[2] *Минало несвършващо*, с. 7-34.

[3] **Стойкова**, Е. Буквари през социализма и социализмът през буквари. - *Критика и хуманизъм*, кн. 21, бр. 1, 2006, с. 291-308.

Регистрирани емоции:

№	Вид емоция	Честотност
1.	Надежда	50
2.	Вяра	47
3.	Любов, обич	39
4.	Страх, уплаха	34
5.	Радост	27
6.	Тревога, заплаха, опасност	26
7.	Гордост	25
8.	Недоволство	16
9.	Въодушевление, възторг	10
10.	Щастие	10
11.	Гняв	9
12.	Омраза	9
13.	Възмущение	6
14.	Разочарование	6
15.	Срам, позор	6
16.	Ужас, потрес	5
17.	Възхищение	5
18.	Отчаяние	3
19.	Паника	3
20.	Скръб	3
21.	Съчувствие	3
22.	Тъга	3
23.	Унижение	3
24.	Печал	2
25.	Покруса	2
26.	Презрение	2
27.	Ревност	2
28.	Недоверие	1
29.	Ненавист, злоба	1
30.	Раздразнение	1
31.	Чувствителност	1
32.	Ярост	1

Надежда – в успешната победа над врага, освобождение от чужда власт или по-добър живот (44); за добруване или най-общо в християнския смисъл (5); доверието в БКП (1)

Вяра – в божество при езичниците и в Христа (16); освобождение от чужда власт (15); вяра в Русия (12); в модернизацията (1); в осъществяването на националните идеали (1); в социализма и комунизма (2)

Любов, обич – към (на) род, родина (19); към Христа и православието (6); към Русия и Съветския съюз (6); към свободата (2); към БКП (2); В. Левски (1), Д. Благоев (1), Г. Димитров (1), герои на труда (1)

Страх, уплаха – от Бог, от невидимото (3); от съседа по територия, от врага, от военен конфликт (30); от смяна на религия (1); без страх – Левски (1)

Тук спираме вниманието си на най-често използваните. От таблицата, в която са обобщени данните от учебниците, надеждата е най-често срещана (50). По принцип, вярата (47) излиза от обсега на емоциите и отразява увереност в онези неща, за които се надяваме, убеждения за неща, които не се виждат, т.е. в Бога. Тя осъществява връзката между духовното и материалното. Тъй като в нашия случай вярата е пряко свързана с действителността и допълва надеждата, си позволяваме да я поставим наравно с нея.[4]

Веднага трябва да уточним, че тези емоции имат своите различни смисли и се явяват през всички времена – от древността до наши дни. Към тях се прибавя и любовта, обичта (39) – в повечето случаи, както и при вярата, се изключва християнския смисъл и привързаността към конкретен индивид, а се има предвид определен обект, общество – род, родина или Русия. В някои случаи трите емоционални състояния са взаимно

[4] Съществуват атеистични схващания за това, че вярата е различна от разума и/или знанието (Бертран Расъл), други философи я разглеждат като емоционално (У. Джеймс), интелектуално (Бретано, Хегел) или волево състояние (Декарт, Фихте). Обект на вярата може да бъде индивид, социална група или общество, т.е. действителен образ, видян емоционално.

обвързани и оформят неканоничното съчетание на "Света Троица" в контекста на изложени събития със светско съдържание. Носителки на положителен заряд, те функционират и доминират над всички останали.

Надеждата в успешната победа над врага, за освобождение от чужда власт или за по-добър живот (44) изключително превъзхожда надеждата за добруване или най-общо – нейния християнски смисъл (5). Само в един случай я срещаме в подкрепа на доверието в БКП (1). За разлика обаче от светския ѝ контекст, вярата в божество при езичниците и в Христа (16) се среща най-често в текстовете и е почти идентична по честотност с вярата в освобождение от чужда власт (15) и вярата в Русия (12). Вярата в модернизацията (1), в осъществяването на национални идеали (1), в социализма и комунизма (2) се оказват периферни. Любовта към (на)род, родина е най-често цитирана (19), следвана от тази към Христа и православието (6) – идентична по брой с любовта към Русия и Съветския съюз (6). Любовта към свободата (2) е рядко срещана и се приравнява по брой с тази към БКП. Незначителни са примерите за любов или обич към Васил Левски, Димитър Благоев, Георги Димитров и героите на труда.

Силно любим и мразим

В дискурса за "турският феодален гнет и класовите различия" – характерен от 50-те години насетне, се говори за съществуването на заможни българи, верни на османската власт (но с принос в изграждането на църкви и манастири), оформили през XVIII - XIX в. класата на експлоататорите чорбаджии. За премахването на гнета и робията важна роля играе чуждата войска от Европа – тази на Владислав Варненчик (Варненски) или австрийската, посрещнати с радост от българите. Подобни ситуации в учебния материал естествено се свързват с надеждите за отхвърляне на властта на неверниците и се отнасят за периода до XVIII в. или по-точно до появата на "братската славянска страна" на международната политическа сцена. Тогава

надеждата – понякога в комбинация с радостта от възможното "освобождение" – зачестява като мотив, подчертава се историческата близост и създадената силна връзка още от XV в. и от времето на Иван Грозни.[5] Затова и по повод на "националната обединителка" – Русия, надеждите са придружени понякога от епитети. "Радостни, огромни и вярни" надеждите на българите се пренасят върху митичния "дядо Иван", за да станат значима част от привнесената им отвън идентичност. Вярата в освободителната мисия на "славянската сестра" върви заедно с надеждите, за да изпълни докрай предначертаните цели за внушение на единство и родственост с една чужда сила, чиято мощ вековете не успяват да заличат, нито да изтрият от пожълтелите страници на учебната литература и публичното пространство днес.

Българската вяра в политическата освободителка Русия понякога е идентична с Христовата или, с други думи, духовното е водещо и съществено за реакциите и действията на голямата държава:

> По цялата широка руска земя, докъдето дойде мълвата (за българските страдания), се чува дълбока въздишка и се шепнат думите: кога ще настане желания час и Русия, чиста от мирски помисли, ще начене свещена война на вярата против разпъвачите на Христа.[6]

Докато вярата в Бог, божество е присъща на индивида или на група хора, то вярата в единственото възможно освобождение от османска власт се превръща в оръдие на една идея, идваща от миналото. Сплотена с емоцията на надеждата за "подобро бъдеще" тя начертава основното внушение за дълбока и непоклатима обвързаност със славянска и православна Русия. Стереотипът се затвърждава като универсален, непреходен и вечен:

По думите на д-р Иван Селимински българите не могат да

---

[5] **Бурмов**, Ал., Б. **Божиков**, К. **Ламбрев**, *Българска история, учебник за XI клас*. С.: Народна просвета, 1951, с. 79-82.

[6] Пак там, с. 134.

се откажат нито от сродството си, нито да заличат от душите си симпатиите към Русия – това са техни естествени качества. "Докато българинът живее, ще има, ще уважава и ще чувства това естествено качество. Това е неговото утешение в бедите и неговата надежда в бъдещето щастие наравно с великите и мъдри народи."[7]

Липсата на алтернатива допринася за разширяването и набъбването на стереотипа по посока на Съветския съюз и на наложения от него нов политически и икономически строй в Източна Европа, като последица, по времето на социалистическа България българската национална идентичност залинява (кажи-речи изцяло), заради неизбежната унификация:

> Народите от всички кътове на земята обръщат погледите си към високо изгряващата звезда на социализма, която осветява тъмните и стръмни пътища, по които народите всред тежки мъки и страдания се издигат към бъдещето си щастие и спасение.[8]

"Догонването" във времето на комунистическата система затвърждава единството и родството между "големия и малкия брат". Тогава надеждите са вече "реалност" и отстъпили място на други емоции: любовта към партията и правителството става идентична с тази към родината. Специално в учебната литература от 80-те години се забелязва "неизказаната и неизмерима" радост от братята руси и на малки, и на големи се втълпява какво е най-голямото постижимо щастие, внушавано още от Сталинско време:

> Вашата чиста обич към партията и родината, вашата воля да се учите упорито и да изградите себе си като достойни продължители на великото комунистическо дело... – това е най-голямото щастие, което вие можете да ни дадете. (Тодор Живков)[9]

---

[7] Пак там, с. 99.

[8] Пак там, с. 224.

[9] **Ненов**, Н., Ил. **Яков**, Г. **Гавраилов**, *Роден край за II клас на*

Всенародното щастие от времето на Селимински и съвършеният комунист от времето на Тодор Живков като че ли са крайната цел и резултат от изградения емоционален образ на Русия и Съветска Русия, който носи белезите на митичност и съмнителна българска идентичност. В учебниците от последните две десетилетия вярата, любовта и споменатото щастие са до голяма степен туширани или направо отсъстват от учебникарския дискурс, и вместо това са заместени от историческия факт или от илюстрация за конкретни нагласи:

> Единствено Русия се противопоставила на църковното движение, защото се страхувала, че възникналият конфликт между българи и гърци ще наруши единството на православието в Османската империя…[10]

> "Съединистите" се радват на народните симпатии и поради ярко изразената си ориентация към Русия, на чиято помощ се разчита в борбата за национално обединение…[11]

Съдейки по изследванията на Пиер Нора, паметта се музеифицира и сегашните, актуални настроения, идващи като следствие от историческата памет, се разпръскват в различни мисловни посоки.[12] Стереотипът, създаден за Русия, – разпознавана като безспорен фаворит, митилогизирана като "освободителка" и същевременно, възприемана като главен фактор в определянето на историческата участ на България – остава и

ЕСПУ. С.: Народна просвета, 1988, с. 52-53.

[10] **Митев**, Пл. *Записки по история на България, V клас, II част*. С.: Булвест 2000, 1993, с. 41-44.

[11] **Гюзелев**, В., Р. **Гаврилова**, Ив. **Стоянов**, М. **Лалков**, Л. Огнянов, М. **Радева**, *История и цивилизация за XI клас*. С.: Просвета, 2001, с. 202; **Делев**, П., Г. **Бакалов**, П. **Ангелов**, Цв. **Георгиева**, Пл. **Митев**, Ив. **Илчев**, Е. **Калинова**, И. **Баева**, *История на България от Древността до наши дни, учебник за XI клас*. С.: Планета 3, 2001.

[12] *Места на памет. От Републиката до нацията*, Т. 1. (Под ръководството на П. Нора), С.: Дом на науките за човека и обществото, 2004, с. 23; *Места на памет. От архива до емблемата*, Т. 2. С.: Дом на науките за човека и обществото, 2005.

до ден днешен неизменен. Тъй нареченото "разпръскване" на Пиер Нора бихме приели донякъде заради значението на Русия като политическа и религиозна сила в балканската политика, но за която отделни детайли от историческата истина тепърва ще излизат наяве. Затова сме все още далеч от "големия национален разказ", интерпретиран в изследванията на споменатия френски автор.

Героите на XIX век

Пряко свързани с надеждите и вярата за освобождение са българските герои от XIX в. Васил Левски е безспорно най-често срещаната личност на страниците на всички учебници.[13] Последван е от Г. С. Раковски, Хр. Ботев, хайдутите и дейците от Априлското въстание. На фона на няколкократно по-често срещаната Русия и руси, героите от родния пантеон губят в съревнованието по популярност и яркост на изразените емоции. За разлика от засвидетелстваната народна любов и надежди спрямо голямата североизточна страна, то за българските дейци е характерна опозицията любов – омраза. Към нея обаче се прибавя неповторимото безстрашие на Васил Левски, убедеността в правотата на делото му и липсата на омраза дори към врага:

> Българи, турци, евреи и пр. щат бъдат равноправни във всяко едно отношение, било във вяра, било в народност, било в каквото било, всички щат спадат под един общ закон, който по вишегласието на всичките народности ще се избере.[14]

Цитатът е единственият, в който турците не са посочени като управляващи или врагове. Като цяло Османската империя и Турция са най-често срещаните понятия заедно с техните

[13] **Фердинандова**, К. Величието на един народ. Сравнителен анализ на образите на Васил Левски и Христо Ботев в учебниците по литература . – В: *Минало несвършващо*, с. 107-129.

[14] **Бурмов**, Ал., Б. **Божиков**, К. **Ламбрев**, *Българска история, учебник за XI клас*, с. 113.

производни, задължително натоварени с негативизъм: скръб, страх, опасност, тревога. Левски остава сам и единствен в съждението си за равноправие и република.

В дихотомията *българско – турско* физическата мъка или мъчение на четник, въстаник се покрива с душевната мъка или загуба по убит близък съратник, съмишленик. От тази комбинация между прекия и преносния смисъл на думите се разширява въздействието на отрицателните емоции. Портретите на В. Левски, Г. Бенковски, П. Волов и т.н. – все герои от националното движение – се допълват от големия брой илюстрации от военен характер. Баталните сцени, размаханите пушки и саби, уловените в движение ентусиасти – приповдига самочувствието и гордостта на четящите. Съществува и обратната хипотеза – възбуждането на усещане за мъст, отмъщение към словесните представители на чуждата власт, които също като в приказките трябва да получат своето наказание. Понякога то е изречено от знайни и недотам знайни герои. Така войводата Цеко Петков и полковник Калитин се заклеват пред Самарското знаме и противно на християнската традиция да не се произнася клетва, те се възползват от любовта си към Бога, приемайки символично знамето като вожд и закрилник от враговете. Молитвата им се превръща в молитва за Доброто и добруването на българите, срещу Злото и врага. Издигнатото в култ знаме обединява задължително българо-руските усилия в борбата срещу нещастията и нещастната родна земя. Отхвърлянето на страха върви успоредно с гордостта и убедеността на опълченците, че извършват свято дело и с Божията помощ ще отблъснат и накажат врага. Интересното в случая е намесата на християнски ценности и морал в служба на национални идеали и символи в учебник, който датира от 70-те години.[15]

Пантеонът на българските герои от XIX в. се оказва твърде ограничен. Обичта към отечеството и дадените примери на героизъм са твърде рядко срещани в текстовете. Националната

[15] **Ботушаров**, Хр. Й. **Шопов**, М. **Гайдарова**, *Отечествена история, IV клас.* С.: Просвета, 1974.

гордост, произтичаща от тяхното дело, понякога е изразена с едно изречение, звучащо като максима:

Помнете Ботев и Левски и следвайте техния пример![16]

От направеното изследване не се установява никаква еволюция, промяна на стереотипите от времето на сталинските учебници до днес. Като че ли известните имена – доволно тиражирани в обществото – са една константна величина заедно с изразените спрямо тях емоции. Поставени на доста по-ниско стъпало от Русия, чийто образ се допълва във времето със Съветския съюз и търпи изменения, задължително натоварени с положителни емоции, националните герои от XIX в. остават застинали за поколения наред. Тогава, редно е да си зададем въпроса докъде се простира емоционалното чувство спрямо тях и откъде започва националната идентичност, изградена въз основа на "чуждото", станало "свое", та и национално?

Гняв народен, гняв божий

Учените са на различни мнения за основните емоции. Според философите Арбърт Нюън и Александра Цинк те са страх, радост, тъга и гняв.[17] В повечето случаи те съвпадат по честотата на своята употреба и в нашата извадка. След надеждата, вярата и любовта, страхът и заплахата, недоволството и гневът са от най-често срещаните на страниците на учебниците, последвани от гордостта, която в отделни случаи ги съпровожда. Страхът е колективен и за разлика от изразения гняв се отнася понякога до деянията на индивидуалните герои от историята. Той възниква при преценка на дадена ситуация като опасна и включва убеждението, че подобни ситуации по принцип са опасни. Тогава става дума за чувство на заплаха. Затова и в учебната литература съседът по територия, близки-

[16] Пак там, с. 189.

[17] Ние сме това, което чувстваме. – *Ум и душа*, сп. за психология, бр. 4, 2009, с. 62-66.

ят или далечен неприятел са даденост, която при определени условия и състояния от различен характер довежда до възможен конфликт. Масов страх настъпва най-много при военни и политически сблъсъци през всички времена, в това число и при българо-византийските войни, османските нападения и чуждата власт. Страхът от Бог, божество и от насилствена смяна на религията е слабо изразен в учебниците, а безстрашието е присъщо и характерно само и единствено за Васил Левски.

Когато емоциите отсъстват в текстовете, то разказът е суховат, изпълнен с факти, независимо дали става дума за военен, религиозен, партиен или друг сблъсък. Обикновено конфликтът, без значение от характера му, войната, чуждата власт генерират отрицателни емоции. Отделни герои и събития провокират с действията си всенароден гняв, който обаче се запаметява от мнозина като гордост – в зависимост от гледната точка и хронологичната отдалеченост на разказвача от събитията. Т.нар. социален гняв е характерен за всички периоди от историята и пряко свързан с дейността на изявени личности, понякога предизвикващи и ужас.

Много рядко в контекста на българската история, и специално на тази от средните векове, се назовават византийските императори. Онези от тях, които се споменават със съответните им имена, са отразители, участници във важни събития на Балканите. Ролята им в съседските междудържавни връзки служи за основа на българските управници, за да бъде подчертан и изграден техния героичен образ, т.е. своето се изгражда за сметка на чуждото.[18]

Основателят обаче на българската държава на Балканите задължително е поставен в контекст извън конкретните общувания с Византия. Хан Аспарух е най-първият владетел, носител на национална гордост, мъдър и велик водач. Но неговият образ остава винаги в сянка на фона на Крум – запечатан в паметта на

[18] За чуждо – свое и националната идентичност вж.: **Аретов**, Н. *Национална митология и национална литература*. С.: Кралица Маб, 2006, с. 18 сл.

поколенията с още по-славни и велики дела или по-скоро запаметен като отмъстител, чийто положителен образ е изграден, въз основа на стореното, но заслужено зло. В отделни случаи сблъсъкът между император Никифор и хан Крум завършва с българската гордост от победата при Върбишкия проход, наречен "гробница на император Никифор". Естественият ужас, изпитан от византийската войска се подсилва емоционално от "народния гняв". Негативизмът към победения император и неговата войска се внушава и от илюстрацията "Крум взема главата на Никифор" от художника Димитър Гюдженов. В нея на преден план се вижда отрязаната Никифорова глава, гордо показана от Крум и настървението на заобикалящите го воини. "Справедливата" присъда на Крум е цитирана под илюстрацията: "Като не щеш мира, нà ти секира!"[19]

Относно образа на същия император може да се допълни и друго. "Жестокият" Никифор[20], узнал късно за засадите на българската войска и заради "изпепелената българска земя, за избитите деца, кървавите безчинства" заплаща с главата си. Неговият съперник Крум не се изявява като "жесток", а като създател на закони, т.е. като по-нов и различен държавник. С други думи, и в двата посочени варианта образът на българския владетел, инструментализиран съобразно политическата конюнктура от 70-те и 80-те години, измества и дори засенчва Аспаруховия. Като цяло това е обратният вариант на Паисиевия стереотип, където двамата владетели са гордо равнопоставени:

> С много труд той (Паисий) издирил от различни книги сведения за миналото ни. През 1762 г. ги събрал в ръкописна книга, която нарекъл "История славянобългарска". В нея с гордост пишел за Аспарух, Крум, Омуртаг, Борис и Симеон, за Кирил и Методий и техните ученици... Повече от четиридесет души преписали това късче памет. Един от тях бил свещеникът Соф-

[19] **Ботушаров**, Хр., Й. **Шопов**, М. **Гайдарова**, *Отечествена история*, IV клас, с. 23.

[20] **Карачорова-Баръмова**, Л., Г. **Гаврилов**, Д. **Цончев**, *Родинознание за IV клас*. С.: Народна просвета, 1988, с. 61.

роний Врачански. Също като Паисий той я четял на млади и стари в черквата и разпалвал в тях искрата на гордостта, че са българи.[21]

Като предполагаемо обяснение за поставянето на основателя на Дунавска България в периферията на националната гордост би могло да се спомене фактът, че за периода 1878-1943 г. учебникарската литература отразява в повечето случаи Аспарух като "завоевател и обединител".[22] В учебниците от 50-те години се явява в същия образ, подсилен обаче от наложената от марксизма славянизация, в чийто контекст се изразява тезата за наличието на условия за създаване на "славянска" държава и без нахлуването на Аспаруховите орди.[23] И тъй като се набляга на разширяването, издигането на държавата и по времето на Крум, чийто враг е несъмнено Византия, епизодът с Никифоровата глава отсъства. Той се появява на по-късен етап в учебната литература, т.е. през 70-те години, за да изчезне от страниците им през последните години, включително и в днешна Гърция.[24] Принципното отсъствие във всички учебници на значим акцент при образа на Аспарух го поставя на ниско ниво по популярност от Крум. Може да предположим, че случаят с Крум-Никифор е идентичен с гръцкия стереотип за Василий Българоубиеца, където също победата над врага генерира гордост и достойнство, широка популярност и слава.

Като става дума за император Василий II – "силен и жесток"

---

[21] **Кушева**, Р., Р. **Пенин**, *Човекът и обществото*, учебник за III клас. С.: Булвест 2000, 2008, с. 38.

[22] **Хранова**, А. Сюжети и предикати, отново за учебниците по история. – *Критика и хуманизъм*, кн. 21, бр. 1, 2006, с. 279-28.

[23] **Бурмов**, Ал., Б. **Божиков**, К. **Ламбрев**, *Българска история*, учебник за XI клас, с. 18.

[24] Вж. например: **Гаврилова**, Р., Пл. **Павлов**, Р. **Кушева**, *История и цивилизация за пети клас*. С.: Просвета, 2006, 2 изд. 2007, 3 изд. 2008, 4 изд. 2009 и 5 изд. 2010; **Στέφανος** Γ. Ν. **Νικολόπουλος**, Ε. **Μαραγκουδάκης**, Μ. **Νικολόπουλου**, Ι*στορία Ε'Δημοτικού*, Σταβυζαντινάχρόνια. Αθήνα, 2010, p. 66; Ι*στορίατου Μεσαιωνικούκαιτου Νεώτερου Κόσμου 565-1815*. Αθήνα, 2010, p. 27.

– едва успял да се спаси от битката при Траянови врата (986 г.), но неговата победа в битката при с. Ключ в Беласица и крахът на Самуиловата войска са причина за появата на прозвището "Българоубиец".[25] Това така популярно в масовото съзнание не само на българите, но и на гърците прозвище, търпи промени в последните години. Случката с чашата на Крум е намерила решение в българското образование, или поне в последния учебник за пети клас тя липсва.[26] За "Българоубиеца" резултатите са налице и в двете съседни балкански страни. В учебния материал, датиращ след 90-те години прозвището е заличено:

> След смъртта на Василий II отношението към българите се променило. Неговите наследници започнали да гледат на тях като на покорен народ. Презирали ги, защото ги мислели за диви и невежи.[27]

> Скоро след това Арон влязъл в тайни преговори с Василий II, което разгневило Самуил, и той го наказал със смърт.[28]

С приемането на България в Европейския съюз петнадесет града в Гърция, в които съществуваха улици с название "Василий Българоубиец", бяха преименувани на "император Василий II". Последва и редакция на утвърдени гръцки учебници по история.[29] Прозвището отсъства и в публичното пространство у нас или в "ключовото" пространство до с. Ключ (Петричко) и по-точно в историческите сведения за събитията в Беласи-

---

[25] **Карачорова-Баръмова**, Л., Г. **Гаврилов**, Д. **Цончев**, *Родинознание за IV клас*, с. 70.

[26] **Гаврилова**, Р., Пл. **Павлов**, Р. **Кушева**, *История и цивилизация за пети клас*, с. 32.

[27] **Казаков**, Г. *Миналото на българите*: Записки по родинознание за IV клас. С.: Век 22, 1992, с. 27.

[28] **Бакалов**, Г. П., **Ангелов**, М. **Радева**, *История и цивилизация за VIII клас*. С.: Просвета, 2009, с. 86.

[29] *Οργανισμός Εκδόσεων Διδακτικών Βιβλίων*. Αθήνα, 2010, 2011; За легендарния "Българоубиец" в гръцкото модерно мислене вж. **Stephenson**, P. *The Legend of Basil the Bulgar-Slayer*. Cambridge University Press, 2010, p. 113-134.

ца, изложени в парка-музей "Самуилова крепост", както и в Интернет статиите в Уикипедия.[30] Отсъствието на "Българоубиец" и изобщо на емоции, епитети в посочените текстове е продиктувано не само от линията към политическа коректност на Евросъюза, но и от реакциите на някои крайно националистични среди у нас. В този случай бихме могли да приемем, че колективната памет е донякъде придвижена към т.нар. край на историята не с "братска", а с европейска помощ.

Друг ярък пример е цар Симеон, който заема важно място в българската история не само защото разширява границите на тогавашната държава, но и заради развитието на книжнината. Неговите деяния всяват страх у всички съседи на България.[31] Уплахата и гневът на византийската войска при сблъсъците между двата противника присъстват многократно в текстовете. Неслучайната им употреба акцентира върху мощта на българската държава и върху голямата територия, придобита по време на войни. Славяните от Византия едва ли не го посрещат като "освободител" и спасител от погърчване. Войнственият нрав на забележителния герой, всяващ ужас у византийците, се подсилва и чрез добре подбраните съвременни илюстрации за похода към Цариград или пред стените на същата голяма престолнина. Гордата му осанка и цитатите от средновековни извори за "купищата кости на позорно изкланата тогава бягаща ромейска войска" допринасят за визуалното включване на малките читатели в тогавашната атмосфера, за да добият сила и гордост от величието на България и нейните главни войнствени герои от историята. В подобен контекст "златният век на българската книжнина" остава само като един блестящ щрих към положителните качества на цар Симеон – все пак образован и създал условия за култура.[32] Изпитваната национална

---

[30] http://bg.wikipedia.org/wiki/Самуилова_крепост_(Ключ) – 23. 01. 2012.

[31] **Бурмов**, Ал., Б. **Божиков**, К. **Ламбрев**, *Българска история*, учебник за XI клас, с. 33.

[32] **Ботушаров**, Хр., Й. **Шопов**, М. **Гайдарова**, Отечествена история, IV клас. С.: Просвета, 1974, с.29, 33.

гордост към видния герой от средните векове силно граничи с жаждата за мъст, която определено лъха от страниците на учебникарската литература.

Заключителни думи

От направения анализ на основните и най-често срещани емоционални състояния, оформящи българската национална идентичност, бихме могли да очертаем няколко по-важни момента. Съдейки по изследването на социолога Кристоф Прошасон, историята не трябва да се оставя да бъде завладяна от емоциите, а да се премахне сантименталната обвивка на миналото.[33]

1. Ключови моменти специално от средновековната история, в които сблъсъкът между владетелите на България и Византия предизвикват силни емоционални състояния, превръщайки гнева от стореното зло на противника в гордост у победителите, формират т.нар. обвивка. Отсъствието на Крумовата чаша и на Българоубиеца от най-новите учебници в двете съседни балкански държави (България и Гърция) показва липса на емоционална обвивка, което по никакъв начин не накърнява изложените исторически събития, познати и запаметени още от хронистите на времето. Известно е, че значими фигури от балканското минало предизвикват конфликт между българи и гърци в цариградската ученическа среда още в средата на XIX в., когато не съществува единна образователна система и институция за нейното прилагане.[34] Подобни примери са засвидетелствани и през XX в., независимо от политическата и образователна конюнктура, създали повод за вписването ни в

[33] **Prochasson**, Chr. *L'empire des émotions. Les historiens dans la mêlée*. Paris, Demopolis, 2008, p.163.

[34] *Подробни и нови издирвания по старата българска история* според знаменатия френски историкъ Lebeau от френската академия. Събрал и превел от оригинала Д-р Хр. Т. Стамболски. София, 1914, с. 6-9; **Лилова**, Д. *Възрожденските значения на националното име*. С.: Просвета, 2003.

"догонването" на Европа едва в началото на XXI век.

2. "*Новата религия (християнството) щяла да проповядва вяра, надежда и любов, както между хората, така и към владетеля.*"[35] Тази класическа постановка, срещана в различни варианти в учебниците и преди 90-те години, и без която не могат да се обяснят важни процеси в историята, изиграва съществена роля при проблема за отхвърляне на чужда власт, за опазване на застрашените християнски ценности и най-вече за изграждане на стереотипа за "освободителката" Русия. Позволихме си да използваме словосъчетанието "Света Троица", защото поставено в учебникарския дискурс, то служи не като основа за разгръщане на заложените елементи в християнската ценностна система (надежда, вяра, любов), а за извеждане на новоизкована атеистична постановка, добила масовост в предходните ни десетилетия. Към нея се добавят щастието и спасението, чийто християнски смисъл се обръща във времето, за да изгради съществуването на "новия" човек на социализма, строящ имагинерното комунистическо общество. Така запаметени от две-три поколения граждани на България, в наши дни те са се превърнали у мнозина в емоционална носталгия по недалечното минало. Подобна постановка можем да приемем като "догонване", вписване в съветската система, нагаждане и съхраняване на спомена за нея, спомен, чийто отглас до голяма степен вече не присъства в най-новите учебници, но все още запълва осезаемо общественото пространство днес. Съставянето на учебникарската история за периода след Втората световна война тепърва предстои в България.

3. Двете империи – Византия и Османската – са винаги от другата страна на бариерата. Въз основа на тях се изгражда българското минало, националната гордост и т.н. Изследването ни показва, че Византия влиза в конфликтни ситуации със съседна България много повече, отколкото Османската с българите, нейни поданици. Тогава за "бели петна" в историята ли трябва да мислим, или "екшъните" с възрожденските герои ги компенсират достатъчно; да търсим ли нещо (не)случило се в

[35] **Казаков**, Г. Цит. съч., с.27.

миналото, или да степенуваме по-"малък" и по-"голям" враг, задължително негативен? Може би в следващи изследвания ще се намери отговор на въпросите за "многото история", вълнуваща ни през XXI век.

Библиография на използваната учебна литература по история

Антонов, Ал., Св. Иванова, М. Карамихова, *Записки по история на България за V клас*, I част. С.: Булвест 2000, 1992; II част, 1993.

Бакалов, Г., П. Ангелов, М. Радева, *История и цивилизация за VIII клас.* С.: Просвета, 2009.

Бобев, Б. *Записки по история на България за VI клас.* С.: Зефир, 1992.

Божинов, В., Зл. Станчева, Ал. Велев, *История, учебник за VIII клас.* С.: Народна просвета, 1960. 2 изд.-1961, 3 изд. – 1962, 4 изд. – 1963.

Ботушаров, Хр., Й. Шопов, М. Гайдарова, *Отечествена история, IV клас.* С.: Просвета, 1974.

Бурмов, Ал., Б. Божиков, К. Ламбрев, *Българска история, учебник за XI клас.* С.: Народна просвета, 1951.

Бурмов, Ал. Д. Косев, Хр. Христов, *История на България: Учебник за XI клас.* С.: Народна просвета, 1957.

Бошнаков, К., Т. Леков, М. Радева, *История и цивилизация за 7. клас.* С.: Просвета, 2008.

Гаврилов, Б. А. Пантев, Ал. Кертин, *История и цивилизация за 9. клас* (задължителна подготовка). С.: Просвета, 2001.

Гаврилова, Р., М. Радева, Е. Калинова, *История и цивилизация за VI клас.* С.: Просвета, 2007.

Гаврилова, Р., Пл. Павлов, Р. Кушева, *История за V клас.* С.: Просвета, 2006, 2 изд. 2007, 3 изд. 2008, 4 изд. 2009 и 5 изд. 2010.

Георгиева, Цв., Ст. Дойнов, М. Радева, *История за V клас.* С.: Народна просвета, 1985.

Георгиева, Цв. *История за V клас.* С.: Народна просвета, 1990.

Георгиева, Цв. *История за V клас.* С.: Просвета, 1992.

Гюзелев, В., Р. Гаврилова, Ив. Стоянов, М. Лалков, Л. Огнянов, М. Радева, *История и цивилизация за XI клас.* С.: Просвета, 2001.

Делев, П. Г. Бакалов, П. Ангелов, Цв. Георгиева, Пл. Митев, Ив. Илчев, Е. Калинова, И. Баева, *История на България от Древността до наши дни, учебник за XI клас.* С.: Планета 3, 2001.

Дражев, П. *Родинознание за III клас.* С.: Народна просвета, 1990.

Иванчева, Д. *Роден край: Учебник за I клас.* С.: Народна просвета, 1989.

Учебно помагало за VII клас. С.: Народна просвета, 1990.

Учебно помагало за VIII клас. С.: Просвета, 1991.

Казаков, Г. *Миналото на българите: Записки по родинознание за IV клас.* С.: Век 22, 1992.

Карачорова-Баръмова, Л., Г. Гаврилов, Д. Цончев, *Родинознание за IV клас.* С.: Народна просвета, 1988.

Карачорова-Баръмова, Л. *Родинознание за IV клас.* С.: Народна просвета, 1990.

Куманов, М. *История за VI клас* (Учебно помагало за временно ползване). С.: Народна просвета, 1990.

Кушева, Р., Р. Пенин, *Човекът и обществото, учебник за III клас.* С.: Булвест 2000, 2008.

Митев, Пл. *Записки по история на България, V клас.* II част. С.: Булвест 2000, 1993.

Ненов, Н. *Роден край: Учебник за II клас.* С.: Народна просвета, 1990.

Ненов, Н., Ил. Яков, Г. Гавраилов, *Роден край за II клас на ЕСПУ.* С.: Народна просвета, 1988.

Петков, П. *Записки по история на новото време за VIII клас.* С.: Свят-Наука, 1992.

Радева, М. *Родинознание за III клас.* С.: Просвета, 1992.

Роден край за I клас. С.: Просвета, 1992.

Шопов, Й., П. Дражев, Г. Гаврилов, П. Пенчева, М. Бояджиева, *Родинознание за 4 клас.* С.: Народна просвета, 1981.

Шопов, Й., К. Петров, Л. Зидарова, Т. Даков, *История за VI клас.* С.: Просвета, 1989.

Значението на емоциите в българския исторически филм

Гергана Дончева

Историческият филм възниква още през пионерските години на киното и продължава да бъде една от най-въздействащите и експлоатирани жанрови форми и през XXI век. Причината за това е ясна: съществува тясна връзка между концепциите за ***националната идентичност*** и ***националната кинематография.*** Произведенията на историческа тематика, наред с екранизациите по класически творби от литературния канон, представляват примамлив инструмент за "въобразяване" на дадена общност, поради което винаги заемат ключово място в политиките на представяне на съвременната национална държава. Без да бъдат изяснени и прецизно дефинирани съдържанието и взаимовръзките между тези две понятия – фундаментални за настоящия анализ, както и позицията от която ще бъдат коментирани, е практически невъзможно да се пристъпи към конкретния проблем: значението на емоциите в българския исторически филм.

Всеизвестни са теоретичните приноси на водещи учени, занимаващи се с национализма, като Ерик Хобсбом, Ърнест Гелнер, които застъпват тезата, че нацията е продукт на модерната епоха, конструирана в резултат на новите икономически условия и на капиталистическото разделение на труда. Нещо повече, те твърдят, че тя е проект на елитите и че нейната жизнеспособност се поддържа, до голяма степен и чрез механизма на "изобретената традиция", посредством която се осигурява националното сцепление и единство. Друг важен глас в този дебат е Антъни Смит. Най-общо казано, британският социолог счита, че мнозинството от националните държави са предшествани преди своята поява от *ethnies* (предмодерни етниче-

ски ядра), но дори и тези, при които "етническите връзки са мъгляви и изфабрикувани, нуждата да се изкове от наличните културни компоненти съгласувана митология и символика на историческа и културна общност навсякъде е първостепенно условие за национално оцеляване и единство. Без известно етническо родословие бъдещата нация би се разградила."[1]

Безусловно, най-важната теза за теоретичната аргументация на настоящия текст е парадигмата на Бенедикт Андерсън, концептуализираща нациите в качеството им на "въобразени общности", формирани благодарение на стандартизираната писмена печатна култура. Именно тази теза, а също и предложеният от Карл Дойч подход националната държава да бъде мислена като пространство на социална комуникация,[2] разкрива неподозирани възможности за обстойно проучване на националните кинематографии и тяхното участие в процеса на въобразяване на съответните политически общности.

Под въздействието на интересните теоретични находки и обобщения в социалните науки, филмовите изследователи започнаха да си задават въпросите: как да формулират най-точно и цялостно същността на националното кино, кои са неговите представителни жанрове и те универсални категории ли са; каква е целта му: да артикулира националните специфики и да обезпечи, подобно на училището и художествената литература, символната и идеологическа спойка в едно общество? По какъв начин допринася за изграждането и поддържането на официалната национална митология? Как във времето се променят неговите функции и съответна рецепция?

Нестихващите и до днес разгорещени дискусии относно съдбата на националните кинематографии трябва да бъдат разглеждани в контекста на знаковата полемика: ще ерозира ли националната държава като конструкт, предвид напредва-

---

[1] **Смит**, А. *Националната идентичност*, С.: Кралица Маб, 2000, с. 62.

[2] **Deutsch**, K. W. *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationalism*, Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

щите процеси на глобализация и регионализация. Киното, по подобие на други индустрии, се преориентира в посока към споделяне на финансовите ресурси на наднационално, например, европейско равнище и феноменът "коопродукция" е силен аргумент в полза на тезата, че националните кинематографии постепенно ще изгубят първостепенната си роля, но дори и това да не се случи, очевидно е, че те са подложени на сериозен икономически натиск да се трансформират.

В същото време, сме свидетели на редица актуални примери, които показват, че националната държава не само не се е отказала да инструментализира с пропагандни цели своята филмова продукция, но и влага значителни инвестиции в киното, за да изгради и внуши нова визуална вселена, подчинена на променената концепция за конкретната национална идентичност. Чудесна илюстрация на тази тенденция е симптоматичният "имперски уклон" през последните години в две твърде различни филмови традиции, каквито са руската и турската.

С възхода на Владимир Путин немалка част от руските кинотворци активно спомогнаха да бъде популяризирана новата официозна линия на Кремъл, изискваща от артистите да пресъздават миналото на Русия в категориите на величието и непомръкващата слава. Завръщането към пищните костюмни драми, щедро подкрепяни чрез държавни субсидии, очерта появата на лансирания нов руски етос, чийто иконичен репертоар, естествено черпи вдъхновение от епохата на Екатерина Велика, Петър Първи, но и от гибелта на руската империя, пренаписана в трагични краски.

Макар и все още не толкова ярко изразен, в турското кино се забелязва стремежът османското наследство да бъде интегрирано в националната памет като важен компонент от турската идентичност, преодолявайки радикалния кемалистки разрив с приемствеността по отношение на османската държава.

От изложеното дотук е очевидно, че концепцията за националното кино, по правило, се проблематизира през призмата на националната идентичност. Националната идентичност също не е статично понятие, нейното съдържание и компоненти

се изменят, в резултат на различни обективни обстоятелства. Един от интересните аспекти, незаслужено пренебрегван от изследователите, е значението на емоциите при изграждането на визуалната репрезентация на националната идентичност.

Съвсем изненадващо, се оказва, че научната библиография е оскъдна и по по-широката тема за взаимовръзката между емоциите и киното, вероятно предвид утвърдената обща нагласа, че природата на филма е толкова тясно свързана със сферата на чувствата, че не се нуждае от специално проучване. В този смисъл, монографията на Грег Смит "Структурата на филма и емоционалната система" запълва важна празнина в интердисциплинарното поле, формирано от пресичането на филмовите изследвания с психологията. В своя труд авторът пише:

> Подобно на други дисциплини, филмовата теория в миналото само частично е обръщала внимание на емоционалните ефекти, въпреки, че почти всеки ще се съгласи, че предизвикването на емоции е основна цел за повечето филми. В емоционалния "пейзаж" на модерния свят, киносалоните играят централно място: това е едно от доминиращите пространства, където членовете на много общества се събират, за да изразят и преживеят емоция. Киното предлага сложни и разнообразни преживявания, за повечето хора, обаче, киносалоните са място, където могат да почувстват нещо. Способността на филмите да предоставят емоционални преживявания на различни аудитории лежи в основата на властта и на призивния потенциал на тази медия.[3]

По-нататък, филмовият теоретик напомня констатацията на Кристиян Мец, че идентификацията на зрителя е съществен емоционален резултат в киното.[4]

Не по-малко релевантна за поставената по-горе тема е статията на Антъни Смит "Образи на нацията: кино, изкуство и национална идентичност", която е поредното доказателство,

---

[3] **Smith**, Greg, M. *Film Structure and the Emotional System*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 4.

[4] Ibid., p. 5.

че понякога най-плодоносните идеи, произтичат от експерти, външни за конкретната академична дисциплина. В посочения текст, британският социолог изследва образния континюитет между историческите живописни платна и националното кино и твърди, че филмите изпълняват същата функция да представят чрез средствата на визуалното националната идентичност, каквато през късния XVIII и началото на XIX век е изпълнявала живописта.

Изходна точка на неговата теза е основателната му критика спрямо модернистите, че когато разгръщат своите аргументи относно национализма "често пропускат от анализа си **съдържанието и тона** на националистическото послание. Посланието, разбира се, е насочено към въображението на елита, но дори в по-голяма степен към нравствената воля, емоциите и споделените спомени на масите."[5] Това обуславя изключителното значение на визуалните репрезентации на националната идентичност, които може да не съответстват на фактологичната истина, но притежават "емоционална и морална" автентичност.[6]

С това уточнение, искам да заявя, че решително отхвърлям позитивистката нагласа спрямо историческите творби, т.е. нереалистичното очакване, характерно особено за професионалните историци, които търсят да открият точно припокриване между фактологическата достоверност и възкресената действителност. Както беше изтъкнато вече, основната функция на историческите продукции (дори и в случаите, когато режисьорите се стремят добросъвестно да възстановят истината) е идеологическа: да поражда и поддържа усещането за уникалност и единство на определена общност. С други думи, те отразяват конкретни политики, продиктувани от конкретна конюнктурна среда. И българското кино не прави изключение от това правило.

Второ, под "исторически филм" ще разбирам произведение

---

[5] **Smith**, Anthony. Images of the Nation: Cinema, Art and National Identity. - In: *Cinema and Nation* (Mette Hjort and Scott MacKenzie, eds.), London, New York: Routledge, 2000, p. 43.

[6] *Cinema and Nation...*, p. 6.

на игралното кино, претворяващо значими събития от близкото или далечно минало. Анализът на отделните кинематографични текстове ще се придържа към постановките на Марк Феро и Робърт Розенстоун, че творбите разказват повече за времето, в което са били заснети, отколкото за епохата, пресъздавана на екрана.

Най-ранните опити за интерпретиране на исторически сюжети в родната кинематография датират от 30-те и 40-те години на XX век, сред сполучливите заглавия през онзи етап на развитие са "Страхил войвода" и "Калин Орелът", и както наименованията им подсказват, изобразяват моменти, почерпени от историята на националноосвободителните борби – проблематика, която трайно ще бъде разработвана в рамките на историческия жанр през следващите десетилетия.

С оглед на обективната оценка, е необходимо да се отбележи, че големите постижения на българския исторически филм почти изцяло са реализирани през периода на комунизма. Този дълъг и труден процес – от първите несръчни експерименти до изграждането на ярък национален пантеон, въз основа на внушителен филмов масив през годините на "зрелия социализъм", би бил невъзможен без активната финансова подкрепа на държавата, в резултат на желанието на нейния управленски елит да извърши грандиозно културно инженерство и да преподреди ценностната йерархия.

Визията за съзиждането на въпросния национален пантеон кристализира постепенно, за да се въплъти най-всеобхватно в замисления още през 1977 г. мащабен проект "1300 години България", вдъхновен от идеите на Людмила Живкова. Неговите инициатори си поставят амбициозната задача "чрез Големия празник да се постигне синтез на цялостната българска история с комунистическата митология и символика и да създаде национален култ, артикулиран като отворен и включващ всички светини на хилядолетната българска културна традиция."[7]

---

[7] **Еленков**, Ив. Културната политика през времето на комунизма – партийно ръководство, идеология, институционални режими. - В: *История на Народна Република България*: Режимът и общество-

Това начинание притежава ясно изразен национален акцент, който в известен смисъл е отклонение от нормативните предписания какво трябва да представлява социалистическият тип култура. Наред с монументалната живопис, скулптура и художествена литература, на киното е отредена главната роля в процеса на създаване на "втория Златен век".[8]

Като последица от мобилизацията на "културния фронт" се появяват поредица от емблематични произведения, отразяващи различни етапи от българската история – най-вече тематично свързани с Първото и Второто българско царство, както и с Възраждането и националноосвободителното движение. Сред тези поредици, специално място заемат заглавията от "средновековния" цикъл, споменът за някои от които е все още жив в паметта на по-възрастните зрители. Обяснението за мощната положителна рецепция, съхранена в съзнанието на родната публика повече от три десетилетия, е че тези филми предоставят многобройни поводи за ***национална гордост,*** гордост от величието и блясъка на българските победи и духовно израстване, несъпоставими със събитията от по-късните епохи, през които доминира в много по-голяма степен страданието и усещането за значителна изостаналост.

Стремежът представата за далечното минало да се моделира с епичен размах, така че да предизвиква еднозначен емоционален отклик, произтича от внимателния подбор кои герои и исторически епизоди да се изобразяват и по какъв начин (например, филмът "*Ивайло*" (1964) пресъздава периода само от сраженията на Ивайло с татарите до превземането на Велико Търново. Образът му е силно романтизиран и интерпретиран в термините на саможертвата, няма дори и намек за злощастния

то (1944-1989), (под ред. На Ивайло Знеполски), С.: ИИБМ, Сиела, 2009, с. 553.

[8] За повече подробности вж. **Еленков**, Ив. *Културният фронт*. Културната политика през времето на комунизма, партийно ръководство, идеология, институционални режими, С.: ИИБМ, Институт "Отворено общество", Сиела, 2008; **Вуков**, Н. Монументалните репрезентации в пропагандата на комунистическия режим в България (1944-1989). - В: *История на Народна Република България…*

му край - той е посечен по заповед на хан Ногай).

Няма да е пресилено да се каже, че киното (възприемано като един от ключовите канали за сугестиране), чувствително се доближава до посланията и емоционалните внушения, регистрирани в учебникарската литература. Между предпочитаните основни фигури от националния пантеон, в "средновековните" кинематографични творби оживяват хан Аспарух от популярната трилогия (1981), княз Борис Михаил I -"Борис I: Покръстването", "Борис I: За буквите" (1984, 1985), "Златният век", (1984), цар Симеон I – "Златният век", Константин Кирил Философ – "Константин Философ" (1983), Ивайло, цар Иван Асен II ("Сватбите на Йоан Асен II" (1975). Всъщност, първоначалното намерение на Председателството на Комитета за култура обхваща много по-широк кръг от персонажи, изброени поименно: "Аспарух, Крум, Омуртаг, Борис, Симеон, Самуил, Асен и Петър, Калоян, Иван Асен II, Ивайло, Иван Александър, Иван Шишман, Паисий, Г. Раковски, В. Левски, Л. Каравелов, Хр. Ботев, Д. Благоев, Г. Димитров, Ал. Стамболийски и Ив. Вазов."[9] Наблюдават се, обаче, и известни различия: докато в учебниците най-ранната българска история присъства по-скромно в сравнение с времето на Възраждането и последвалите епохи и то във формàта политическа и военна история (културният аспект обикновено е загатнат в няколко изречения или е илюстриран с кратък цитат от някой извор), то филмите подхранват националната гордост освен с победите, спечелени в зрелищни битки и с портретуването на реални или въображаеми герои духовници и творци: зографи ("Боянският майстор"), архитекти и ваятели ("Златният век"), Константин Кирил Философ, учениците на светите братя Кирил и Методий и книжовниците от Преславската школа ("Константин Философ", "Борис I: За буквите", "Златният век"). Произвеждането на националната идентичност, основаваща се на величавото минало винаги има и обратна страна: отграничаването и утвърждаването на българското става за сметка на чуждото, на врага – преди всичко Византия, а в определени случаи и латински-

[9] **Еленков**, Ив. *Културният фронт...*, с. 376.

те рицари, куманите, маджарите. Емоционалната тоналност, в която могат да бъдат разположени кинематографичните репрезентации на ромеите се колебае от **снизхождение** до **открита враждебност и гняв.** Традиционно, византийските императори са представени като слаби, лукави, лишени от воинска доблест, несправедливи, високомерни, прекалено изтънчени, потопени в ненужен разкош в сравнение с простичкия начин на живот, близък до природата на българските владетели, презрително определяни като "варвари". Негативното образотворчество на моменти се вербализира в явна омраза, насочена към ромеите: царица Мария, съпругата на цар Константин Тих Асен от лентата "Ивайло", лаконично е описана чрез пейоративното определение "кучката ромейска" и поведението ѝ във филмовия разказ постоянно внушава, че тя се ръководи от коварни и подмолни подбуди. Същата обрисовка, макар и леко смекчена, може да се отнесе и към епизодичната екранна поява на императрица Зоя в "Златният век", но пък това е компенсирано от пресъздаденото вероломно убийство на българските пратеници, чиито трупове са хвърлени за храна на бездомните кучета. Речта на българските персонажи постоянно изобилства от метафорични глаголи, епитети и поучителни съждения: "византийският император насъска срещу нас татарите", "За скръб на Лъв VI Философ загинаха много ромеи и за поука на идните императори". Трудно е да се открият неутрални, а още по-малко положителни герои с византийски произход, вероятно едно от големите изключения е Велизарий ("Хан Аспарух") поради особения му статут на летописец, отразил в своята хроника историческите събития през погледа на прабългарите.

Никога, нито преди, нито след 1989 г. не са полагани толкова целенасочени държавни усилия за постигане на такава интензивна емоционална пасионарност в националното пространство, която да оцвети атмосферата на празничното десетилетие, последвало тържествената юбилейна 1981 година. Венец на тези усилия е суперпродукцията "Хан Аспарух", впечатляваща и до ден-днешен с изключителната си мащабност, масови сцени и динамика в холивудски стил. Интересното в

случая е, че филмът успява да оправдае очакванията на своите създатели: публиката разпознава конструирания национален мит за българското начало[10] и той се превръща в най-важния компонент от колективния ритуал на преклонение към актуализирания национален пантеон. Нещо повече, творбата продължава да буди интерес тридесет години по-късно, когато изцяло липсва механизмът на всепроникващото идеологическо внушение на държавните културни институции. На какво се дължи това? Единствено на приключенския дух, на режисурата или на актьорските превъплъщения? Струва ми се, че има и друго, далеч по-важно обяснение: лентата придоби знаковата си емоционална значимост за две поколения българи, защото постигна това, което Антъни Смит нарича "морална и емоционална автентичност", която се оказва винаги по-важна от прецизната историческа истина. Киното, казва британският изследовател, притежава способността за "култивиране на етническа атмосфера".[11] Това е процесът на съзнателно визуално въобразяване на националната идентичност, включваща няколко различни форми: *развитие на героя* (в своята статия известният социолог илюстрира тезата си чрез персонажа от "Иван Грозни" на Сергей Айзенщайн), тук спокойно можем да го отнесем към личността на прабългарския владетел; *историческа реконструкция, "живи платна"* (pictorial tableaux), специфични *атрибути, "етнопейзаж"* (ethnoscape) и *образът на "народа"*. Всички тези образи и наративни похвати служат, за да се осъществи и препотвърди големият разказ на хомогенизиращия национален мит, защото много често националната

[10] Сценарият на филма е написан от Вера Мутафчиева, която в спомените си споделя за сериозните си конфликти с екипа, които дори я провокират да се замисли над възможността да се откаже да сътрудничи заради непреодолимите концептуални разминавания между нея и избрания първи режисьор Вили Цанков. В резултат на нейното писмено възражение, Вили Цанков е заменен от Людмил Стайков. Вж.: **Мутафчиева**, В. Киното, киното... връх на небивалиците, В: Небивалици: *Избрани произведения*, Т. 12., Пловдив: Жанет-45, 2009, с. 419.

[11] **Smith**, A., Ibid., p. 46.

митология се стреми не просто да даде задоволителен отговор на въпроса: "Кои сме ние?", а кои искаме да бъдем в едно идеално време-пространство. Това е и причината, поради която сценаристката Вера Мутафчиева, в битността си на учен, се дистанцира от цитирания юбилеен проект, тъй като прекрасно осъзнава, че историческият киножанр е особен вид съвременно митотворчество, апелиращо към емоционалните преживявания на Нацията и съвсем безразлично към всичко, което би оспорило процеса на национално въобразяване.

В следващата си и последна суперпродукция "Време разделно", Людмил Стайков отново се насочва към ключов период от българската история и този негов втори епичен разказ се превръща в един от най-коментираните и критикувани произведения заради характерния политически контекст, в който се появява[12]. Темата за насилственото помохамеданчване през епохата на османското владичество събира във фокус всички значими мотиви (героизъм, насилие, отвращение от предателството към родното, саможертва и т.н.), които постоянно се повтарят в творбите, пресъздаващи този период и най-вече последната му фаза, свързана с националноосвободителните борби. Няма да дискутирам отделно как се изгражда профила на османеца/турчина в българското кино, учебници и историография, тъй като има обилен материал по този въпрос, споменаването на "Време разделено", обаче, ми беше необходимо като логически преход към изключително симптоматичната тема за травматичните *места на паметта*, белязала с драматичния си емоционален заряд сякаш безкрайния български преход.

Травматичните *места на паметта* се оголват след рухването на социалистическия режим и на мястото на овехтялата

[12] **Тодорова**, М. Лична, колективна и професионална памет: ислямизацията като мотив в българската историография, литература и кино. - http://www.eurozine.com/articles/2003-11-04-todorova-bg.html; **Врина-Николов**, М. Исторически кризи и митове на националната идентичност: няколко илюстрации от българската литература на XX в. - http://balkansbg.eu/bg/content/b-identichnosti/131-istoricheski-krizi-i-mitove-na-natzionalnata-identichnost-nyakolko-ilyustratzii-ot-balgarskata-literatura-na-xx-v.html

идеологическа патетика нахлуват агресивно изразеният гняв и болката от спомените за установяването на комунистическия строй в България. Личните разкази на оцелелите очевидци от лагерите и трудностите за индивида, принуден да живее в постоянен страх и несигурност, формират сюжетните схеми в голяма част от филмовите ленти от деветдесетте години и началото на XXI в., очертавайки един алтернативен и твърде мрачен контраразказ за действителността на ранната социалистическа епоха. Произведения като "Лагерът" (1990), "Кладенецът" (1991), "Граница" (1994), "Изпепеляване" (2004) и други изваждат на показ проблема за потулената вина и накърнената цялост на нацията, въпреки че не всички от цитираните примери са достатъчно убедителни в художествен смисъл. Въпросът за чувството за вина и потребността от покаяние естествено се преплита и с мотива за ***срама*** от стореното зло. Темата-табу, преживяна като най-травматичното събитие след краха на комунизма, безспорно е т.нар. възродителен процес. "Гори, гори, огънче" (1994) и "Откраднати очи" (2003) са сред малобройните заглавия в игралното кино до този момент, опитващи се да осмислят и интегрират в националната памет кампанията по преименуването на българските турци. И двете продукции от самата си премиера са съпътствани от разгорещени полемики, яростно отричане или подкрепа относно правдивостта на техните репрезентации. Творбата на Радослав Спасов и Нери Терзиева, обаче, се появява във време, когато българското общество вече е много по-подготвено да приеме истината за онези събития или поне част от неговите членове осъзнават необходимостта да превърнат чувството за срам в неизбежно покаяние. Неоднозначната емоционална рецепция на предложената интерпретация във филма означава, че може би постепенно сме се разделили с илюзията, че съществува един единствен обективен разказ за близкото минало, валиден за всички. И ако не друго, надмогнали сме страха си да се обърнем без гняв назад и да погледнем към трагичните събития от средата на осемдесетте по нов начин, лишен от предразсъдъци. Като за начало това не е никак малко.

С щрихирането на двете крайни емоционални състояния: внушаване на ***национална гордост*** и следтравматично преодоляване на ***колективния срам*** от причиненото зло в различни кинематографични текстове, заснети в различни политически режими, исках да илюстрирам два противоположни модела за национално въобразяване: първият, извайващ непоклатима единна митология; вторият - деконструиращо-критичен към наложената в миналото митология. В този смисъл, емоциите са подходящ и важен инструмент за задълбочено и цялостно изследване на българското кино, което би добавило много неочаквани наблюдения и открития. Настоящата статия има за цел само да демонстрира възможен продуктивен подход, а не да предложи обемни заключения и ако е успяла да маркира потенциалните посоки или да провокира нечия изследователска амбиция, значи в някаква степен е допринесла полза.

Библиография

Андерсън, Бенедикт. *Въобразени общности: Размишления върху произхода и разпространението на национализма*, С.: Критика и хуманизъм, 1998.

Гелнер, Ърнест. *Нации и национализъм*, С.: ЛИК, 1999.

Грозев, Александър. Началото: *Из историята на българското кино (1895-1956)*, С.: БАН, 1985.

Еленков, Иван. *Културният фронт. Българската култура през епохата на комунизма – политическо управление, идеологически основания, институционални режими*, С.: ИИБМ, Институт "Отворено общество", Сиела, 2008.

История на Народна Република България: Режимът и обществото (1944-1989), (под ред. На Ивайло Знеполски), С.: ИИБМ, Институт "Отворено общество", Сиела, 2009.

История на световното кино (1945-2000), Т.1., С.: АИ "Марин Дринов", 2008.

Милев, Неделчо. *Българският исторически филм*, С.: Наука и изкуство, 1982.

Мутафчиева, Вера. *Небивалици: Избрани произведения*, Т. 12, Пловдив: Жанет-45, 2009.

Смит, Антъни. *Националната идентичност*, С.: Кралица Маб, 2000.
Хобсбом, Ерик. *Нации и национализъм от 1780 до днес*, С.: Обсидиан, 1996.
Airlie, Stuart. Strange Eventful Histories:The Middle Ages in the Cinema, In: *The Medieval World* (Peter Linehan, Janet. L. Nelson, eds.), London, New York: Routledge, 2001.
Deutsch, K.W. *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationalism*, Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
Ferro, Marc. *Cinema and History*, Detroit, Michigan: Wayne State University Press, 1988.
Hope, William. *Giuseppe Tornatore: Emotion, cognition, cinema*, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2008.
Rosenstone, Robert. *History on Film/Film on History*, Harlow, Pearson Education, 2006.
Smith, Anthony. Images of the Nation: Cinema, Art and National Identity, In: *Cinema and Nation* (Mette Hjort and Scott MacKenzie, eds.),London, New York: Routledge, 2000.
Smith, Greg M. *Film Structure and the Emotion System*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007

Филмография

Борис I: За буквите (България, Борислав Шаралиев, 1985)
Борис I: Покръстването (България, Борислав Шаралиев, 1984)
Боянският майстор (България, Захарий Жендов, 1981)
Време разделно (България, Людмил Стайков, 1988)
В навечерието (България, Владимир Петров, 1959)
Записки по българските въстания (България, Борислав Шаралиев, Веселин
Бранев, Мария Русева, Георги Бранев, 1976)
Златният век (11 сериен телевизионен филм, България, Любен Морчев, 1984)
Ивайло (България, 1964)
Изпепеляване (България, Станимир Трифонов, 2004)
Лагерът (България, Георги Дюлгеров, 1990)
Капитан Петко войвода (България, Неделчо Чернев, 1981)
Козият рог (България, Методий Андонов, 1971)
Козият рог (България, Николай Волев, 1995)
Константин Философ (6 сериен телевизионен филм, България, Ге-

орги Стоянов, 1983)
Откраднати очи (България, Радослав Спасов, 2003)
Сватбите на Иван Асен II (България, реж. Вили Цанков, 1975)
Сезонът на канарчетата (България, Евгений Михайлов, 1993)
Подгряване на вчерашния обяд (България-Македония, Костадин Бонев,)
Под едно небе (България, Красимир Крумов, 2003)
Под игото (България, Дако Даковски, 1952)
Под игото (България, Янко Янков,1990)
Пътят към София (Русия-България, Николай Машченко, 1979)
Ти, който си на небето (България, Дочо Боджаков, 1990)
Хан Аспарух: Фанагория (България, Людмил Стайков, 1981)
Хан Аспарух: Преселението (България, Людмил Стайков, 1981)
Хан Аспарух: Земя завинаги (България, Людмил Стайков, 1981)
1952: Иван и Александра (България, Иван Ничев, 1989)

Места на паметта: дебатите и митовете

Николай Аретов

В националната идентичност може да се открие широк спектър елементи, свързани с емоциите. Предизвикващите емоционални реакции явления могат да бъдат хора и събития от миналото и съвремието, елементи от природната и социалната среда. Те могат да бъдат натоварени както с положителни, така и с негативни оценки и представи.

Всяко отношението по правило е комплексно, *амбивалентно*, то съдържа комбинация от различни емоционални реакции в рамките на една позиция, на една социална група. От друга страна, отношението на обществото към едно събитие по правило е плуралистично, много често поляризирано, единият му полюс съответства на приетата (наложената) социална норма, а обратният полюс, който е в дисонанс с нея, е потиснат и изтласкан в несъзнаваното. Отношението към своето има както нормативна позитивна страна, така и обратна, неофициална, някои от нейните прояви могат да бъдат разглеждани в контекста на така наречената културна интимност (М. Хърцфелд). Най-ясният български пример вероятно е Бай Ганьо

В чист вид постулатите на националната идентичност приемат формата на императиви от типа "Обичай Родината!" (вариант – "Опознай Родината, за да я обикнеш!") Много често те биват формулирани по друг начин, който да замества повелителното наклонение с твърдения, изказани от първо лице (единствено или множествено число), или с безлични по форма твърдения, в които емоцията може да е пряко назована, а може и да не е.

> Всичко българско и родно
> любя, тача и милея. (Ив. Вазов)

Защитата на отечеството е дълг и чест за всеки български гражданин. (Конституция на РБ, 1991, чл. 59)

Подобни твърдения приличат и функционират (чрез *ритуални повтаряния*) като *заклинания*. Въпреки че много често те назовават пряко търсената емоция, това не е задължително. По правило, особено в по-ново време, се призовава към позитивни емоции от семантичната група на любовта, но се подразбират и негативни емоции, насочени към враговете на своето. Деветнадесети век не познава подобна политическа коректност:

Догде е мъничка змията
елате да се съберем,
с крака да ѝ строшим главата...
(Д. Чинтулов, *Стани, стани, юнак Балкански*)

Дори и най-директните заклинания, поне в сферата на национализма, се нуждаят от рационална аргументация. Нерядко обаче рационалното се оказва псевдорационално, то може да се възприема от субекта като рационално, но под него да стоят по-дълбоки неосъзнати мотиви, които да са по-скоро емоционални. Подобни псевдорационални мотиви са особено характерни за чувствителни явления от типа на националната идентичност. Всъщност в този случай повечето, ако не и всички емоционални елементи имат някакво псевдорационално обяснение – гордостта от славното минало и омразата към враговете има своята (псевдо)рационална мотивировка в познанието за историята; напълно обяснимата привързаност към своята територия има аналогична географска мотивировка.

Аргументацията на националистическите тези се предлага от митична истина, носени от различни повествования. Най-ясно те се забелязват в учебниците, особено за началните класове, където четивото пряко илюстрира някакъв пряко заявен (може дори чрез заглавие) постулат. През XIX в. първоначалното формулиране на митичната истина може да стане чрез всевъзможни по жанр текстове. През XX в., в зрялата модерна епоха, като че ли приоритет имат текстове, претендиращи да

са част от хуманитарния научен дискурс (утвърден или алтернативен) и от него да преминат в литературата и другите изкуства, в учебниците и медиите.

Анализаторите на подобни процеси като че ли обикновено са склонни да се придържат към едно широко прието разбиране, според което еволюцията е от по-стари митични към по-нови "научни" идеи. На места, струва ми се, поне от известна гледна точка може да се допусне и съществуването на различни митологични идеи, различни поколения "митографи", като в някои случаи (но не винаги) по-новите придават по-наукообразен вид на своите по същество също толкова митологични идеи.

Любовта към родината, към своето (своя народ, своята страна, своята природна среда, своята държава), а донякъде и омразата към предполагаемите врагове е нещо до голяма степен очаквано и дори естествено. Врагът е комплексна и динамична категория, която обхваща различни групи, олицетворени в различни фигури – византийците, турците, фашистите... През различните периоди националната митология поставя различни акценти, като съществуват и конкурентни варианти.

По-любопитни стават нещата, когато се внушава любов към нещо по същество не свое. Класическите в български контекст са внушенията, свързани с Русия и Съветския съюз.

> За българския народ дружбата със Съветския съюз е тъй жизнено необходима, както слънцето и въздухът за всяко живо същество... (Г. Димитров)

Отношението към конкретното чуждо също е амбивалентно. От друга страна, чуждото (другият) не е нещо единно, то се мисли в различни фигури, които, като цяло, имат своята типология – наред с демонизираните варианти на другия съществуват и идващи отвън спасители и месии, както и престижни образци за следване и пр.

Емоционалното отношение към другият не се свежда до полярните чувства *любов – омраза*. То може приеме формата *снизхождение*, *завист* и пр. По правило то е ако не непременно амбивалентно, то поне комплексно и съдържа няколко елемен-

та – омраза и завист, любов и възхищение и пр. Съчетанията могат да бъдат разнообразни, не само от единия полюс (негативен или позитивен), например любовта да се допълва от страх, омразата – с възхищение и пр.

На пръв поглед изглежда, че националната митология се изгражда преди всичко на основата на разказ за славните дела на великите предци, преди всичко победи, но също и за мирно строителство, било то материално или духовно. Друг е въпросът, че едно събитие, в зависимост от гледната точка, може да бъде видяно както като победа, така и като поражение. Разказите за славните дела биват допълвани от повествования за страдания и травматични събития, които спояват общността чрез други механизми, при които емоциите играят съществена роля. Известна смяна на подхода и пропорцията между победи и травми се забелязва след появата на национална държава, която чрез своите институции не само изгражда и поддържа националната митология, но и ѝ придава много по-системен системен характер, при който позитивното (т. е. победите, съграденото) няма как да не доминира, поне на повърхността. Все пак, значението на травмите остава голямо и това се открива и с просто око.

Връзката между постулатите и митовете е двупосочна – митичните повествования не само илюстрират постулатите, те могат да служат и за основа, която да доведе до формулиране на нови постулати или поне на нови техни варианти. От своя страна, оформянето на националната митология също не следва историческата хронология, процесът е контекстуално обусловен и като че ли стои по-близо до обратната хронология – най-рано като че ли възникват митологеми за почти съвременни лица и събития, по-късно вниманието се насочва по-назад във времето, а след като се изгради някаква представа за своето се конструира неговата генеалогия.

* * *

Емоционалното съдържание на националната идентичност е свързано с представянето на ключови (в отделни случаи – второстепенни) **събития и фигури от миналото**, а и от **съвремието**. Отношението към тях намира израз в различни типове текстове (историографски, публицистични, литературни, частни), които неизменно са свързани и/или генерират определени емоции.

Емоционалното отношение към съвременни събития и фигури, свързани с идентичността безспорно съществува и представлява специален интерес, то се забелязва веднага, но осмислянето му предполага специална по-скоро социологическа анализационна методика.

Динамиката на представите за миналото е особено интересен обект за наблюдение, включително и от гледната точка на емоционалното съдържание. Тя приема различни форми. В едни случаи промените се извършват постепенно, относително неафиширано, а явните реакции са сравнително малко и по-трудно забележими. В други случаи ревизията или опитите за ревизия на представите за миналото (или действия, които се виждат в подобна светлина) пораждат яростни **дискусии**. В последните десетина години, повече или по-малко спонтанно избухнаха няколко подобни значими обществени дискусии, заредените с много емоции, свързани с идентичността. Всички те бяха свързани с ключови за българската национална митология "места на паметта" (П. Нора).

Още през 80-те години на XX в. започна нещо като дискусия около понятието "турско робство" и предполагаемата му замяната му с някакви негови по-прецизни (или политически по-коректни) синоними от типа на "османско присъствие". Следващата кулминация, свързана с подготвянето на нови учебници по история, бе в началото на 90-те години. Сюжетът бе доста неясен, всъщност никой не се ангажира с отговорността за подобна замяна, която не се открива в учебници и други текстове, където се говори за "османско владичество", а

не за категорично осъденото "османско присъствие". Процесът беше по-общ, заменяше се или се ограничаваше употребата и на други понятия, отнесени към българското или балканското Средновековие – "феодализъм", "прогресивно" и пр. Но вниманието на публиката, а и на част от специалистите, бе фокусирано върху "робството". Сред множеството публикации бих споменал малко неочакваните реплики, разменени между В. Мутафчиева и Б. Лори.[1] Тази дискусия сякаш зададе модела, по който да протичат и следващите, по-ранните дебати (поне през втората половина на XX в.) имат по-друг характер и не са свързани с националната митология.

Като хронологически най-ранна сред тези дискусии през новото хилядолетие вероятно може да се определи атаката срещу австрийския славист проф. Ото Кронщайнер по повод намека му, че латиницата би могла да се използва успоредно с кирилицата (началото бе през 1999, но основните публикации започнаха да излизаха през 2000 г.). Първата реакция бе решението на Академичния съвет на Великотърновския университет да отнеме на провинилия се титлата доктор хонорис кауза (2001). Последваха множество текстове, по правило написани с невъздържан език, които след това бяха обединени в специален сборник – *"Случаят" Ото Кронщайнер и кирилицата, българистиката, малките филологии*. Съставителство и редакция Иван Радев, Димитър Кенанов, Сава Василев. Велико Търново: УИ Св. св. Кирил и Методий, 2002. Появи се и нещо като реакция - *Истината за професор Кронщайнер*. С.: Работилница за книжнина Васил Станилов, 2005.

Друга дискусия бе свързана с нашия проект "Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха" и започна през 2002 г. със статия на журналистката Ива Йовева във в. "Труд". Заглавието бе показателно "Една французойка срещу

[1] Вж. **Лори, Б**. Разсъждения върху историческия мит "Пет века ни клаха". - *Историческо бъдеще*, 1997, № 1; **Мутафчиева, В**. Някои разсъждения относно разсъжденията на Бернар Лори върху историческия мит "Пет века ни клаха". - Пак там, 1997, № 2.

във в. "Култура" през 2006, но основния дебат започна през 2007 г. с обявяването на организираната от проф. Улф Брунбауер и Мартина Балева от Свободния университет в Берлин научната конференция "История и съвремие на национални стереотипи в България в светлината на мита за Батак", както и свързаната с нея експозиция. Под натиска на медии, националистически организации и лица, както и след лични заплахи, конференцията и изложбата бяха отменени. По-късно излезе сборник, обобщаващ дискусията от позициите преди всичко на защитниците на проекта.[5] Сред многото критики към Проекта Батак бих споменал книгата на Ил. Тодев.[6]

Следващият случай, който бих искал да спомена, въпреки че е по-различен и не породи дебат, а по-скоро разпалени гневни реакции, бе представянето на България като "турска тоалетна" в композицията Ентропа на чешкия скулптор Давид Черни (2009, Брюксел). Общото с другите казуси бе, че и тук бе провидян зле настроен чужденец, както и първоначалния опит за мистификация, според който зад този обект стои български автор. Реакциите принудиха изображението да бъде скрито, авторът му бе обявен за персона нон грата в Пловдив, а на чешкия посланик в София бе подарена тоалетна чиния. Най-активни в акцията бяха представители на Атака.

Любопитен казус, който едва ли може да бъде определен като дебат, бе разминаването в мненията за канонизирането през 2011 г. на (част от) жертвите в Априлското въстание. Освен всичко друго, случаят показа, че и през XXI в. е по-лесно да се наложи нов вариант на национален мит, отколкото да се проблематизира вече наложен.

Следващата значима дискусия бе свързана с Паметника

---

[5] *Батак като място на паметта.* Съст. М. Балева и Улф Брунбауер. Б.м., б.г. Изданието е двуезично – на български и на немски. В карето, но не и на титулната страница, е отбелязано "Предпечат и печат Издателство Изток-Запад, София".

[6] **Тодев**, Ил. *Батак 1876 – мит или история? Текстове по българско възраждане.* С.: Кама, 2010. Книгата има и електронен вариант, който може да бъде намерен на страницата на Института за исторически изследвания.

във в. "Култура" през 2006, но основния дебат започна през 2007 г. с обявяването на организираната от проф. Улф Брунбауер и Мартина Балева от Свободния университет в Берлин научната конференция "История и съвремие на национални стереотипи в България в светлината на мита за Батак", както и свързаната с нея експозиция. Под натиска на медии, националистически организации и лица, както и след лични заплахи, конференцията и изложбата бяха отменени. По-късно излезе сборник, обобщаващ дискусията от позициите преди всичко на защитниците на проекта.[5] Сред многото критики към Проекта Батак бих споменал книгата на Ил. Тодев.[6]

Следващият случай, който бих искал да спомена, въпреки че е по-различен и не породи дебат, а по-скоро разпалени гневни реакции, бе представянето на България като "турска тоалетна" в композицията Ентропа на чешкия скулптор Давид Черни (2009, Брюксел). Общото с другите казуси бе, че и тук бе провидян зле настроен чужденец, както и първоначалния опит за мистификация, според който зад този обект стои български автор. Реакциите принудиха изображението да бъде скрито, авторът му бе обявен за персона нон грата в Пловдив, а на чешкия посланик в София бе подарена тоалетна чиния. Най-активни в акцията бяха представители на Атака.

Любопитен казус, който едва ли може да бъде определен като дебат, бе разминаването в мненията за канонизирането през 2011 г. на (част от) жертвите в Априлското въстание. Освен всичко друго, случаят показа, че и през XXI в. е по-лесно да се наложи нов вариант на национален мит, отколкото да се проблематизира вече наложен.

Следващата значима дискусия бе свързана с Паметника

---

[5] *Батак като място на паметта.* Съст. М. Балева и Улф Брунбауер. Б.м., б.г. Изданието е двуезично – на български и на немски. В карето, но не и на титулната страница, е отбелязано "Предпечат и печат Издателство Изток-Запад, София".

[6] **Тодев**, Ил. *Батак 1876 – мит или история? Текстове по българско възраждане.* С.: Кама, 2010. Книгата има и електронен вариант, който може да бъде намерен на страницата на Института за исторически изследвания.

на съветската армия в София - появата на графита "В крак с времето" на 17 юни 2011 и изчистването му през нощта на 20 срещу 21 юни. Като по-слаб вторичен трус може да се разглежда появата на кавички в името на паметника – На Съветската армия "освободителка" от признателния български народ (27-28 окт.) Този дебат частично повтори по-старата дискусия за Мавзолея на Г. Димитров (разрушен през 1999 г.), но тогава политическите обстоятелства, а оттам и развитието на сюжета бе по-различно.

Основният проблем в случая е осмислянето на събитията от 1944 г., което от гледна точка на емоциите може да бъде видяно като изяви на преклонение и, от друга страна, като реакции, породени от чувство унижение от присъствието на паметника. Съществуват, разбира се, и много други обертонови аргументи и емоционални реакции, в едни случаи заявени, в други премълчани, а дори и не напълно осъзнати.

Сред обертоновите теми са проблемите за дефинирането на изкуството и представите за неговите функции в градската среда днес. Малко парадоксално значими части от двете противостоящи групи всъщност споделят общи – доста традиционни – представи за функциите на паметниците, тяхната възпитателна роля и ангажираността им с външната политика.

Почти успоредно с дебата за Паметника на съветската армия се разрази и спорът около Музея на социалистическото изкуство (открит на 19 септември 2011 г.) Емоционалността на реакциите е очевидна. Не толкова директна е връзката с националната идентичност. Но тя може да се проследи, ако в спора се открои въпросът за художествените ценности от близкото минало, за тяхното присвояване или отхвърляне, за канонизирането или снижаването на статуса им. С известни уговорки, част от тезите могат да се предадат и така: Според едната гледна точка определени ценности от миналото са декласирани (сиреч похитени) от организаторите на музея с користни подбуди (например за да разчистят място за себе си). Според другата гледна точка е станало нещо много по-различно – фалшиви ценности от миналото са канонизирани (отново) чрез вкарва-

нето им именно в този музей (с това име), а не в нещо друго.

По-различен характер, струва ми се, имат постоянно течащите българо-македонски спорове за присвояването на различни исторически събития и фигури, както и за тяхната оценка. Тук също са намесени емоции – гордост от славното минало, реакции, породени от похитено свое съкровище и пр. Любопитно е, че по правило българската гледна точка успешно забелязва чуждите увлечения, но не е така критична към собствената си митология.

Може да се направи опит да се потърси общото в актуалните дискусии около различни български места на паметта. Заслужава си да се помисли и за еволюцията на модела, по който протичат тези дебати.

В началото се появява някаква ревизионистична теза, в общия случай тя е позната и от по-рано, но в случая или е заявена по-радикално, или някакви външни обстоятелства насочват вниманието към нея. В някои от случаите (не непременно във всички) има основания да се допусне съществуването на друга, принципно различна мотивировка на емоционалните реакции – например декласиране на конкуренти, печелене на политически дивиденти и пр. Не е изключено ревизионистката теза също да има подобни мотиви, осъзнати или не. Опонентите на ревизионистичната тезата, реагират подчертано емоционално, по правило не я разбират или съзнателно я радикализират и я свеждат до атака срещу нещо, което националната митология представя като свръхценност.

Ревизионистката теза може да е има някаква разгърната аргументация, може да бъде само намекната, може да е въобразена и дори съзнателно конструирана от опонентите ѝ. Проблематизирането на представите за "потурчването" се основават на съмнителната автентичност на основни извори. Проектът Батак също предлага аргументация на тезата си, която в много от репликите бе подменена. За тезата на хората, създали графита "В крак с времето" обаче съществуваха само догадки. В един момент се появи интервю с хора (група, самоназовала се Destructive Creation), които се представяха като създатели на

графита; освен всичко друго тук възникнаха подозрения в неговата автентичност.[7]

Ценностите, съкровищата, който стоят в основата на подобни дебати, могат да бъдат доста различни – от кирилската азбука през новомъчениците и жертвите в Батак до Мавзолея и Паметника на съветската армия; емоциите, свързани с тях също на повърхността могат да изглеждат доста различни, обединява ги това, че става дума за нещо "свое", станало обект на посегателство. Прави впечатление, че "своята" травма също се възприема като ценност, която трябва да бъде пазена: "робството", "потурчването", новомъчениците, Баташкото клане.

Съществуват разбира се и варианти – тази ценност може да е част не точно от националната митология, а от някаква друга, какъвто е случая с Паметника на съветската армия. В този случай, както донякъде и с несъстоялата се дискусия за летописните разкази, всъщност тезата не бе радикализирана от опонентите ѝ.

В конструираните от дискусията разкази се забелязват няколко относително постоянни елементи. Емоционалното отношение към тях е ясно маркирано, но всъщност продължава да бъде амбивалентно. Основният противник (враг) трябва да е чужденец, редом с него обикновено има един или повече (обезродени) български помагачи. Тази двойка обира негативните емоции и като че ли отношението е еднозначно. (В последно време може да бъде чут и подобен разказ за Българската академия на науките.) Струва ми се обаче, че на заден план може да се долови едно по-сложно отношение. Първо – врагът е силен, а силата винаги се уважава. Второ – той ще да е и умен, за да може да скрои подобен пъклен план. Трето – той заема някаква престижна позиция, която все пак поражда респект, а може би и малко завист.

Срещу него се изправят носители на истината, които забравят за момент за властовите позиции, които заемат тук и сега,

---

[7] След различни хипотези в сп. *Едно* (брой "Есен", 17 септ. 2011) излиза интервю, преразказано в много други медии. Вж. http://edno.bg/edno_magazine/koy-e-v-krak-s-vremeto/

и влизат в една интересна роля. В зависимост от избраната отправна система, тя може да бъде определена по различни начини – Давид срещу Голиат, простите българи срещу лукавите чужденци (Паисий и много след него). Фолклорът също предлага възможни асоциации.

Сюжетите със злонамерения чужденец, похитител на "нашата" ценност, са познати отдавна и се радват на добър отклик сред публиката. Всъщност това е основният сюжет в българската национални митология още от времето на нейното оформяне[8]. Първоначално функцията на похитеното съкровище може да бъде изпълнена от жена, вяра, стари книги и други ценности. Актуалността на мита за похитените жени се прояви в случая с "българските медици в Либия" (арестувани през 1999), както и в многобройните (верни) истории за "бели робини" и пр. В либийския казус обаче Освободителят (комисаря на ЕС по външни отношения Бенита Фереро-Валднер и съпругата на френския президент Сесилия Саркози) не беше типичен, а освободените през 2007 г. като че ли не влязоха в ролята, която мита им отрежда.

Актуален вариант на мита за похитените книги се оформи около казуса с връщането на "оригинала" на Паисиевата история през 1998 г.[9] В случая се наблюдават интересни трансформации на основния вариант – събитията са разместени, а отношението към основните фигури е преосмислено. "Спасяването" (което поне от юридическа гледна точка си е кражба, сиреч "похищение") предхожда "похищението" (по същество – връщането на легитимния собственик)

Още през XIX в. кирилицата също може да бъде мислена като похитена от чужденци. В полемиката си с Д. Тирол В.

---

[8] Вж. **Аретов**, Н. *Национална митология и национална литература…*

[9] Сбито представяне на хронологията на събитията вж. на http://genek.info/?p=10762 По случая бяха написани десетки статии, които не могат да бъдат изредени тук. Вж. и **Трендафилов**, Вл. Паисий не конструктор, а конструкт на Възраждането.- *Култура*, № 51-52, 22 дек. 1996. За Паисий като национален мит вж. и Ал. **Кьосев**, И. **Пелева**, М. **Неделчев** - *Култура*, 1998, № 11.

Априлов пише:

> Като природен балгарин, длажный повече от сичките да брана своята народност *и да не оставям да усвоят другите*, ако и да са еднородни племена, *това, чтото не е нихно*, за да подкрепя моето мнъніе, аз привождам още долните доказателства.[10]

Противостоящите гледни точки могат да градят митични повествования, които стъпват върху една и съща матрица. Само функциите се поемат от различни фигури. Историята около Паметника на Съветската армия например може да припише ролята на злонамерения чужденец на някаква руска фигура, която има своите български помагачи. И обратното, злодеят може да е американец (империалист), който също има местна подкрепа.

Съществува и един друг митичен сюжет, който често се повтаря под различни варианти, често също бива приет охотно от публиката, в отделни случаи поражда дебат, който обаче по правило остава приглушен. Той е недвусмислено героичен, също е свързан със съкровище, но в случая отсъства врага. Съкровищата могат да бъдат различни (всъщност разнообразието не е много голямо) – пръстена на Калоян, тракийски гробници и храмове (дори за пещерата, през която Орфей е слязъл в Ада), част от мощите на Йоан Кръстител, ковчегът на Ной. Опитите за дебат около подобни митове по правило остават неразгърнати. Те са свързани с проблематичната автентичност на съкровището и това ги доближава до дебатите около ислямизирането и новомъчениците.

Забелязва се промяна на медиите, чрез които се осъществяват дебатите. Първите се разгърнаха предимно във вестниците, като съществува стремеж да се ангажират някои академични, държавни или общински институции. В края участниците в дебатите за кирилицата и за Батак (или поне едната страна) предложиха книга (книжно тяло), което да обобщи техните

[10] **Априлов**, В. *Съчинения*. Подб. и ред. П. Тотев. С.: Български писател, 1968, с. 226.

позиции. Последният дебат – за Паметника на съветската армия се разви по друг начин. От една страна той имаше някакъв действен (перформативен) характер, от друга дебатът се разгърна на първо място в интернет и специално във Фейсбук. В този случаи институциите (Столична община) бяха насила въвлечени (или реагираха като насила въвлечени), а участниците и от двете страни предпочетоха да се идентифицират с някакви граждански, дори неформални групи – фейсбук групи като "Запази цветния вариант на паметника на СА" и "Не пипайте артиста, който изрисува Паметника на Съветската армия", от една страна, и Форум "България – Русия" други подобни.

Изобретени емоции и практически разум. Казусът – "България"

Гражина Шват-Гълъбова
(Варшава)

Въведение

В своя велик труд *За божия град*, мислителят и теолог от V век Блажени Августин (354-430) употребява (изоставен от него после) термин *theologia civilis*[1]. Той се позовава на Квинт Муций Сцевола (150-82 п.н.е.), ученик на стоикът – Панетий Родоски (ок. 185 - 110 п.н.е.), който е различавал три вида божества, първият - представян от поети, вторият - от философи, и третият - от държавници. Текстове на Панетий не са запазени, но неговата класификация е възприета и развита от римския мислител Марк Теренций Варон (наричан още Варон Реатински) (116-27 п.н.е.) в неговия труд *Antiquitates rerum divinarum*. Той я е представил като три теологии, които гърците наричат митическа, физическа и политическа.

Както забелязва италианският историк на идеите Мерио Скаттола в своя труд *Teologia politica* (2007), античните мислители са осъзнавали, че идеите за божественото начало на света, разпространявани от трите теологии, често си противоречат а самият Квинт Сцевола на прелома на II и I век п.н.е. признава, че теологията на философите не е подходяща за държавни цели, понеже съдържа излишни елементи, които могат да се окажат вредни за народа, ако той ги опознае. Според него политическата теология, насочена към опазване на обществения ред, трябва да използва всички достъпни средства за тълкува-

[1] **Блажени Августин**, *За Божия град*. Прев. Д. Валентинова, С.: Захарий Стоянов, Т. 1, 2005; Т. 2, 2008.

не на нещата, да обединява истината и лъжата, разказаното от поетите и разказаното от философите...

Блажени Августин, който се е стремял към внедряване на идеята за Царството Божие на земята, отхвърля държавната (политическата) теология като фалшива смес от идеи, обърквaща човека и опасна за неговата душа. Благодарение на своя гений той успява за няколко века да изтрие от употреба самото понятие "политическа теология"[2]. Към другите две теологии също се е отнася резервирано, като е твърди, че написаното от поетите е прекалено малко, за да могат народите да бъдат длъжни да го съблюдават; а написаното от философите е прекалено много, за да простите хора да извлекат каквато да е било полза за себе си.

"Местата на паметта" и трите теологии

В каква връзка с тези старинни и на пръв поглед овехтели идеи остават "местата на паметта"?

Както е известно, през 70-те години на XX век френският изследовател Пиер Нора, съживява този древен термин[3]. Поради неговата многозначност, както и асоциациите, които поражда, са необходими известни уточнения. Самият Нора не предлага системно тълкуване на създадения от него термин (всъщност зает от Франсис А. Йейтс). Един от полските интерпретатори на идеите на Нора - Анджей Шпочински в статията *Обществено функциониране на символите* формулира изведеното от различни изказвания и текстове на Нора предложение като "места на паметта" да се обозначат "собствени имена на обективирани културни паметници и названия на ис-

[2] **Scattola** M., *Teologia polityczna*, przeł. P. Borkowski, Warszawa Instytut Wydawniczy PAX, 2011, s. 15-28.

[3] Вж. **Nora**, P. La memoire collective. – In: *La nouvelle histoire*. Ed. J. Le Goff. Paris, 1978, p. 398–401; същия, Entre memoire et histoire. – In: *Les lieux de memoire*. Ed. P. Nora. Paris, 1984, p. 23-43; текстът ми е познат в английски превод: **Nora**, P. Between Memory and History: Les lieux de memoire. - In: *Representations*, 1989, v. 26, p. 7-25.

торически събития, а също имена на герои, за които членовете на дадена група смятат, че са носители на важни за общността съдържания. Без значение е дали такива събития наистина са се случили, дали героите, почитани от членовете на групата, са исторически или легендарни фигури. Решаващото е, че според членовете на групата те са носители на значими ценности и възгледи"[4].

В този контекст не е важно дали дадено "място на памет" има десигнат в извънтекстовия свят, или принадлежи към сферата на фантазмите. Важно е обаче, че като елемент от колективното съзнание то остава, както в друга своя статия отбелязва Шпочински, "депозитар (хранилище) на културата"[5]. Известна светлина върху така разбирането за "местата на памет" хвърля книгата на Ф. А. Йейтс *Изкуството на паметта*[6], от която е бил увлечен Нора. Английската изследователка прави тук реконструкция на известните от древността мнемонични техники, задвижващи в човешкото съзнание процеси на припомняне на информации, които в противен случай биват **забравяни**. Иначе казано, това е действие, което трябва да предпази хората от недостатъците и злоупотребите на естествената памет[7], т.е. да изпълнява спомагателна функция спрямо нея.

Отвъд желязната завеса, още през 80-те години на XX век усилията на Нора са били интерпретирани в рамките на доминиращата херменевтика на подозрението. Целта ѝ беше да се улови процеса на възникване на значенията и категориите на мисленето (Анджей Шпоцински). Тук обаче трябва да отбележим една особеност, която е поучителен пример за непрекъсната хибридизация на научните идеи. Както е известно, Нора е възнамерявал да създаде енциклопедия на френските "нацио-

[4] Вж. **Szpociński**, A. Społeczne funkcjonowanie symboli. – W: *Symbol i poznanie. W poszukiwaniu koncepcji integrującej*. Warszawa, 1987, p. 18.

[5] **Szpociński**, A. Miejsca pamięci. – *Borussia*, 2003, nr 29, p. 22.

[6] **Yates**, F. A. *The Art ofMemory*. London, 1972.

[7] Вж. **Ricoeur**, P. Nadużycia pamięci naturalnej: pamięć powstrzymywana, pamięć manipulowana, pamięć narzucona. Przeł. W. Bońkowski. – *Konteksty*, 2003, nr 1-2, p. 41-54.

нални" места на паметта с цел те да бъдат предпазени от забравата. Както забелязва полски историк Роберт Траба, в този контекст "място на памет" се превръща в "спасител" на нацията, или поне в "спасител" на колективната памет за нацията[8]. В общи линии същата насока според Траба са избрали Хаген Шулце и Етиен Франсоа - автори и редактори на изданената в Мюнхен през 2001 година тритомна публикация *Deutsche Erinnerungsorte*[9]. Така дефинираните цели говорят много преди всичко за ценностната система на самите изследователи, а по опосредстван начин - за *status quo* на репрезентираните от тях културни системи. От тази гледна точка техните общества се явяват като навлезнали в процес на забравяне, на отчуждаване от собствената им национална традиция; като че ли на ново се нуждаеща от "изкуствена" подкрепа от страната на високо квалифицирани експерти.

В посткомунистическите страни обаче кариерата на понятието "място на паметта" се дължи на различни ценностни ориентации на самите учени, по някакъв начин предопределени от техния исторически опит. Добра илюстрация на това е акцентът, поставен от Шпочински върху една метафора, употребена в статията му от 1987 г.:

> Нора, пропагандирайки своите изследвания на миналото посредством описание на това как се конституират местата на паметта, в по-голяма степен [отколкото Панофски в областта на изкуството – *бел. моя*, Г. Ш.-Г.] се опитва да хване историята "на местопрестъплението" – т.е. да улови процеса на възникване на значенията и категориите на мисленето. В сравнение с Панофски това е динамизирана версия на историята на манталитета[10].

В тази интерпретация "историята - престъпник" се превръ-

[8] **Traba**, R., Wprowadzenie, (w:) *Polsko-niemieckie miejsca pamięci*, t. 3, red. R. Traba, H.H. Hahn, współpraca M. Górny, K. Kończal, Warszawa, 2012, p. 9-10.

[9] Цит. съч., с. 9.

[10] Вж. **Szpociński**, A. Miejsca pamięci..., p. 22-23.

ща в своеобразно мътило, в което се раждат "места на паметта", захранващи "фалшиво" (или не) обществено съзнание. Естествено, този подход се вписва в споменатата херменевтика на подозрението, която в посткомунистическите страни е обременена с допълнителна политическа окраска и многобройни условности. Изследователите на тази проблематика са убедени, че аморфността на "място на паметта" като хранилище на култура е причината то да бъде еластично градиво в ръцете на различни мисионери и реформатори на света, те. в ръцете на тъгуващите за власт представители на различни скрити под повърхностния дискурс "политически теологии". В зависимост от своите прагматични цели, те веднъж го обричат на забрава, друг път го допускат на периферията на обществената мнемонична система, или допълнително помагат придвижването му към нейния център. При това не е важно дали дадено "място на паметта" има десигнат в реалния свят (като например "клането" в Батак, легнало в основите на българския *victimhood nationalism*[11]), или принадлежи почти изцяло към сферата на фантазмите (като например развивани от XIX век в България различни версии на идеята за българския мисионизъм в службата на прогреса). Като дискурсивен елемент от "ежедневното мислене", местата на паметта съдържат семантичен потенциал, способен да поражда определени емоции, които от своя страна могат да станат първостепенен извор за трудни за подценяване недискурсивни знания.

Докато говорим за "очакваните", "желаните" емоции и се движим в сферата на "въобразеното", паралелите между идейния заряд на места на паметта и чувствата, които очакваме той да предизвиква, ни се струват очевидни. Например, на българ-

[11] Този термин използвам по начина, предлаган от **Jie-Hyun Lim**, Narody-ofiary i ich megalomanie, - *Więź*, No. 2-3, 2010. За Батак като място на паметта съм се изказвала няколкократно, вж. Шват-Гълъбова, Г., Още веднъж за Батак. Версията на Антони Пьотровски. - В: Истина, мистификация, лъжа в славянските езици, литератури и култури. Съст. Н. Иванова и др., София, 2011, с. 697-704; **Szwat-Gyłybowa**, G., Batak – ein Erinnerungsort im bulgarischen kollektiven Bewusstsein, - *Südosteuropa Mitteilungen* , No 1, 2011, p. 36-48.

ската почва "богомилството" в "големия наратив" се асоциира с гордост, духовна независимост, Батак – със състрадание, гняв, желание за отмъщение, Васил Левски – гордост, уважение и т.н. Стимулиране на "желаните емоции" обаче е свързано с опредметяването на човека от страната на модератори на символичната власт, с неговото редуциране до един лесно описуем психологически механизъм, действащ по принципа на стимул-реакция.

Страст към колекционерство

Това, което пишат философите в прекалено много...

Българските места на паметта са сравнително добре описани. Достатъчно е да спомена тук книгите на Николай Аретов (Национална митология и национална литература. Сюжети изграждащи българската национална идентичност в словесността от *XVIII и XIX* век, 2006), Албена Хранова (Историография и литература, Т. 1-2, 2011), Евгения Иванова (Изобретяване на памет и забрава, 2007), българско-немски том, редактиран от Улф Брунбауер и Мартина Балева (Батак като място на паметта, 2007) и много други, които не могат да бъдат споменати тук поради липса на място. През 2011 година в Полша е издадена още една книга Лексикон на българската традиция, която е един експериментален, но същевременно в някакъв смисъл може би симптоматичен труд на група предимно полски (но и двама български) българисти[12]. Това е един опит за систематизация на най-стария в българската модерна култура пласт на местата на паметта, т.е. този, които е започнал да се изгражда в периода от началото на Българското възраждане до балканските войни. Статиите се състоят от две части, първата съдържа фактографски материали, втората е синтетичен анализ на процеса на конструиране на "мястото на паметта", адаптирано

[12] **Szwat-Gyłybowa**, **Drzewiecka**, G., **Barliewa**, S., **Moroz-Grzelak**, L., **Minczew**, G., **Juda**, C., **Rusewa**, A., **Solak**, E., **Siedlecka**, S., *Leksykon tradycji bułgarskiej*, Warszawa: SOW, 2011, pp. 376.

многократно в историята (от поети, философи и държавници) към променящите се условия. Един от решаващите фактори за избор на 140-те "места на паметта" (исторически събития, факти, произведения, персонажи, явления) бе забележим потенциал от емоции, изявени в изследваните текстове на културата.

Един по-внимателен анализ обаче показва, че точно репрезентациите на емоционалните аспекти на "местата на паметта" често въвеждат дисхармония в сферата на дискурсивния апарат. И така, например Батак като място на колективната памет остава:

- национална стена на плача, предизвикваща искрено състрадание,
- коз в усилията да бъде запазен в официалното пространство автопортретът на народа-жертва; тук се промъква определена несигурност,
- алиби в света на отчетливите аксиологични опозиции, което говори за срам,
- учредителен акт на европоцентричната национална идеология, издаващ страх от разкриване на премълчавания,
- пространство на премълчавания и идеологически спорове, зад които се крие и срам, и омраза.

Остава също така пространство на надежда за онези, които разчитат на обновяващата сила на предмодерните категории. Достатъчно е да проследим документираната емоционална динамика на такива понятия като Бай Ганьо, Македония, турското робство, националната катастрофа, Дядо Иван, сърбин, руснак и др. за да осъзнаем, че сферата на дискусивните знания (и програмираните от тях емоции) не се припокрива със сферата на недискурсивните знания (и действително изпитваните емоции) на конкретния човек[13].

[13] Вж. **Domański**, A., Emocje w zachowaniach zbiorowych i **działaniu** zbiorowym, (w:) *Emocje a kultura i życie społeczne*, red. P. Binder, H. Palska, W.Pawlik, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2009, p. 19-35.

Как да се уловят истински човешки емоции?

Това, което пишат поетите е прекалено малко...

Прекият достъп до реалните емоции на потребителите на понятийната мрежа не е възможен; той може да се осъществи само чрез посредничество на различни видове репрезентации. Историците на идеите най-често ги търсят в писмените и (през последните години) устни извори от най-различен характер.

Предлагам да напуснем за малко културната територия на България и да обърнем погледа си към едно място на паметта от глобалното значение – Аушвиц. Нека се абстрахираме от понякога много сублиминираните опити за коцептуализия на различните памети, свързани с Холокоста, както и от проблематични дискусии свързани с облика на музея в Аушвиц. В центъра на вниманието бих искала да поставя една книга на полския фотограф Миколай Гринберг, който в последно време реализира един проект, целта на които беше да се намери отговор на въпроса, задаван на посетители-екскурзианти в Аушвиц: "Какво правиш тук?"[14] Издадения след това албум *Auschwitz. Co ja tu robię?* (2010), съдържа художествено обработени снимки на респондените и техните отговори, които са не по-дълги от 3-4 реда и са отпечатани на три езика - полски, английски и немски. Богатата и изненадваща палитра на тези свидетелства говори много за сложните меандри на човешките мисли и емоции, само донякъде формирани под влиянието на различни видове социализарщи стратегии (образователна система, религия, семейство, кръг приятели и т.н). Кратките отговори на посетителите са далеч от всякакви схеми, стереотипи и политическа коректност. Те свидетелстват за една нужда без патос и без екзалтация да се назовават най-противоречивите емоции, събудени там и променящи изцяло досегашната визия на света. Така фотографът/поет открива впечатляваща кар-

[14] **Grynberg**, M. *Auschwitz. Co ja tu robię?*, Kraków-Oświęcim: Fundacja Pauza, Państwowe Muzeum Auschwitz-Birkenau, 2010, pp. 240.

тина на плахата човешка чувствителност, унила, беззащитна, учудена от себе си, освобождаваща се от хватката на готовите ментални парадигми, някой път мъглива като снимките на респондентите, допълващи словото с визуалната документация.

Това художествено произведение, конструкт на един обсебен от травматичната пост-памет човек, е своеобразна репрезентация на една емоционалност, която никъде другаде освен при този тип места на паметта, не би могла до просъществува. Тази емоционалност е резултат от рационалната и сенсуалната конфоронтация на личните очаквания на посетителите (най-често конструирани в резултат на училищна или частна социализацията) с материалните останки от травматичното минало на предишните генерации. Тя е "разпръсната" и "неуправляема".

Книгата на Гринберг се вписва много добре в дългата дискусия за състоянието на съвременния човек, който още след първата световна война е загубил способността си да споделя травмата на преживяното. Като първи е обърнал внимание на този факт Валтер Бенямин[15], а след Аушвиц неговите предчувствия са намерили допълнение в трудовете на Лиотар и неговата концепция за възвишеното, което може да бъде придружавано само от мълчание[16]. Към края на XX век Лакапра в полемиката си с Лиотар обръща внимание върху факта, че сублимацията и сакрализацията на граничното преживяване може да бъде клопка, която може да доведе до поредното скриване на травмата зад завесата на абстрактните спекулации и на патоса, може да ограничи и по-нюансирани изследвания върху различни модалности. По същия начин разсъждава Франк Анкерсмит. Макар че своята концепция за изживяване на историята той също изгражда върху категориите "травма" и "възвишеност", набляга върху факта, че те пораждат у един и същ

[15] **Benjamin**, W. *Aniol historii.* Eseje, szkice, fragmenty, wybór i oprac. H. Orłowski, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie, 1996.

[16] **Lyotard** J.-F. *Kondycja ponowoczesna.* Raport o stanie wiedzy, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa, 1997.

човек болка и удоволствие, екстаз и страх, т.е. емоции, който са противоположни[17].

Пак към българския контекст

Дали тези интерпретационни оръдия са приложими в изследванията за емоционалните аспекти на едно организирано, назовано, колективно изживяване на "местата на паметта"? На този въпрос няма еднозначен отговор. Преди няколко години това доказаха събитията, свързани със споменатия проект на Мартина Балева и Улф Брунбауер Батак като място на паметта (2007). Диапазонът от емоции, намерили тогава израз в обществения, научен и държавнически живот, илюстрира обаче не толкова взривоопасния потенциал на самото място на паметта - Батак, колкото силата на конфликтите между участниците в борбата за символичната власт. Дефинирането на враждебните лагери с овехтели политически категории не подпомага избистрянето на картината. Затова бих рискувала изразя убеждението, че в този контекст главният конфликт е между два вида политически теологии, скрити (като "джуджето на теологията" при Валтер Бенямин) под маската на научния "обективизъм", колкото и да е онеправдан той в днешното време. Ползвайки типологията на Варон бихме могли да предположим, че в случая една модерна "държавническа теология" влиза в конфликт с постмодерната "теология на философите", която от по-консервативно ориентирани среди в България е оценена като вредна за стабилността на обществото. Различава ги отношението към "националната идея" и изследователският апарат. Сближава ги пост-секуларният характер на дискурса и утилитаризмът, при едните скриван зад паравана на "националният идеализъм", при другите явен, но неавтентичен, понеже е изнудван от страна на потенциални донори в сложната система на съвременната бюрокрация.

---

[17] **Ankersmit**, F. R. *Wzniosłe odłączenie się od przeszłości albo jak być/stać się tym, kim się już nie jest*. Przeł. J. Benedyktowicz. – Konteksty, 2003, nr 3-4, p. 25-41.

В практиките на тези групи се забелязва известна (но само донякъде симетрична) страст към колекционерство, комплектуване на каталози озаглавени "места на паметта", "митове", "обществени практики" и т.н. За първата група ясно дефинираната цел на този пиетет към традицията е утвърждаването на националното. За втората група учени (към която аз самата мисля, че се принадлежа) тази цел е напълно различна: тук става дума за реинтерпретция на историята, преосмисляне на миналото, което обаче е възможно само от гледната точка на ценностна система на съвременността. Деконструкцията на места на паметта, залегнали в общественото съзнание, тогава е съпроводена не само от изследователската страст към откриване на механизмите на инструментализация на историческата памет[18], но понякога и от стремежа да се улови динамиката на своеобразен дуел между локалното и универсалното начало в модерната култура. За съжаление, откриващата се пред изследователите гледка прекалено често напомня тъжна феерия на заредените с емоции фантазми или (както би казал Жан Бодрияр) симулакри, залегнали в основите на модерното съзнание[19]. В рамките на този (като че ли неавтентичен) свят даже самия предмет на традиционното внимание на хуманитаристите – човекът - става обект на съмнение. Същевременно, уж рационалните решения на учени, които избират само някои от възможните научни теории, са емоционално обусловени[20]. Подчертано присъствие имат само "политическите теологии" с техните аспирации за контрол. В този контекст понякога трудно може да се разбере към кой тип дискурс фактически принадлежат изследвания, още повече, че колекционерската страст на учените не прекратява живота на "места на паметта" а само допринася за ново обогатяване/трансформиране на тях-

[18] **Ricoeur**, P., Op. cit., p. 41-54.

[19] **Baudrillard**, J. *Wymiana symboliczna i śmierć*, tłum. S. Królak, Sic!, Warszawa 2007, p. 66-112.

[20] **Motycka**, A. Emocje a proces twórczy w nauce, (w:) *Wiedza a uczucia*, red. A. Motycka, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 2003, p. 253-266.

ната съдържателност. Вярно е, че още самото им обществено възприемане като неочевидни и подлежащи на дискусия може да означава, че процес на тяхната петрификация е напреднал. Но от друга гледна точка, съвременната колекционерската страст на изследователите по парадоксален начин предпазва "места на паметта" от забравата. В този контекст трябва да се отбележи и това, че когато тази изследователска активност е подплатена с някакъв вид "политическа теология", тя се оказва форма на същото символично надмощие, за което пише Пиер Бурдийо в книгата си *La Distinction: Critique sociale du jugement* (1979). В резултат получаваме картина на така наречената "ангажирана хуманитаристика". Нейния субект, въоръжен с дистинкциите академически разум, с чувство за превъзходство прилага собствени естетически (и същевременно етически) стандарти към непълноценните и компрометирани според него в историческия процес реликти на общественото дискурсивно и недискурсивно / емоционално знание[21].

[21] Вж. **Gołębiewska**, M., Aksjologia a emocje. O emocjonalnych źródłach wartościowania, (w:) *Wiedza a uczucia*..., p. 85-117.

Отново за пропускливостта на стената между идентичностите

Надя Данова

Задача на съобщението ми е да изнесе и коментира данните, свързани с казуси на промяна на идентичноста - етническа и религиозна, позволяващи да съдим за специфичната роля на емоциите[1]. То фокусира вниманието върху два примера от края на XIX и началото на XX век, които са неизследвани до този момент и които са реконструирани изцяло въз основа на неизползвани извори.

Първият пример е свързан с историята на българската католическа общност в Тракия. След Кримската война българското църковно-национално движение навлиза в решителна фаза, като българите оспорват властта на Цариградската патриаршия, опирайки се на издадения на 18 февруари 1856 г. султански декрет Хатихумаюн. Движението за еманципация от Цариградската патриаршия обхваща редица български градове, за да се стигне до известната Великденската служба от 3 април 1860 г., когато предстоятелят на българската църква в Цариград "Св. Стефан" Иларион Макариополски не произнася името на патриарха. Цариградската патриаршия, подкрепяна от Русия, отказва да приеме отделянето на българите. Част от българската интелигенция възприема съединението с католическата църква като най-радикално средство за решаването на българския църковния въпрос. На 18 декември 1860 г. в Цариград е подписан акт за уния на българите с католическата църква и

[1] По въпроса за широкия спектър от свързаните с емоциите елементи, играещи роля при формирането и утвърждаването на националната идентичност вж. Аретов, Н. Места на паметта: дебатите и митовете. http://www.balkansbg.eu/bg/blog-balkan-ident/287-elinizmati-sazdavaneto-na-savremenna-gartziya.html

папа Пий IX ръкополага за архиепископ на съединените българи Йосиф Соколски, а османското правителство признава като отделен милет. Така в резултат от съвпадането на интересите на част от българската интелигенция с тези на католическата църква, на френската и австрийската дипломация, както и на Високата порта, се създава общността на българите католици от източен или византийски обряд, известни още като униати. Шест месеца по-късно ръкоположеният за българо-униатски патриарх Йосиф Соколски е отвлечен в Русия, с което на унията е нанесен тежък удар и редица видни униати се завръщат в православието. Независимо от това през втората половина на XIX век униатското движение намира свои последователи в Пловдив, Казанлък, Сливен, Малко Търново, Енидже Вардар, Кукуш и Солун[2].

---

[2] След като за продължително време единствените изследвания, посветени на историята на българите-католици оставаха тези на: **Sofranov**, I. *Histoire du mouvement bulgare vers l'Église catholique au XIXe siècle*, Roma 1960 и **Кирил** патриарх български, *Католическата пропаганда сред българите през втората половина на XIX век*. Т. I, (1859-1865), С., 1962, след промените в България от 1989 г. се появиха множество публикации в тази област: **Елдъров**, С. *Униатството в съдбата на България*. Очерици из историята на българската католическа църква от източен обряд. С., 1994; **Еленков**, И. *Католическата църква от източен обряд в България от времето на нейното учредяване с присъединението на част от българския народ към Рим през 1860 г. до средата на XX век*. С.: ЛИК, 2000; **Еленков**, И. *Католическата църква в България и общностните идентичности на принадлежащите към нея верни през XIX първата половина на XX в.* - В: **Аретов**, Н. (Съст.) *Балкански идентичности*, Ч. II, С., 2001, с. 41-128; **Елдъров**, С. *Католиците в България, 1878-1989*, С., 2002; **Глушков**, Х. Католическите мисии и френското влияние в Източна Тракия през 80-те години на XIX век. - В : *История и историография*. Сборник в чест на проф. д-р Мария Велева. Съст. Е. Дроснева. С., 2008, с. 97-119; *Католическата духовна култура и нейното присъствие и влияние в България*. София, 1992; **Калкалджиева**, Д. Католицизмът в българските земи и залезът на Османската империя (втора половина на XIX век). - *Родина*, 1997, № I-II, с. 166-186; **Аксунов**, М. *История на католическата църква от източен обред в*

Едно от селищата, в които унията спечелва много привърженици сред българите, е Одрин. По това време населението на Одрин е около 80 000 жители - турци, гърци, евреи, българи и много левантинци. В този многонационален оживен стопански център още в началото на XIX в. се формира значителна по брой група от българи с главно занимание скотовъдство и търговия с добитък[3]. Българите, които са преселници от Копривщица, Панагюрище и околните села, населяват предимно кварталите Кириш хане, Каик, Ирдъръм и Сарък мегдан. Най-заможните от организираните в джелепския еснаф българи участват в ръководството на делата на християнската общност в града[4].

Одрин си извоюва централно място при очертаването на стратегията на католическата църква на Балканите след Кримската война, визираща развитието на институции, специализирани в областта на образованието. Тук именно през 1863 г. се създава една от най-реномираните българо-католически институции, основана от полското религиозно общество "Възкресение Христово". Обществото се заражда в средите на полската емиграция в Западна Европа след потушаването на Варшавското въстание от 1830 г. от руските войски. По инициатива на Адам Микцкевич през 1834 г. в Париж се основава дружеството "Съединените братя", което през 1842 г. се пре-

---

България. От времето на съединението на част от българския народ с Католическата църква. С., 2008.

[3] За българите в Одрин вж.: **Димитров**, Г. *Княжество България* в историческо, географическо и етнографическо отношение в три части. Ч. I. С., 1894, 220-224; **Тодев**, Ил. *Българското национално движение в Тракия*. 1800-1878. С.: Акад. изд. Марин Дринов, 1994, с. 51-52, 66-69, 90 сл., 150; **Βακαλόπουλος**, К. *Οικονομική λειτουργία του Μακεδονικού και Θρακικού χώρου στά μέσα του 19ου αιώνα στα πλαίσια του διεθνούς εμπορίου*. Θεσσαλονίκη, 1980, σ. 171.

[4] **Dumont**, Alb. *Le Balkan et l'Adriatique*. Paris, Paris, Didier et Cie, 1873, p. 120, **Тодев**, И. *Българското...*, с. 66-89. **Кертев**, Г. *Поляци и българи*. Делото на отците възкресенци в Одрин 1863-1918. С., 1936, с. 19. **Дончева**, С. Тефтер на българския джелепския еснаф в Одрин. - *Исторически преглед*, 2005, № 3-4, с. 176-196.

връща в католически орден "Възкресение на господа нашего Исуса Христа". Изборът на названието е символичен, защото съчетава надеждите за политическо възкресение на полската нация с тайнство на християнската религия.

През 1862 г. папа Пий IX надсърчава възкресенците да разгърнат дейността си на Балканския полуостров и по-специално сред българите-униати. С папски декрет на обществото "Възкрсение Христово" се разрешава да разкрие мисия в Одрин и за неин пръв настоятел е определен Игнатий Карл Качановски. Качановски е завършил инженерни науки във Варшавската политехника и завършва артилерийска школа, а по време на Кримската война е полкови капелан и тогава пребивава известно време в Солун и Варна. Той пристига в Одрин през юли 1863 г., установява се в Одринския квартал Киришхане и основава първоначално българо-католическо училище. В този квартал живеят и по-богатите български семейства от Копривщица - Керекови, Доганови, Нешеви, Севриеви. Учениците са предимно българчета от града и съседните села и училището постепенно се развива в гимназия. В нея е организиран единственият зоологически кабинет на Балканите и тя притежава изключително богата библиотека, в която се набавят почти всички български издания. Съвременниците свидетелстват, че някои от полските учители са знаели български език, а учителите миряни са били българи като Георги Голчев, Стефан Куркулиев, Павел Маринов и Славчо Кесяков[5].

През време на Руско-турската война 1877-1878 г. в гимна-

[5] **Генчев**, Н. *Франция в българското духовно възраждане*. С.: Софийски университет Климент Охридски, 1979, с. 117-118. **Тодев**, Ил. Предговор. – В: **Галабер**, В. *Дневник том първи* (1862-1866). изд. Б. Холцер, К. Тодев. Главно управление на Архивите при Министерския съвет. Архивит говорят. С., 1998, с. XL. **Кертев**, Г. Цит. съч.; **Кокаланова-Худемчук**, А. Полският католически орден на възкресенците и мисията му в Одрин (1863-1928). - *Векове*, 1958, 6, 35-42; **Тодев**, Ил. Създаване на Българо-католическата гимназия в Одрин. - *Исторически преглед*, 1987, с. 85-89; **Елдъров**, С. Българо-католическата гимназия в Одрин. - В: **Елдъров**, С. *Униатството в съдбата на България*, с. 109-121.

зията са настанени ранени турски войници. В нея са приютени и множество български бежанци от опожарената Стара Загора. След 1879 г. голяма част от учениците от горните курсове напускат гимназията, тъй като новосъздадената българска държава има нужда от кадри, които владеят френски език. Гимназията в най-голяма степен следва гимназиалните програми в България и затова е призната от българското правителство с правата на пълно средно учебно заведение. Застъпени са всички общообразователни предмети и особено внимание се обръща на езиковото обучение по български, френски, немски, турски и латински. Официалният език е българският, но обучението се провежда на френски език. Наред с общообразователните предмети в Българо-католическата гимназия се изучават печатарско изкуство, обущарство и шивачество, както и модерно земеделие.

В Българо-католическата гимназия цари дух на патриотизъм, насърчаван от учителите възкресенци - самите те участници в полското национално освободително движение. През 1885 г. при присъединяването на Източна Румелия към България учениците в гимназията, протежирани от френския трибагреник, който се развява на гимназията, пеят "Шуми Марица". Някои от по-запалените учредяват революционен кръжок и започват да събират оръжие с цел да избягат в България, за да защитят Съединението. Победите при Сливница също намират широк отглас сред учениците. В навечерието на Балканската война от 1912 г. учениците български поданици се евакуирани в България. В началото на 1929 г. цялото имущество на гимназията преминава в ръцете на турската управа на града, което бележи края на Българо-католическата гимназия в Одрин.

Сред учениците на Одринското българо-католическо училище е роденият близо до Одрин Георги Антонов (1892-1972). Неговият внук Александър Антонов от катедрата по българска история при Историческия факултет на Софийския университет има любезността да ми предостави ръкописа на спомените му, писани през 1955 г. въз основа на запазени писма и днев-

ници. Георги Антонов е роден в с. Каракасъм, което се намира на около 25 км. югоизточно от Одрин. Селото се състояло от около 200 къщи - половината турци, другата половина християни. Говоримият език в християнската махала е бил турският. Според Антонов "Жителите ѝ са гагавузи" и по времето, когато се е родил, те са се определяли като християни, "защото националното съзнание там още не е проникнало". "Те знаят само, че са покорна рая под властта на турците". "В черквата се служило на гръцки език, но никой, включително свещеника не знаят гръцки. По време на Освободителната война, когато в селото е имало руска войска, свещеникът е пеел "Господи помилуй" вместо "Кирие елейсон". Това станало по собствена инициатива на свещеника, поради които командирът на войсковата част го е наградил с пет рубли.

По-късно доста селяни научават горе-долу да говорят български, тъй като много семейства след сключването на мирния договор и заминаването на руската войска се преселили в новоосвободена България поради страха от турците, които ще се върнат. След две три години те пак са се върнали в селото си. Именно за това знаят малко български. В селото има и гръцко училище с един учител, който е със завършено основно образование и е другоселец. Той също не знае гръцки, но знае да чете главно черковни книги и има добър глас за псалт. Нает е от селото да учи на четмо и писмо децата на ония селяни, които искат децата им да научат да четат и пишат.

Родителите на Георги Антонов са католици. За тях, според спомените на Георги Антонов, димотишкият владика казвал: "Те са безверници. Те са католици, отцепници от истинската Христова религия. Те са отлъчени от православната вяра. Тяхното евангелие е лъжливо. Техният кръст не е истински. Те нямат свято миро. Тяхното миро е фалшиво". "А селяните, продължава Антонов, които имаха съвсем слаби познания за християнската религия, които бяха вярващи хорица, слушаха със зяпнали уста владиката, като вещ познавач на верските истини и приемаха проповедите му като чиста монета. Който дружи

с тях и който влезе в роднински връзки с тях, било с женитба или нещо друго, ще бъде афоресан и отлъчен от черквата - ги заплашваше владиката".

Георги Антонов има трима братя и две сестри. Първите двама братя учат в българо-католическото училище в Одрин и след една-две години учителстване в България, са назначени като учители в същото учебно заведение. Към 1898 г. Георги Антонов достига училищна възраст и братята му го вземат заедно с двете му сестри в Одрин. Той разказва: "Още същата година брат ми се погрижи да започнем учебни занятия, но поради това, че не знаехме езика, той нае учителка - току-що завършилата немско-българската католическа гимназия Мария Христова Зафирова". Той постъпва в началното българо-католическо училище, а през 1903 г. - в първи прогимназиален клас на наричаното тогава "поляшкото училище". Антонов пояснява "понеже българокатолиците в Одрин влезли в тясна връзка с това училище, постепенно и те получили прозвището "поляци". Така думата "католици" постепенно е загубила своето значение и била заменена с думата "поляци". "Затова по-късно и аз, разказва Антонов, бях станал "поляче" и братята и сестрите ми, та дори и родителите ми на село бяха наречени "поляци". Католическите училища и черквата им в Одрин се наричаха "поляшки". Махалата ни се казваше "поляшката махала". Гърчетата ни наричаха "та полякудия", т.е. "полячетата", а православните българчета - "полячетата". "Дори когато пораснах, си спомня Антонов, и бях кадет в турската военна гимназия, като ставаше въпрос за мен между приятелите ми православни българи, за да пояснят за кой Георги се отнася въпросът, допълваха - "полячето".

При големия пожар в Одрин през 1905 г. занятията са прекратени и през 1906 г. Георги Антонов постъпва ученик през 1906 г. в първи клас на турската прогимназия, а след свършването ѝ в 1909 г. е приет в турската военна гимназия в Одрин. Обявяването на Балканската война го заварва в Истанбул като ученик в подготвителния клас на турското военно училище. Той си припомня: "От първи прогимназиален клас до

завършването на военната гимназия, аз ходих в турско училище - винаги единственият българин и в класа и в училището. Справедливостта изисква да заявя, че през цялото време, аз нямах никакви неприятности по религиозните и националните ни различия, нито от страна на учениците, нито от страна на учителския персонал".

Първата балканска война започва през октомври 1912 г. Юнкерите във военното училище вярват в славната победа на турската армия и на обещанията на началниците си, че скоро ще пият кафето си в София и ще поят конете си на Дунав. Георги Антонов се сближава с две българчета, с които решават да избягат в България. На Димитровден 26 октомври те минават на европейския бряг и отиват в Екзархията. Преди да замине Георги Антонов се сбогува с обичния си приятел Хамди ефенди, "едно турче, с когото още от Одринското училище бяхме неразделни". След дълго скитане из България, подслоняван в разни бежански общежития, на 13 декември 1913 г. Антонов успява да влезе във военното училище в София. Третият му брат, който бил мобилизиран, като ранен 6 дни останал на ничия земя и бил прибран от българските санитарни войски.

Вторият случай, който ни интересува, е свързан с личността на Фердинанд Дечев. Енциклопедията за българска интелигенция през XIX век е лаконична по отношение на него[6]. Съобщава ни, че той е роден неизвестно кога в Бешенов, Банат, че е австрийски възпитаник, който учителства в Шумен (1866-1871) Свищов (1871-1872), Белене, Свищовско и Севлиево (1877-1879). Информира още, че през 1872 и 1874 г. Фердинад Дечев е временен сътрудник на в. "Дунав", а през 1872 г. публикува в Русе и във в. "Македония" " Устав на Българското девическо заведение", отворено в Свищов през 1872 г. В своята богата на информация книга за Свищов Юлия Николова се ограничава да спомене откриването на това забележително за

[6] *Българска възрожденска интелигенция. Учители, свещеници, монаси, висши духовници, художници, лекари, аптекари, писатели,издатели, книжари, търговци, военни....* Съст. Николай Генчев , Красимира Даскалова. С.: Д-р Петър Берон, 1988, с. 187-188.

времето си учебно заведение, без обаче да дава допълнителна информация за самия Дечев[7].

Работейки в Научния архив на БАН, попаднах на част от книжата на Фердинанд Дечев (Дечов). На практика не става дума за негов личен фонд, а за папка с негови материали, запазени във фонда на сина му - известния български специалист по класическа литература Димитър Дечев - ф. 145[8]. В тази папка се съдържа част от личната кореспонденция на Фердинанд Дечев, както и различни документи, позволяващи да се реконструира неговият живот.

Фердинанд Дечев е роден в общността на българите католици в Стари Бешенов, Банат през 1842 г.[9] Пристига на Балканите през 60-те години и по всяка вероятност се занимава с търговия, тъй като в архива му има запазени писма на унгарски и немски от Нисим и Леон Алфаса от 1866 г. от Истанбул, в които е назоваван с унгарското умалително "Нандор". В един момент отсяда в Шумен като учител заедно със семейството си. В Български исторически архив при Национална библиотека "Св. св. Кирил и Методий" е запазено писмо на Фердинанд Дечев до Тулчанската община от лятото на 1871 г., с което моли да бъде назначен за учител, тъй като "и аз и децата ми много страдаме от тукашний силен въздух". В писмото си Дечев изтъква, че той и жена му "са родом българи", които са получили образованието си в Австрия и че от две години учителстват в Шумен[10]. Не разполагаме с отговора на Тулчанската община.

---

[7] **Николова**, Ю. *Достойно ест. Свищов през деветнадесетия век и първото десетилетия на XX век.* С.: ИВРАЙ, 2006, с. 279.

[8] Научен архив на Българската академия на науките (По-долу НА БАН), ф. 145К.

[9] Годината е определена въз основа на Свидетелство от училищния инспектор, Пловдив, 18. VI. 1891, съхранявано в НА БАН, ф. 145 К, а. е. 17, л. 1. За българската католическа общност в Банат вж. **Георгиев**, Л. *Българите католици в Трансилвания и Банат (XVIII-първата половина на XIX в.)* С.: Национална библиотека Св. св. Кирил и Методий, 2010.

[10] Национална библиотека "Св.св. Кирил и Методий" – Български исторически архив, ПА, 6242, л. 1. Писмо от Фердинанд Дечев

обаче очевидно молбата на Дечев не е приета, тъй като през 1872 г. създава училище за девойки в Свищов. Във връзка с това учебно заведение той публикува въпросния устав, правещ поразяващо впечатление с модернизационните тенденции в него по отношение на женското образование. Тук ще се ограничa да спомена само че едно от условията за приемане на ученички в това училище е било те да бъдат ваксинирани. Във въпросната папка в Научния архива на БАН е запазен списъкът на ученичките в това училище, както и документацията по положените изпити за годините 1872-1873. Става дума за общообразователна програма, в която са застъпени и предмети, даващи практически умения[11].

В папката са запазени документи, по които може да се съди за напрежения между католици и православни в Свищов. Очевидно е, че училището на Дечев е имало проблеми и в даден момент прекратява съществуването си. Пак в тази папка се пазят чернови на документи, които дават основание да се смята, че Фердинанд Дечев приема православието през 70-те години.

В архива на Иван Шишманов в НА БАН, ф. 11К е запазена и кореспонденцията на Фердинанд Дечев с бащата на Иван Шишманов, Димитър Шишманов, която се води смесено на български и немски език. Очевидно двамата мъже са били много близки и са имали много общи интереси и теми. Някои от податките от кореспонденцията дават основание да се мисли, че са били масони[12]. През 80-те години Фердинанд Дечев участва активно в акцията на българските власти по преселението на банатски българи, която има за резултат създаването на големи общности от банатски българи в Северна България[13]. Тези общности изиграват голяма роля за трансфера на модер-

---

до Българската община в Тулча, Шумен, 4.VII.1871.

[11] НА БАН, ф. 145К, а.е. 17, л. 30-86. "Обявление" за него във в. *Македония*, г. VI, бр. 14 от 27 юни 1872.

[12] НА БАН, ф. 11 К, оп. 5, а. Е. 27, л. 1, Писмо на Димитър Шишманов до Фердинанд Дечев, Свищов, 4. X. 1872, л. 2, Писмо на Димитър Шишманов до Фердинанд Дечев, Свищов, 31. XII. 1872.

[13] НА БАН, ф. 145 К, а. е. 17.

низационни идеи в множество области на обществения живот в следосвобожденска България.

Това са данните на архивите. Какъв би могъл да бъде нашият им прочит през археологията на емоциите?

Георги Антонов учи в учебно заведение, което е от общонационално значение, тъй като възниква в епоха, когато още няма българско на подобно ниво, и то е образец, който изиграва огромна роля за формирането на българската интелигенция. Освен с модерната си за онова време образователна програма училището прави изключително силно впечатление на външните посетители със спокойното съжителство на питомци от различни вери и националности[14] на фона на изобилстващите балкански примери на религиозна и етническа нетолерантност. Най-близкият приятел на Георги Антонов е турчето Хамди, с което той се разделя с тъга при отпътуването си за България. Безпроблемно преминава и учението му в турското военно училище. Събитието, което отключва новото в неговия емоционален свят е Балканската война и съпровождащата я пропаганда с високомерното твърдение, че турците скоро ще пият кафето си в София и ще поят конете си на Дунав. Топосите "София" и "Дунав" – натоварени от националния наратив със символиката на "средищният град" и "граничната река" на "Отечеството"[15] - сякаш задвижват у Антонов някакъв механизъм и той чувства потребността вече да се самоидентифицира и да вземе решението да премине в България. Бихме могли да интерпретираме това решение като жест, породен от страха[16] от

[14] Abbé **Hamard** chanoine honoraire de l' oratoire de Rennes. *Par delà l'Adriatique et les Balkans. Autriche méridionale, Serbie, Bulgarie, Turquie et Grèce,* Paris 1904, p.133.

[15] По въпроса за ролята на "града" като символ, маркиращ в националния наратив "своето" и историческия континюитет вж. **Данова**, Н. Употреба на емоциите: поглед върху българските текстове до средата на XIX век . - http://www.balkansbg.eu/bg/blog-balkan-ident/287-elinizmat-i-sazdavaneto-na-savremenna-*gartziya*.html

[16] За емоцията "страх" и нейната обвързаност с проблемите на идентичността вж. великолепната книга на Рена Ставриди-Патри-

похищаването на символите на българското от Другия, от когото до този момент той самият не се е отграничавал така категорично. Наистина в случая имаме работа със спомени, в които със сигурност много неща са деформирани, волно или неволно, но сякаш разказът на Антонов за началото на Балканската война звучи най-автентично, макар и много емоционално.

На практика разказът на Антонов свидетелства за сравнително лесното му осъзнаване като българин. В тъкъната на разказа остават рехави данните, свързани с неговата принадлежност към католицизма, която създава, както на братята му, така и на него проблеми в независима България. Така той разказва, че когато бил на позиция през 1941 г. на турската граница, бригадният командир полковник му казал да се пази от католическия свещеник, тъй като е опасен. Антонов възмутен му отвърнал "Че какво от това, че е католик. Той е толкова българин, колкото и Ви и аз. И аз съм толкова католик, колкото и той", от което полковникът останал като "попарен." Очевидно институционално той няма проблеми, след като е пратен на границата, но изпитва на гърба си предразсъдъците на конкретния висшестоящ военен.

Случаят Фердинанд Дечев ни представя един образован, активен и добронамерен човек, който несъмнено има желанието да се включи в живота на общността на българите, към които той се самоопределя. За това негово желание свидетелства решението му да се установи на Балканите. Независимо от това че развива и други дейности, топосът "Училище" доминира в писмените извори, излезли от ръката му или свързани с неговата биография. Въпреки несъмнено раздвижената му биография, синът му Димитър предпочита да заяви, че произхожда от "учителско семейство"[17]. Отсъствието на собствена държавност при българите в епохата на формирането на националната идентичност спомага за натоварването на институцията

киу – **Σταυρίδη-Πατρικίου**, Р. *Οι φόβοι ενός αιώνα*.Μεταίχμιο, Αθήνα, 2007; Вж. също **Дамянова**, Р. *Емоциите в културата на Българското възраждане*. С.: Сиела, 2008, с. 98-115.

[17] НА БАН, ф. 145К, а.е.1.

Образование с хипертрофирала роля и за особената фиксация върху училището[18]. Писмото му до Тулчанската община изрично подчертава, че той и жена му са "са родом българи", които са получили образованието си в Австрия. Изтъква се, че от две години и двамата преподават в Шумен и които са готови да дадат своя дял в образователното дело на българите в Тулча. За същия порив свидетелства и документацията, свързана със Свищовското девическо училище, което трябва да формира бъдещи майки, възпитаващи децата си в обич към отечеството, съотечествениците си и "въобще към всички человеци". Без обаче да се споменава някъде, че религиозната принадлежност на семейството Дечеви му е създавала проблеми, от документацията се долавят напрежения. Аргументът, че въздухът в Шумен бил "силен", с който се пояснява кандидатстването на Дечев за учителско място в Тулча, не звучи много убедително, ако погледнем картата къде се намира Тулча. Точно по това време в Тулча е Тодор Икономов[19], който сам за известно време приема унията, но после се отдръпва и по това време е вече неин противник. По документацията в архива се усеща натискът от православната общност в Свищов, натиск, който в крайна сметка води до провал на просветните проекти на Дечев и затварянето на училището му. Разочарованието от сриването на плановете му, свързани с училището, както и несъмненото му желание да се включи в просветния живот на българското общество тласкат Дечев към решението да премине към православието. Очевидно вече с новата си религиозна идентичност той е назначен за учител в Пловдив през 1890 година, от където получава референции от училищния инспектор, че е изпълнявал "задълженията си отлично"[20]. За това, че печатът

---

[18] За аналогично явление при германците вж. **Asmann**, A. *Construction de la mémoire nationale. Une brève histoire de l'idée allemande de Bildung.* Paris, 1994, 13-19.

[19] **Икономов**, Т. *Мемоари.* Подбор и редакция Тончо Жечев. С.: Български писател, 1973, с. 115-124.

[20] НА БАН, ф. 145К, а. е. 17, л. 1, Свидетелство от училищния инспектор, Пловдивско учебно окръжие, Пловдив, 18. VI. 1891.

на другостта във верско отношение е играел своята негативна роля до късно в българското общество ще припомня само, че когато през 1880 г. образованият протестант Илия Йовчев става директор на Пловдивската народна библиотека, някои среди настояват, че той като "протестант-обскурант" не е подходящ за този пост[21].

Цитираните случаи представляват интересни примери от сложния и противоречив начин, по който религиозните и ентокултурните характеристики, се преплитат и си влияят взаимно в епохата на социални и политически промени, за да се стигне до изкристализирането на дадена идентичност. Те показват, че дори до късно не можем да говорим за някакви монолитни и неизменни дадености на полето на идентичностите. Тази пропускливост на стената между идентичностите може да се дължи било на общи политически, социални или културни фактори, но би трябвало да отчитаме и възможностите за въздействието и на фактора "емоции", който несъмнено подмолно "работи" във всички случаи.

В двата цитирани случая изворовата база е привидно коренно различна. При случая с Фердинанд Дечев имаме работа предимно с кореспонденция, която е общо взето пестелива в емоционалните оценки и по-скоро ни остава да гадаем какви емоции са водели пишещият. В случаят с Антонов сякаш нещата са по-ясни и прости, но всъщност веднага си припомняме, че става дума за спомени, писани през 1955 г. и то от представител на една от общностите, които през 1952 г. пострадва жестоко от сталинските чистки. Длъжни сме да отчетем ролята на фактора страх, който е карал пишещия да хиперболизира чувството си за национална принадлежност, за да отмести изцяло акцента от принадлежността си към преследваната религиозна общност.

Разгледаните примери позволяват в нашия анализ да очертаем ролята на различните агенти, които действат на даденото поле и които възприемат различни стратегии на действие, в зависимост от мястото си в полето и личните си взаимоотно-

[21] **Данова**, Н. Няколко страници от историята набалканските утопии. – *Литературна мисъл*, 2008, № 2, с. 119.

шения с агенти извън даденото поле. Те ни дават възможност да съдим за конкуренцията за монопола над управлението на символния капитал и за трансгресията на съществуващите бариери[22], но също така ни помагат до известна степен да обясним някои страни на случилото се с несъмненото участие на фактора емоции.

[22] По въпроса за религиозното поле и ролята на различните агенти в него вж. **Bourdieu**, P. Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. – *Archives européennes de sociologie*, Tome XII, 3, 1971, 3-21; **Bourdieu**, P. Genèse et structure du champ religieux. – *Revue française de sociologie*, 1971, XII, 3, pp. 295-334.

Емоционални употреби на миналото: Възраждането като Златен век

Анна Алексиева

Преминал през многобройни превращения, маркирал архетипни колективни представи, устни разкази, писмени традиции и идеологически проекти, образът на Златния век функционира като една от най-устойчивите и представителни митологеми.

Литературното битие на този образ възхожда най-вероятно от съчинението на Хезиод "Дела и дни", в което прозират и основните му функции. Първата от тях можем да назовем *основополагаща*, доколкото се свързва с категорията "начало", с идеята за създаването и първовъзникването ("Златния век най-напред сътвориха за смъртните хора вечно безсмъртните, дето в Олимп обитават дворците"[1]; "Първият, златният век изби"[2]). Както изглежда, важна се оказва представата, че първичността е доказателство за ценността[3].

Неслучайно втората функция на митологемата, която може да се определи като *утопична*, представя образцово-нормативната картина на съвършеното време, която при Хезиод е разгърната така: "хора с безгрижни сърца си живееха като безсмъртни, нито познаваха труд и нещастие, ни ги грозеше жалката старост"[4]. А в "Метаморфози" на Овидий тази картина е допълнена от идилично умиление пред простотата и невинността на златните дни, в които няма "казън и страх", няма войни, а

---

[1] **Хезиод**, Дела и дни. *Съчинения* (Теогония. Дела и дни. Омирови химни). С.: Народна култура, 1988, с. 55.

[2] **Овидий**. *Метаморфози*. С.: Народна култура, 1974, с. 23.

[3] Вж. **Лотман**, Ю. За моделиращото значение на понятията "край" и "начало" в художествените текстове. *Поетика. Типология на културата*. С.: Народна култура, 1990.

[4] **Хезиод**. Цит. съч., с. 55-56.

хората преживяват предимно с дренки и жълъди, "щастливи с храна, без принуда израсла"[5]. В по-късни текстове, като "Дон Кихот" например, идилията се допълва от липсата на собственическо чувство ("хората, които са живели тогава, съвсем не знаели двете слова "твое" и "мое"[6]) и здрави морални принципи, озаптяващи всяка склонност към безпътство и трансгресивност ("Девиците и невинността са се движели, както казах, навред ръка за ръка, без страх да бъдат осквернени от хорска дързост и мъжка похотливост, и ако момите губели девствеността си, то е било само защото така са искали и желаели"[7]).

Третата функция на образа може да се нарече *контрапрезентна*, тъй като чертае разрива между "преди" и сега", снабдява миналото на Златния век с усещане за хармония и пълноценност, напълно липсващи в текущия момент. Златният век е минало, от което е отстранена болката; тя, от своя страна, катастрофално се преживява в настоящето. След поредица от периоди, настъпили след утопичните "златни дни", но неизменно по-неприветливи от тях, идва още по-хаотичното време на сегашността, назовано най-често "желязно", в което стремглаво нахлуват злини и притворства, а хората се отчуждават помежду си. ("Мисли мъжът гибелта на жена си, а тя на съпруга, мащехи в тайни напитки отровна самакитка сипят, смъртния час на бащата синът преди време издиря"[8]). Така се моделира представата за регресивността на историческото развитие, чиято начална точка носи характеристиките на социалния идеал, а по-нататъшният му ход – белега на покварата, на безвъзвратното отдалечаване от този идеал. Конструиран от деформиращото влияние на презентизма, приемащ формата на дидактичен проект за това какъв трябва да бъде животът, Златният век е темпорална утопия, мислена всякога под знака на една носталгична, емоционално-патетичната тоналност.

---

[5] **Овидий**. Цит. съч., с. 23.

[6] **Сервантес**, М. *Знаменитият идалго Дон Кихот де ла Манча.* Първа част. С.: Народна култура, 1970, с. 138.

[7] Пак там, с. 139-140.

[8] **Овидий**. Цит. съч., с. 24-25.

С подобен емоционален трепет на българска почва протича и говоренето за периода на Националното възраждане, фигуриращ и в официалния дискурс, и особено в масовото съзнание като епоха на идеали, доблест и жертвоготовност, чиято образцовост едва ли някога ще бъде повторена. Възраждането се мисли предимно в плана на сакрализацията и вертикалното полагане. Неговите високи дела действат като непомерен морален коректив. Безстрашните му герои носят ореола на светостта; те "като че ли надничат отгоре и загрижено ни наблюдават"[9]. Възрожденското слово приема важността на завета, на полученото свише напътствие, а бунтовната радикалност се обгръща с аурата на мъченичеството и се осмисля като мяра за национално достойнство. Самият период се означава с характеристики в превъзходна степен, канонизиращи го като "най-българското време", в което се ражда националната идентичност; като "най-светлата и плодоносна епоха в новата ни история"[10], през която "възкръсва и се преражда българският народ"[11].

Разбира се, при все че използват метафориката на пробуждането, свестяването, новото раждане или направо зараждането (както е при Ю. Венелин[12]), за да характеризират времето, в което живеят; при все че му вменяват основополагаща роля особено в един просветен смисъл, самите възрожденци не свързват своето настояще с чертите на съвършенството и безпрекословния напредък[13]. Напротив, в редица случаи то е об-

---

[9] **Даскалов**, Р. *Как се мисли Българското възраждане*. С.: ЛИК, 2002, с. 356.

[10] **Мутафчиев**, П. Дух и завети на Възраждането. *Отец Паисий*, 7, 1934, № 10.

[11] **Мишев**, Д. Начало на българската пробуда. *Църковен архив*. Кн. 1-2. С., 1925, с. 10.

[12] Вж. текста му "О зародыше новой болгарской литературы" (1835), преведен на български от М. Кифалов под заглавие "Заради возрождение новой болгарской словесности или науки" (1842).

[13] В рамките на експлицитната, широкоявена публичност усещане за прогресивно развитие дават най-вече действията на султан Абдул Меджид I, известен с реформените си наредби (с Хатишерифа от 1839 г. и с Хатихумаюна от 1856 г.), провидяни като доказателства

вързано с конотациите на пустотата и разрухата, за разлика от носталгично разхубавеното минало, пропито с доблест, героика и културно превъзходство. Или, както проплаква лирическият глас в едно стихотворение на Найден Йоанович, даващо красноречив израз на пропастта, която дели предходното от сегашното: "О, милинко отечество, / сичко болгарско общество. / В стари времена най-горньо, / а в наше време най-долньо. / Тогава си било славно, / а сега совсем незнайно..."[14].

Славните "стари времена", към които възрожденците патетично се обръщат, нямат ясна темпорална конкретизираност. Ако за историографията, в лицето на Сп. Палаузов, да кажем, Златният век означава културния разцвет по времето на Симеон, то в областта на поезията представата за най-съвършеното време се обвързва ту с един, ту с друг царски антропоним,

---

за възродеността. Осмисляйки тази възроденост очевидно в просветен смисъл, В. Априлов например заявява следното: "Само преобразованието на Турция трябва да се смята за причина за зародиша на българската образованост, утвърдена с хатишерифа на сегашния падишах. Българите започват да дишат свободно, като развиват умствените си способности и вървят с твърди крачки към образованието." (**Априлов**, В. *Съчинения*. С.: Български писател, 1968, с. 153). Случилият се просветен напредък, внушават подобни текстове, е блещукащата светлина в иначе доминиращия мрачен фон на културната изостаналост, родила травматичното съзнание, че "от другите европейски народи имаме двеста и триста и повече години по-назад" (**Славейков**, П. Р. Де сме и кои сме. *Гайда*, 1866, бр. 7). В рамките на "тайната", бунтовна публичност усещането за безперспективността на "желязното време" е още по-интензивно, заради разбирането, че никакви реформи и просветни стратегии не са в състояние на модернизират неподатливата на цивилизоване Османска империя: "Повтаряме – Турция няма живот, няма бъдеще, тя е труп на смъртния одър, когото никакви дервишки баяния на нейните мандарини, никакви дипломатически молитиви на западните доктринери няма да я спасят от анатомическия нож." (**Ботев**, Хр. Народът вчера, днес и утре. *Стихотворения, публицистика, писма*. С.: Български писател, 1978, с. 148).

[14] **Йоанович**, Н. Отечество. *Месецослов или календар за лято 1849*. Букурещ, 1849.

като в текстовете на Г. Раковски той понякога е Владимир ("В време великаго Владимира / наше пресветно слънце сияло, / на всего же славянскаго мира / светлия зари то е греяло!"[15]), в други случаи - Симеон, Асен; или и двамата заедно (тогава се говори за "два славни века" – "После кръщения Преславскаго двора Българско царство е имало два славни века – Симеонови и Асенови. В тях времена България се извишила в най-голяма степен слави и сияйности и е била една от най-силних държав в Европа"[16]). Понякога става дума за поредица от "златни векове", започваща още от времето на "прехрабрий Боян", минаваща през епохата на "силний Каран" и стигаща до величието на упоменатия Владимир ("Тий са били златни векове! / Наша тогда е слава цветяла! / Имала България синове! / Миру закон е та раздавала!"[17]). Въпреки разтегливата си ситуираност, Златният век явно отпраща към времеви отрязък от Средновековието (и най-вече от християнското битие на българите[18]), маркиран със символните образи на славните царе, достолепните патриарси, героичните битки и независимите български земи; времеви отрязък, който е обвързан с идеята за културния престиж

[15] **Раковски**, Г. Горский пътник. Повествителен спев. *Съчинения*. Т. 1. С.: Български писател, 1983, с. 282.

[16] **Раковски**, Г. Няколко речи о Асеню Първому, великому царю българскому и сину му Асеню Второму от Г. С. Раковскаго. *Съчинения*. Т. 3, С.: Български писател, 1984, с. 9.

[17] **Раковски**, Г. Ст. Горский пътник. Цит. изд., с. 282.

[18] В немалко текстове личи желанието християнизацията на българите да бъде поместена сред "първите неща", да бъде изтеглена в началата на времето, така че да изпреварва християнското случване на другите народи. В едно стихотворение на Христодул Костович например се казва, че българите "са най-напред прияли / християнска вера и са показали / път и на родо си" (**Костович**, Х. Похвала на древните българи и на отечеството им. *Българска възрожденска поезия*. С: Български писател., 1980, с. 92). А друг стихотворен текст на Г. Раковски неслучайно акцентува, че "начало християнства между вси славяни / в предел сей с ревностия се породи: / изпърво тук се появиха християни, / владетели царие в славянски народи!" (**Раковски**, Г. Отлъчие от България еднаго разпаленаго родолюбца българина. *Съчинения*. Т. 1., с. 421.)

на общността и в морален и социален план е нещо повече от сегашното (на възрожденците) време, защото носи идеята за справедливостта, споделените ценности и духовното величие на незабравимите предци.

След 1878 г., независимо че се вписва в семантичния обхват на една "робска епоха", самото възрожденско време обаче започва да се припознава като Златен век, да се обгръща с ценностните ореоли на героиката и патриотизма, саможертвата и морала, които според текстовете Ив. Вазов, З. Стоянов, Т. Влайков, М. Георгиев, Ст. Михайловски, Елин Пелин, Ст. Руневски и др. се оказват неналични в следосвобожденската действителност. В края на деветнадесети и началото на двадесети век българската литература предлага една драматична картина на забравени ценности, изоставени идеали, генерационни конфликти и социални противоречия; тя чертае покъртителните образи на загубили авторитета си бащи, деградирали синове, изоставени деца, отдали се на разврата жени, оскотели селяни. В поезията изплува образът на "линеещото поколенье", незачитащо приемствеността в следването на "задачи славни"[19]. Лириката отразява и страшния призив "Елате ни вижте!", дошъл от социалната периферия, в която "човекът словесни паднал е до скота".

В една характерна линия на развитие на белетристиката от този период – прозата на социалния критицизъм - злото на "турската черна прокуда" е заменено от злото на държавата и враждебните институции; а антагонистичната фигура на чуждениеца враг отстъпва място на още по-непоносимия образ на държавния чиновник, въплъщаващ студенината и анонимността на бюрократичната машина, оставаща бездушна за човешките преживявания ("Андрешко" от Елин Пелин, "Бирникът дошел" от Никифор Попфилипов и т.н.).

В друга, също така откроима линия на белетристично разгръщане, която можем да назовем проза на патриархалната ретроутопия, на хаотичното следосвобожденско настояще се

[19] **Вазов**, Ив. Линее нашто поколенье. *Съчинения*. Т. 1, С.: Академично издателство Проф. Марин Дринов, 1995, с. 144.

противопоставя възкресеният образ на миналото възрожденско време, в което обезателно цари хармония, домашен уют, топли взаимоотношения между поколенията, мирно и най-вече селско съществуване, тъй като градът се припознава като източник на разпада на патриархалните ценности. Щастливата селска идилия остава недосегаема за горчивините на "робството", даже обратно – "турското време" умилително се интимизира, възприема се като "доброто старо време" на безконфликтното всекидневно живеене. В разказа "Разкумил кума си!" от М. Георгиев реторично се поставя въпросът "И за какво ли му требваше на руския цар да бие толкова път, да троши толкова аскер, да разсипва толкова злато – да ни освобождава!"[20] А сетне се разгръща една поредица от противопоставяния между подредеността на "турското време" и неволите на следосвобожденското "сега": "У турско време ще се случи, и то редко, у година веднъж, по некоя ата, та се убие, я нарани човек и никога не е останал убиецът неуловен, макар че турците имаха по-малко заптии, отколкото сега началници... А сега нà, нали виждате – всеки ден се убиват хора като мухи и па никому нищо!"[21]. В някои текстове, като Вазовия "Дядо Нистор" например, се стига и до съвсем драстични трансформации, при които довчерашният "звяр-турчин" е приел облика на "милуващ Баща"[22], а зверството все по-отчетливо се е превърнало в българска характеристика: "Не, не, имаше човещина у турците. Биеха, ама и милуваха... Милостив народ бяха. Ние сме зверове, боже, прости!"[23].

Макар и да са добър пример за действието на контрапрезентните импулси, завладели следосвобожденската ситуация, разгледаните по-горе текстове, интимизиращи проявлени-

---

[20] **Георгиев**, М. Разкумил кума си! *Меракът на чичо Денчо*. С.: Издателство на БЗНС, 1980, с. 434.

[21] **Георгиев**, М. Цит. съч., с. 436.

[22] **Стефанов**, В. Литературата пише писмо до властта. *Литературната институция*. С.: Анубис, 1995, с. 167.

[23] **Вазов**, Ив. Дядо Нистор. *Събрани съчинения*. Т. 6. С.: Български писател, 1956, с. 188.

ята на турското, така и не попадат (дори цитираният разказ на Вазов) в полето на каноничното. За разлика от тях други произведения обаче, вгледани също толкова ангажирано в наскоро преминалото "турско време", биват канонизирани, защото изтъкват ценността на българската събитийност в него. В идеологически проекти като "Епопея на забравените", "Под игото", "Записки по българските въстания" и др. периодът на Възраждането става значим не с подредеността и уюта си, а с динамиката и възхода на революционното пробуждане, при което "в няколко дена, тайно и полека, / народът порасте на няколко века"[24]. Снабдено с легендарност, героичен пантеон, мъченичество за каузата и безподобен идеализъм, възрожденското време придобива смисъла на Златен век, удовлетворяващ идентификационните потребности на общността. Вглеждайки се в бунтовния му заряд, З. Стоянов твърди, че с него се открива "най-блестящата страница от новата ни история", че "не притежаваме друго по-славно минало, което да ни характеризира като народ"[25].

И ако през 80-90-те г. на XIX век все още могат да се появят критически реплики към конструирания образ на това "славно минало", може дори строгото "критическо око", както предполага З. Стоянов, да определи сюжетите му като "театрални, непрактични, необмислени сериозно"[26], то към 20-те г. на XX век, когато поколението на възрожденските дейци и на пишещите за тях преки свидетели вече си е отишло, когато конфликтът "млади и стари" е стихнал, тъй като и критиците на Вазов вече са приключили земния си път, тогава тъкмо образът на Възраждането като Златен век окончателно се стабилизира. Комуникативната, "жива" памет за събитията вече не се възпроизвежда, поради което част от писмено фиксираните "спомени" и визии за времето (предимно Вазовите) се налагат

[24] **Вазов**, Ив. Каблешков. Епопея на забравените. *Съчинения*. Т. 1, 1995, с. 90.

[25] **Стоянов**, З. Записки по българските въстания. *Съчинения*. Т. 1. С.: Български писател, 1983, с. 29.

[26] **Стоянов**, З. Пак там, с. 29.

като еталонни почти без алтернатива. За митологизирането на периода допринася и създалата се темпорална отдалеченост, моделираща нещо като епическа дистанция (нека използвам това понятие на Бахтин в малко по-друг смисъл), която засилва легендарността и героиката на времето, превръщайки го в епоха на "първите и най-добрите".

Всъщност концепцията за "първенството", за основополагащата роля на Възраждането, намерила израз още в текстовете на неговите дейци, макар и с по-друго значение, започва охотно да се актуализира и в последвалите десетилетия. Възраждането се възприема като *начало* било на определени социални, класови и икономически промени (според марксистките гледища), било на националното самосъзнание (според други, предимно десни тълкувания). След сталинистките години и във връзка с кривването на самия комунистически режим в една националистическа насока постепенно интерпретациите се уеднаквяват и се затвърждава учредителският мит за Възраждането като начало на нацията. В масовото съзнание и не без помощта на Ив. Вазов, К. Иречек, Никола Златарски, Димитър Мишев и др. на Възраждането се гледа като на внезапен проблясък в мрака на робството, а предходните векове, недокоснати от благодатната му светлина, се определят като "тъмни"[27]. Независимо,

[27] Тъмнината, разбира се, има различна темпорална нюансираност. В някои писания най-драстична е през XVI и XVII век, в други – през ранния XVIII век. Според К. Иречек например "най-печалният и мрачен период от българската история е времето на турското иго от края на 15 в. до началото на националното възраждане" (с. 478), тъй като в този времеви отрязък българският народ загубил не само ценните си ръкописи и културни реликви, а и воинския си характер (**Иречек**, К. *История на българите*. С.: Наука и изкуство, 1978). М. Дринов се съгласява, че "българите в XV, XVI и XVII век (...) са били утиснати и погазени", но докато през тези столетия все пак "тлее още народното чувство", то началото на XVIII век е кулминацията на упадъка и тъмнината: "ни една утешителна черта, на която би могъл да си отпочине умореният от тежки теглила поглед, никакъв белег на духовен живот, в нищо не се явява народната свяст (...). Тъй, нашият народ бил мъртъв от началото на XVIII век" (**Дринов**, М. Отец

че редица историографски усилия се съсредоточават върху реабилитирането на низвергнатите предвъзрожденски столетия, опитвайки се да пооцветят картината на крайната им обезсмисленост, в популярните представи те са "нищото", пустотата, от която внезапно се ражда националното чувство.

Фигурата, благодарение на която се осъществява това почти чудодейно просветление, е, разбира се, Паисий, когото М. Дринов вижда като основоположник на Възраждането[28], а Вазов опоетизира като изключителна личност, която хвърля "тайно през мрака тогаз / най-първата искра в народната свяст"[29]. При все че редица изследователи (Ив. Шишманов, Б. Цонев, Б. Ангелов и др.) не са склонни да разглеждат една-единствена личност като начало на цял период и обръщат внимание на дамаскинарската традиция и обкръжаващия социокултурен контекст, в българската културна интимност и досега делото на Паисий се усеща като демиургичен акт, с който от "тъмните дълбоки" се сътворява Историята на българите. Подобна представа впрочем, вменяваща на Паисий не само първенство, но и пророческо съзнание за последвалото историческо развитие, а и известни психоаналитични качества, маркира и някои съвременни академични дискурси, като този на Илия Тодев например, според когото "Паисий пръв в цялата история на българския народ е разбирал много важни механизми от най-съкровената българска същност (...), като извънредно прони-

---

Паисий, неговото време, неговата история и учениците му. *Избрани съчинения*. Т. 1. С.: Наука и изкуство, 1971, с. 163-164).

[28] "Около средата на XVIII век – пише М. Дринов – когато за възкръщение българския народ могло е да се каже: "lasciate ogni speranza" ("оставете се от всяка надежда"), над българската земя като зиждителното слово над първоначалния хаос се е раздал глас от Хилендарския манастир. Разнебитените и разглобени българи от този глас са начнали да се сглобяват пак в един народ. Този глас е гласът на хилендарския йеромонах и проигумен Паисий, в лицето на когото ние имаме един от примерите, които показват, що може да направи един човек за цял народ" (**Дринов**, М. Цит. съч., с. 164-165).

[29] **Вазов**, Ив. Паисий. Епопея на забравените. *Съчинения*. Т. 1, 1995, с. 94.

цателен дух [той] трябва да е усещал водещите тенденции на идващата нова епоха"[30].

Веднъж поставено, многообещаващото начало се разгръща в своеобразно детство-юношество на нацията, на което всякога се гледа със сантимент и оптимизъм, произтичащи от традиционно позитивната символика на младостта. Младият народ се уподобява на младия човек, способен да се опази, както би искал Ботев, от "ръждата на западните предразсъдъци и сметта на гнилата европейска цивилизация"[31], а също и да съхрани идеализма си, както на свой ред е постановил Вазов – "защото младите народи, както и младите хора, са поети"[32]. Обвързвано докрай с конотациите на младенчеството и невинността (използвани и като положителен аргумент спрямо упреците в изостаналост), Възраждането същевременно е мислено и през призмата на ускореното развитие, при което, според Георги Гачев, "формиращото се буржоазно съзнание в България за едно десетилетие изминава цяла епоха"[33]. Концепцията за наваксващото ускорение, впрочем, се схваща като особено привлекателна и за комунистическия режим, както се вижда от следното популярно изказване на Г. Димитров пред конгрес на партията: "Необходимо е още ускорено ново развитие на производителните сили на нашата страна за премахване на нейната изостаналост. (...) Необходимо е (...) да се постигне за 15-20 години

---

[30] **Тодев**, Ил. Паисий – автор на българската национална идея. *Към друго минало или пренебрегвани аспекти на българското национално възраждане*. С.: Вигал, 1999, с. 23.

[31] **Ботев**, Хр. Народът вчера, днес и утре. *Стихотворения, публицистика, писма*. С.: Български писател, 1978, с. 149.

[32] **Вазов**, Ив. *Под игото*. С.: Български писател, 1975, с. 364.

[33] **Гачев**, Г. *Ускорено развитие на културата*. С.: Наука и изкуство, 1979, с. 220.

Като антитеза на концепцията на Г. Гачев се явява разбирането на Р. Козелек, че въпросът за ускорението, а още повече за закъснялостта, е неуместно поставен: "да закъснее може само онзи, който не спазва разписанието си. Кой обаче решава какво е разписанието, което трябва да спазва една нация?". Вж. **Козелек**, Р. *Пластовете на времето*. С.: Дом на науките за човека и обществото, 2002, с. 454.

онова, което други страни при други условия са постигнали за цяло столетие"[34].

Ускореното време на Възраждането обикновено се осмисля като резултат от неговата революционна насока, при която чрез драстични, екстремни действия, непознаващи плавния преход и умереността, се стига до политическо освобождение. Сред изследователите, разбира се, не липсват привърженици и на т. нар. еволюционистко течение: П. Мутафчиев например е склонен да вижда в бунтовните действия прекомерен авантюризъм, а Т. Жечев по-късно полага сериозни усилия за реабилитацията на цариградските дейци[35]. Някои учени като Б. Пенев, М. Аранудов се опитват да намерят баланс между просветата и революцията, отдавайки заслуга и на двете линии на развитие. И все пак, като следствие от идеологическите построения на Ив. Вазов, З. Стоянов, Д. Страшимиров, които съзират в бунта и комитите "най-високата точка – венеца – на възраждането ни въобще"[36]; под влияние също така и на комунистическите постановки, които виждат във въоръжената борба "истинския завет" на времето, тъкмо революционната насока на Възраждането бива митологизирана, което обяснява значително посдържаното говорене (поне по отношение на един популярен дискурс) за П. Р. Славейков и Л. Каравелов, за сметка на патетично-емоционалните обертонове, който обгръщат фигурите на Ботев, Левски, в някаква степен и на Раковски.

По линията на привързаността към началата Раковски, това "създанье от крайности само", както го канонизира Вазов, се явява "родоначалник", "баща", "пръв идеолог" на националното движение. Известен конфуз, разбира се, всява стилистичната експерименталност на творчеството му, уклонът на писателя към пределно архаизирани, плеоназмени езикови конструкти.

---

[34] *Христоматия по история на БКП*. С.: Партиздат, 1986, с. 425.

[35] Вж. **Мутафчиев**, П. Дух и завети на Възраждането. *Отец Паисий*, 7, 1934, № 10; **Жечев**, Т. *Българският Великден или страстите български*. С., 1975.

[36] **Страшимиров**, Д. Комитетското десетилетие 1866 – 1876. *България 1000 години*. Юбилеен сборник. С., 1930, с 787.

Обяснителна ангажираност предизвикват и историографските проучвания на Раковски, извеждащи началата на българското от незапомнената древност. Макар и определени като "своеобразни хипотези и наивно романтични изводи", тези паранаучни построения моментално биват оправдани с патриотичното благородство на порива, който ги е породил: "Колкото обаче и недоказуеми да ни се струват днес, те имат своето обяснение и оправдание във времето, когато са създавани, в целите, които е преследвал авторът им. Човек с неговия идеал, умонастроение и душевност не е могъл сякаш да не създава подобни смели хипотези. Те са му били еднакво необходими както в пламенната му публицистика или революционно-романтичната му поезия, всеки стих на която е пропит от един неизменен историзъм и чувство за някогашно величие и културно-историческа значимост"[37].

Работещата формулировка по отношение на Ботев е "единство на думи и дела", тъй като сливането на живот и литература, живеенето на ръба на смъртта винаги е оставяло привкус за висота и сюблимност. Ботевият канон предвидливо се освобождава от предизвикващи неудобство текстове от типа на "Ней" и се разгръща в една екстатична нагонност към революцията-смърт, враждебна към жени и "песни любовни", към нетрезви несериозности в механата, въобще към всички "твърде човешки" баналности, отклоняващи от бунтовната решимост. Освободена от профанните радости на битието, облъхната от трансгресивна жестовост, от романтизма на крайностите (живот и смърт, любов и омраза), Ботевата фигура неотменно е поместена в полето на гениалната изключителност[38].

---

[37] **Димов**, Г. Г. С. Раковски и развитието на националната ни литература. В: **Раковски**, Г. *Съчинения*. Т. 1, с. 7.

[38] Тук не мога да не споделя, че тъкмо недосегаемата извънмерност на Ботев беше причина преди години, когато избирах хронологичния обхват на дисертационния ми текст, посветен на предосвобожденската лирика, да предпочета непретенциозното (и маргинализирано откъм поезия) десетилетие на 40-50-те г. на XIX век, предхождащо канонизираните "комитетски" години, побрали образцовата фигура на поета революционер.

Сериозна конкуренция на тези революционери, но и дейци на словото в националния героичен пантеон е само Левски, чиято по-незабележима словесна активност му отрежда ролята на "практик" на революцията. Смълчаността на Левски обаче му придава и по-голяма енигматичност, постулирана още от Вазов: "той беше невидим, фантом или сянка, / озове се в черква, мерне се в седянка, / покаже се, скрий се без знак и без след, / навсякъде гонен, всякъде приет"[39]. Непроницаемостта на Левски се превръща в добра основа за сакрализиране на фигурата му, за изграждане на безусловен култ към него. Най-неоспоримото свидетелство за този култ, струва ми се, е не толкова създаването на икони с образа на Апостола или пък фактическото му канонизиране през 1996 г. от алтернативната църква на Пимен, а осмислянето на Левски като наднационален светец и спасител. Етнографката Екатерина Анастасова например споделя за легенда, разпространена по време на възродителния процес в русенското село Каолиново, за наличието на жена, която по подобие на Левски се превърнала в защитник на онеправданите. "Имаме организация и си имаме свой Левски, казвали турците. Само че не е мъж, а жена, и затова не можете да го хванете!" Както изтъква М. Тодорова, проследяваща подробно пътя на митологизирането на героя, независимо от смяната на етноса, пола, на темпоралния и социокултурния контекст, явно фигурата на Левски започва да се възприема като "синкретичен символ на съпротивата"[40].

По отношение на възрожденските събития кулминацията на тази съпротива безспорно е Априлското въстание, което се мисли като отключващо редица последвали събития, като Цариградската конференция, Руско-турската война, Освобождението. Съзнанието за обезателна каузалност потиска възмож-

---

[39] **Вазов**, Ив. Левски. Епопея на забравените. *Съчинения*. Т. 1, 1995, с. 74.

[40] **Анастасова**, Е. Аз и другият, митология и идентичност. *Етническата картина в България*. Проучвания 1992 г. С.: Клуб 90, 1993, с. 159. Цит. по: **Тодорова**, М. *Живият архив на Васил Левски и създаването на един национален герой*. С.: Парадигма, 2009, с. 297.

ните упреци за неподготвеност и авантюризъм на начинанието и дори налага, според Р. Даскалов, парадоксално звучащата формула "успех чрез несполука"[41]. Според тази формула тъкмо с кървавото си потушаване въстанието стреснало Европа, привлякло симпатията на Русия и в крайна сметка довело до Освобождението на България. На всичкото отгоре масовата виктимизация задейства немалко сакрализиращи импулси, които снабдяват бунтовниците (наречени неслучайно апостоли) с ореола на мъченичеството, а самото въстание провиждат като Апокалипсис, от чиито пепелища се ражда нацията.

Обвързването на Възраждането със знаците на светостта неминуемо създава усещане за недосегаемост на образа. То започва да функционира като изгубен рай, като трансцендентен проект, достатъчно отдалечен заради изключителността и висотата си от регистрите на днешното. За неговата непостижимост допринася и темпоралната му отнесеност към едно "виртуозно, успешно и красиво"[42], но отминало време, което трудно може да бъде повторено. Това обаче не значи, че опити за преповтаряне липсват. Като всяка митологема, Възраждането постоянно бива ексхумирано, съживявано, приближавано, привеждано в служба на сегашността. Големият стремеж (особено на комунистическия режим) е усвояването на възрожденското наследство, а също и унищожаването на епическата дистанция, с което би се създало усещане за каузалност, за естествена плавност и непрекъснатост на периодите. По този начин Ботев лесно бива обявен за предтеча на пролетарските легиони; Априлското въстание и Руско-турската война – за първообрази на социалистическата революция; руснаците – за двойни освободители; Паисиевите орачи и копачи – за предходници на социалистическите труженици. Мечтата на Левски за "чиста и свята република" от тази перспектива изглежда безпроблемно сбъдната на 9 септември 1944 г., а 2 юни започва тържествено да се чества като ден на Ботев и на загиналите в борбата за национал-

[41] **Даскалов**, Р. *Как се мисли Българското възраждане*. с. 281.

[42] **Лоуентал**, Д. *Миналото е чужда страна*. С.: Критика и хуманизъм, 2002, с. 484.

но освобождение срещу Османската империя, капитализма и фашизма. За разлика от дясноидеологическите осмисляния на периода, в които принципът на контрапрезентността се оказва работещ (П. Мутафчиев например смята, че настъпилият хаос след Освобождението се дължи на забравените възрожденски завети[43]), в левите идеологически разбирания, и, разбира се, след установяването на комунистическия режим, контрастът между "някога" и "сега" е заличен, тъй като комунистическото "сега" се представя като недосегаемо за упадъка и разрухата. Времепротичането се разгръща в едно разтегливо и утопично настояще, чиято начална точка е Възраждането, а кулминацията – приемането на социалистическата идея. Поради това изглежда съвсем естествено в музейните сбирки, някои от които могат да се видят запазени и до днес, редом с портретите на възрожденските дейци, без никакъв преход, без съзнание за темпорална и идеологическа пропаст, да се разполагат изображенията на героите комунисти, "продължители" на святото дело. Възраждането се оказва Златен век, който продължава и в светлото комунистическо настояще.

Посткомунистическите употреби на Възраждането се развиват главно в две насоки, които нарочно крайно обобщено, а с това и неизбежно огрубено, ще назова митостабилизираща и митодеконструираща. Първата, откроима както в академичните, така и в популярните дискурси, затвърждава представата за Възраждането като квинтесенция на добродетелта, жертвоготовността, на безкористните дела и призовава към следване на възрожденския пример. По правило тази насока е недистанцирана, силно емоционална и каноноутвърждаваща.

Втората насока се опитва да деконструира мита, да разколебае стабилността на канона, а в най-драстичните си проявления – да се усъмни изобщо в наличието на възрожденски период или поне да го обяви за следствие на османския модернизационен процес[44]. Митодеконструиращата линия е пре-

[43] **Мутафчиев**, П. Към ново възраждане. *Отец Паисий*, 8, 1935, № 1.

[44] Показателна е тезата на Ал. Везенков, според когото "Предста-

димно академична, но алтернативно мислеща се насока, която среща сериозна съпротива от официалната историография, а и от държавните институции. (В тази връзка ще припомня предизвикалия широк медиен отзвук изследователски проект "Батак като място на паметта", иницииран от Мартина Балева и Улф Брунбауер, който разделя позициите на изследователите, предизвиква политически реакции от най-високо ниво, а вероятно и активизира решението за канонизацията на баташките мъченици през 2011 г.).

вянето на цялата епоха от 20-те до 70-те години на XIX век (а да не говорим за XVIII век!) и всичко станало по това време за "Българско възраждане" не бива да се възпроизвежда механично". Авторът настоява за "максимално тясно разбиране за "Възраждането" – като процес на национално осъзнаване и организиране" (с. 127), случил се в пряка връзка с реформените наредби от времето на Танзимата. Всъщност, твърди авторът, усещането за "нова епоха", изпитвано от "възрожденците", е не друго, а възпроизвеждане на речника на танзиматските управници, преповтаряне на стилистиката, дошла от официалната пропаганда. Вж. **Везенков**, Ал. Очевидно само на пръв поглед: "Българското възраждане" като отделна епоха. *Балканския XIX век. Други прочити*. С.: РИВА, 2006). Подобна насока имат изследванията и на авторите в колективната монография "В търсене на българското. Мрежи на национална интимност (XIX – XXI век)". Ст. Дечев например твърди, че "започналата да се изгражда в рамките на милетската система в Османската империя "българска народност" (...) е нов феномен". От тук следва, продължава изследователят, че "връзката, която съществува между нея и изградената през 1879 г. с приемането на Търновската конституция модерна българска държава, от една страна, и някои царства в Югоизточна Европа през Средновековието (българското (к)ханство, Самуилова България, България на Асеневци, Тертеровци и Шишмановци и т.н.) е преди всичко идеологическа." В този смисъл, заключава авторът, "прилагайки един истински исторически подход, нямаме "Възраждане", а "раждане" на нещо ново, което се легитимира идеологически **и** с нещо предишно" (**Дечев**, Ст. Интимизиране на изобретеното: национална държава, национална идентичност и символи на всекидневието XIX – XXI век. *В търсене на българското. Мрежи на национална интимност (XIX – XXI век)*. С.: Институт за изследване на изкуствата, 2010, с. 49).

Съпротивата срещу митодеконструиращия подход към Възраждането обаче идва не само от полето на официалните, институционализирани дискурси, а и от една сфера на всекидневието, която Майкъл Билиг определя като "банален национализъм"[45]. Тази сфера охотно възпроизвежда определени канонизирани образи, национални символи и идеологеми, превръщайки ги в част от ежедневните, битови практики. С този тип интимизиран, поместен в делника национализъм могат да се обяснят явления като изографисания наскоро с възрожденски ликове софийски трафопост или неоднозначните откъм естетически качества татуировки с образите на революционери, или пък паранаучните текстове и телевизионни предавания, възпроизвеждащи метафората за "най-българското време" и т.н.

Така, сведено до рутинното и познатото, но едновременно с това пазещо висотата на значението си, Възраждането продължава да бъде фокус на емоционални, утопични, либидни проекции, да се преживява като Златен век, утвърждаващ безусловно българската национална идентичност.

[45] **Billig**, M. *Banal Nationalism*. London, Sage, 1995.

Предателството на Юда като фигура на паметта. Към мястото на християнската традиция в българската национална култура

Евелина Джевиецка
Варшава

В българската научна литература функционира мнението, че в родната култура липсват библейски и по-общо християнски образи. Може да се каже, че в българското национално съзнание преобладава тезата на Боян Пенев, който още през 1921 г. отбелязва, че българинът е рационалист и прагматик, а по отношение на религията – индиферентен[1]. Именно в периода между двете световни войни се повдига въпросът за мястото на християнската традиция в българската култура – като израз на по-широка дискусия за националната идентичност[2]. Публикуваните тогава студии показват предимно литературно-критически или философски подход и обсъждат мястото на религията в родната култура като цяло. Твърдението, че на българската литература ѝ липсва религиозният дух, не пречи обаче да се търсят изключения – в лицето на "по-религиозни" или "по-мистични" писатели (особено Христо Ботев, Пенчо Славейков, Пейо Яворов)[3]. Отбелязва се наличието на библейски

[1] Вж. **Пенев**, Б. Основни черти на днешната ни литература. - *Златорог*, кн. 4-5, 1921, с. 225-248.

[2] Вж. **Димитрова**, Н. *Религия и национализъм. идеи за религията в междувоенния период в България*. В. Търново: Faber, 2006.

[3] Вж. **Кънев**, Н. Философски мотиви в лириката на Вазов, Михайловски и П. Славейков. - *Философски преглед*, кн. 5, 1935, с. 404-419; **Русев**, Р. Пенчо Славейков и християнството. - *Философски преглед*, кн. 3, 1932, с. 290-291; **Белчева**, М. Бог в поезията на П. Славейков. - *Философски преглед*, кн. 2, 1936, с. 97-105. Срв. **Далчев**, А. Религиозното чувство в българската лирика. - *Философски преглед*, кн. 4, 1929, с. 405-411.

и въобще на християнски мотиви в българския фолклор[4], но мнението, че в българската литература няма религиозни мотиви, се утвърждава, което отлично показва статията на архим. Евтимий *Отрицатели на религията ли са българските поети и писатели* (1942)[5]. Стереотипът продължава да се укрепва и през комунизма, когато, от една страна, служи на официалната идеология, а, от друга, се вписва в по-общия образ на българина като езичник или еретик. Именно тогава се говори за т.нар. "антирелигиозни традиции в българската литература"[6]. Промяната настъпва през 90-те години на XX в., когато "библейската тема" се повдига от двама литературоведи: Димитър Ефендулов и Иван Радев. В резултат на тяхната работа са публикувани много статии, посветени на творчеството на отделни писатели, а също така сборниците *Българската литература и библейска традиция* (1994), *Религия и художествена литература (Междутекстови връзки)* (2004)[7] и справочникът *Библията и българската литература. XIX-XX век* (1991)[8]. Именно Радев

---

[4] Вж. **Величков**, А. Народната религиозна песен. - *Философски преглед*, кн. 4, 1934, с. 254-273; **Андреев**, Д. Религиозното чувство на българина в народната песен. Бяла Слатина: Терекийски, 1939; **Вранска**, Ц. Апокрифите за Богородица и българската народна песен. - *Сборник на Българската академия на науките*, кн. 34, С.: Държавна печатница, 1940.

[5] Архим. **Евтимий**, Отрицатели на религията ли са българските поети и писатели. - *Годишник на Софийския университет, Богословски факултет*, Т. 19, 1942, с. 1-40.

[6] **Цветков**, П. *Антирелигиозните традиции в българската литература*, С.: Профиздат, 1963.

[7] **Ефендулов**, Д. *Българската литература и библейска традиция*, Ловеч: Обектив 1994; **Ефендулов**, Д. *Религия и художествена литература (Междутекстови връзки)*, Варна: Барс-Агенция, 2004; Вж. също: **Ефендулов**, Д. Диалогът между две молитви (Към проблема за библейските първообрази в поезията), - *Български език и литература*, но. 3-4, 2000, с. 26-34.

[8] **Радев**, И. *Библията и българската литература. XIX-XX век. Справочник интерпретации*, В. Търново: Абагар, 1999. Това е второ, разширено издание на справочника издаден през 1991 г.: **Радев**, И. *Библията и българската литература. Справочник*, В. Търново:

е авторът на най-важните заключения по темата – в статиите *Библейският текст – насоки и равнища на естетическа адаптивност в българската литература* (1999)[9] и *Библейският текст – варианти на "нулево" присъствие в българската литература* (2001)[10].

Тук трябва да се отбележат две неща. Първо, тезата, че присъствието на библейския текст в българската литература е "нулево", е прибързана, а освен това води до наблягане върху липсата (или ограниченото влияние) на християнската традиция като характерна черта на българската национална култура. Второ, в много случаи думата "християнски" се оказва синоним на "религиозен" и/или "мистичен" (също неясно дефинирани) или пък се прилага въз основа на формата (темата, сюжета) на произведението, а не на идейното му съдържание. В резултат на погрешното разбиране на понятието доминират изследванията върху поезията (което може да се види и в справочника на Радев), а християнският облик се приписва на почти всеки текст, повдигащ "духовната" тема или видимо парафразиращ библейски мотив, независимо от истинското му послание. Това пък намира своя израз например в традиционното за българското литературознание мнение, че творчеството на Николай Райнов носи християнски черти[11]. Изводът е следният: нужни

Абагар 1991.

[9] В: *Библия, фолклор, литература*. Ред. И. Радев. В. Търново: УИ "Св. св. Кирил и Методий", 1996, с. 79-86. Срв. **Радев**, И. Библейският текст – насоки и равнища на естетическа адаптивност в българската литература (бегъл обзор), В: Радев, И. *Библията и българската литература. XIX-XX век. Справочник интерпретации*, В. Търново: Абагар, 1999, с. 303-314. Според автора библейските мотиви присъстват в българската литература по един от следните три начина: като елемент, конструктивен за сюжета, като аналог или паралел, или като единичен образ, който конотира даденото значение само при активно участие на читателя.

[10] В: *Следите на Свещената книга в българската литература*. Ред. И. Радев, В. Търново: Фабер, 2001, с. 127-130.

[11] Красноречиво в това отношение е изданието на антологията *Българска християнска проза*, което включва два разказа на писате-

са не само нови, по-задълбочени изследвания, но и преосмисляне на утвърдените възгледи. В този смисъл трябва да се разглежда и справочника на Радев.

Именно там открих интересна информация за разказа на Ангел Каралийчев, озаглавен *Предател* и посветен на Юда Искариотски[12]. Откриването на текста се оказа по-сложно от очакваното, тъй като в *Избрани произведения* (1963)[13] на писателя той липсва, т.е. има един разказ със заглавие *Предател*, но в него се говори за падането на Търново през 1393 г. като резултат на предателството на един от жителите му. Разказа за Юда намерих в съставената от автора антология *Кандило пред камбаната – отбрани разкази от български писатели за деца и юноши* (1938)[14], но отново под заглавието *Предател*. Вижда се, че става дума за два различни по сюжет, но едноименни разказа. Оказва се, че този за апостола-предател първоначално носи заглавието *Юда*[15] и е част от сборника *Богородична сълза* (1928), а този за българския предател е публикуван под заглавието *Предател* три години по-късно, в сборника *Мравешка история* (1931). Изглежда, че Каралийчев променя едното заглавие, като замества името на апостола с традиционното му определение, отнасящо се – поне в неговото творчество – също така и към историята на България. Наслагването на двата образа – на Божия предател и на предателя на българския народ – поражда въпроси. Отъждествяването "Юда – предател" е част

ля. Вж. *Българска християнска проза (1900-1944). Антология*. Съст. К. Колева, С.: Омофор, 2010, с. 66-69.

[12] **Радев**, И. *Библията и българската литература. XIX-XX век...*, 1999, с. 116.

[13] **Каралийчев**, А. *Избрани произведения*, Т. 2. Ред. С. Султанов, С.: Български писател, 1963, с. 221-224.

[14] В: *Кандило пред камбаната – отбрани разкази от български писатели за деца и юноши*. Съст. А. Каралийчев, Издание на Св. Синод на Българската църква, С.: Т. Т. Драгиев & с-ие, 1938, с. 46-48.

[15] В сборника има още един разказ, посветен на Юда: *Къде си, Господи*. В: *Кандило пред камбаната – отбрани разкази от български писатели за деца и юноши*. Съст. А. Каралийчев, Издание на Св. Синод на Българската църква, С.: Т. Т. Драгиев & с-ие, 1938, с. 51-53.

от средновековното наследство и се отнася към теоцентричения модел на света, но употребата му в контекста на историческия разказ е характерна за модерните времена – като един от резултатите на парадигматичната промяна, настъпила в пространството на българската културата през XIX в. Това повдига два важни въпроса: за мястото на християнската традиция в модерната българска култура и за стратегията на изграждането на националната идентичност.

Според евангелския разказ Юда Искариотски е лъже-ученик и предател, който се самоубива, след като осъзнава, че е пролял невинната кръв на Исус (Мат 27:3-7). В източноправославната традиция – особено благодарение на писанията на св. Йоан Златоуст – преобладава образът на Юда като сребролюбец и вечно прокълнат изменник[16]. Фигурата на апостола-предател е анти-образец – напълно отрицателен пример за излизане от Божия път, за изневеряване на призванието си. Същото значение той получава и в българската култура през Средновековието, за което свидетелстват и някои от най-ранните оригинални текстове: на св. Климент Охридски (*Похвално слово за св. Четиридесет мъченици, Слово за Велики Четвъртък*) и Презвитер Козма (*Беседа против богомилите*). Трябва да се отбележи обаче, че в официалната книжнина името на Юда се появява рядко и предимно като ключова дума. Същото се констатира и по отношение на неофициалната култура. Не са известни български апокрифни или народни предания за Божия предател, а епизодично се споменава за него в *Повест за кръстното дърво* от поп Йеремия, *Епистолия за неделята*, *Слово за Настасия Черноризица как бе възведена на небето* и някои варианти на

[16] Вж. специално беседите на Йоан Златоуст, посветени на Евангелието от Матея (номер 81-86): Йоан Златоуст, *Тълкувание на Евангелието от Матея: Беседи 76-90*, С.: Полиграфия: Художник 1937. Срв. Йоан Златоуст, Слово в Свети и велики четвъртък за предателството на Иуда Искариотски. В: **Йоан Златоуст**, *Безсмъртни слова. Избрани Златоустови беседи на нравствени теми*. Ред. П. Черняев, С.: Тавор, 1998, с. 5-22; Йоан Златоуст, След завръщане от лечение извън града. В: **Йоан Златоуст**, *Девет слова за покаянието*. Ред. К. Янакиев, прев. Е. Минева, С.: София-С.А., 1994, с. 47-56.

Беседа на тримата светители.

Като че ли парадоксално, фигурата на Юда придобива по-голяма популярност през Възраждането, а особено след Освобождението на България. В модерната литература за първи път се появява в творчеството на Иван Вазов. В поемата *Левски* от *Епопея на забравените* (1881-1884) с името на Юда е обозначен предателят на българския герой, а в поемата *Проклятие въз Иванка* от *Легенди при Царевец* (1910) – убиецът на цар Асен. И в двата случая става дума за българин, предал националната кауза, и не само постъпката му, но и по-нататъшната му съдба препращат към историята на Христовия предател. В първото произведение името на Юда е споменато само веднъж – като елемент от стратегията на изграждането на христологичния образ на националния герой, във второто – то се намира в центъра на вниманието – като предмет на анатемосването. И в двата случая се отличава със силна емоционална натовареност[17]. Особено красноречиви в това отношение са стиховете от втората поема: *Проклет да си, Юдо, да идеш при него – нов искариот!*[18]. Това показва, че въпреки изместването на средновековния модел на културата, основните му парадигми все пак остават валидни. Промяната засяга обаче само централната идея, като модерният ѝ вариант продължава да се обслужва от средновековните изобразителни средства, т.е. християнските символи и мотиви, но приложени в новия – секуларизиран контекст.

Именно библейските персонажи стават ключ към интерпретацията на българския исторически разказ. Изключително важна роля получава фигурата на изменника и предателя. Може да се отбележат два варианта на така определения враг. Едини-

[17] Моделът на проклет предател на българския народ се среща още в едно стихотворение на Вазов – *Жидов гроб* (1885), но тук името на Юда не се споменава, въпреки че намекът за престъплението му изглежда ясен, тъй като се повдига въпросът за падането на Търново.

[18] **Вазов**, И. Проклятие въз Иванка. В: *Събрани съчинения в двадесет и два тома*, Т. 5. Ред. П. Зарев, С.: Български писател, 1975, с. 207.

ят се отнася за предателството на външния човек (или народ), другият – за предателството на вътрешния. Първият се обслужва от образа на Каин, вторият – на Юда. Мотивът за брата-убиец е налице преди всичко в българския стереотип за сърбина, като препраща към темата за т.нар. национална катастрофа[19]. Мотивът за апостола-предател засяга въпроса за националното самочувствие и е част от актуализираната през XX в. представа (комплекс) за българите като народ на предателите[20] и именно това заслужава особено внимание.

И така, първо трябва да се установят контекстите, в които се появява фигурата на Юда като означение за българския изменник. Оказва се, че темата за предателството се актуализира в разказите за събитията от всички три исторически епохи: Средновековието, Възраждането и Модерните времена. Особено внимание получават убийството на цар Асен и краят на Второто българско царство. За първото разказва още Васил Друмев в *Иванко, убиецът на Асеня I* (1872), а по-късно и самият Вазов – в поемата *Проклятие въз Иванка* (1910). За второто – отново Вазов – в романа *Иван Александър* (1907) и драматизирания му вариант *Към пропаст* (1910). Темата за обсадата на Търново се повдига също така в споменатия разказ на Каралийчев *Предател* (1931) и пиесата на Стефан Савов *Към Голгота* (1938). Другият исторически момент, обслужван от фигурата на Юда, е борбата за национално освобождение. Идеята за предателството на един от българите се среща в контекста на почти всяко събитие, свързано с революционното движение, но най-яркия си израз намира – разбира се – в разказа за арестуването на Васил Левски, за което първия литературен импулс дава отново творчеството на Вазов. Въпросът за функциониращия в българското национално съзнание образ

[19] Вж. **Тодоров**, В. Сръбското кюлхане Милан. В: *"Знам ги аз тях!". Сърбия и сърбите в българската литература*, С.: УИ. "Св. Климент Охридски", 2000, с. 108-130.

[20] Срв. *Пантеон на черното безсмъртие. Предатели и предателство в българската история*. Ред. Т. Жечев, С.: Български писател, 1993.

на Левски (и следователно на поп Кръстьо) е многократно повдиган както от публицистите и писателите, така и от учените. В резултат остава впечатлението, че историята на българското предателство едва ли не завършва със смъртта на най-големия национален герой. Оказва се обаче, че фигурата на Юда се прилага и в други, по-нови исторически контексти. По време на създаването на модерната държава Стоян Михайловски например пише поемата *Пред вратите на ада. Българска легенда* (1906), където по типичния за него начин отправя критика към управляващите, като слага в устата на молещия се за амнистия Юда следните думи: "*Една велика нужда – повтором ти казвам, - / Една повеля на Съдбата, / Изисква моето отсъствие от тук, / (Поне за няколко години...) / (...) / В България ме викат, - Министър ще ме правят!*"[21]. Акцентът видимо се измества. Сега отрицателен герой става политикът, който изневерява на националната кауза. Това пък се намира в близост до другия вариант на предателството, когато виновните се оказват не толкова родните, колкото чуждестранните политици, а дори и техните държави. Прекрасен пример за това схващане са два публикувани през 1922 г. фейлетона на Христо Смирненски: *Велики петък (библейски фейлетон)*[22] и *Великденски яйца*[23]. И в двата текста евангелският сюжет за Страстите Христови става ключ към интерпретацията на българската национална съдба. И в двата предадена се оказва България, а предателят се нарича Юда. Изглежда обаче, че в тях се смесват сатиричната и патетичната нагласа на автора, така че засега достатъчно е само да се цитира уводът към "библейския фейлетон": "*Всеки народ е вече един многолик Христос – всеки има своята голгота. Днес за нашия народ е Великият петък. А още в писанията на тайните договори беше казано да бъде той разпънат*

[21] **Михайловски**, С. Пред вратите на ада. Българска легенда. - *Мисъл*, №. 4, 1906, с. 242-243.

[22] *Народна армия*. Седмичник военно-обществен преглед, бр. 15, 13.04.1922.

[23] *Червен смях*, бр. 19, 15.04.1922.

и одеждите му поделени..."[24]. Във всички случаи обаче става дума за националната катастрофа и пропадането на идеята за Санстефанска България. Причините за поражението и унижението на страната се търсят в съседните държави и политическите им съюзи. Тук се срещат външният и вътрешният предател, т.е. враг. В резултат се създава христологичният образ на България като жертва. Целта е да се компенсира загубата.

След като е установен контекстът на употребата на фигурата на Юда, може да се представи и работната ѝ типология. Оказва се, че функционализациите ѝ се променят успоредно с развитието на модерната историографска мисъл. И така, първоначално българският Юда предава определен човек – национален герой (Левски) или владетел (Асен), – тълкуван (съгласно с предмодерното схващане на историята) като олицетворение на народа. После той се превръща във враг на целия народ, дефиниран като група хора от една територия (падането на Търново означава падане на царството). Най-накрая предател започва да се нарича политикът, който става причина за политическото или военното поражение на страната си. Изместването на акцентите – от героя към държавата – е свидетелство за утвърждаването на модерния мироглед в българската култура. Юда е предател на нацията, което означава, че в аксиологичния център на света се намира българският народ, а не християнският Бог. Средновековната парадигма губи връзката си със трансцендентното. Празното място се попълва от новото, сакрализирано обаче, понятие – това на нацията. Фигурата на Юда има за цел стигматизирането на врага, постижимо само в библейския (християнския) хоризонт от значенията, и така обслужва христологичния мит за българския народ като жертва, който пък има компенсационен характер. Предателството на съмишленика обяснява и оправдава военно-политическите поражения, като ги вписва в перспективата на жертвата на Божия Син. Така в центъра на света се намира не Бог като Спа-

[24] **Смирненски**, Х. Велики Петък. В: *Събрани съчинения в шест тома*. Т. 2. Съст. Х. Радевски, ред. И. Тодоров, С.: Български писател, 1978, с. 142

сител, а Народът като Жертва. Това е резултат от адаптирането на христологичния образ към секуларизирания разказ за историята. Реинтерпретираната фигура на Христос остава извън християнския, т.е. отнасящ се към трансцендентното, контекст. Понеже трябва да служи като утешение, в условията на модерността в нея доминира идеята за невинното страдание. Народът е предаден и *заради* това е свещен.

Предателството на Юда е особено важна за българското национално съзнание фигура на паметта[25]. Интересно е обаче, че заедно с развитието на историческия дискурс се появява и новата фигура, като че ли от вторичен порядък. Става дума за всеизвестната двойка "Левски – поп Кръстьо". Разказът за Апостола на Свободата е само един от вариантите на фигурата, но понеже именно той преобладава, дискусията за идентичността на предателя разкрива възприетите представи за националната съдба. В този контекст може да бъде посочен процесът, аналогичен на гореспоменатия, т.е. на постепенното изместване на акцентите. Отговорността за смъртта на Левски се прехвърля от единицата (в случая: Кръстьо Никифоров) към народа, а понататък дори и към самия герой. Пример за неоднозначното отношение към предателя (а така и към предадения) са написаните по време на комунизма пиеси на Константин Илиев *Великденско вино* (1980) и на Стефан Цанев *Тайната вечеря на дякона Левски* (1987). И двете представляват опит за преосмисляне на каноничния за българската култура разказ, а пък втората – освен че предлага своеобразен преглед на функциониращите в българското общество възгледи за Левски – повдига и въпроса за стратегията на изграждането на ефикасния – от гледна точна на националния интерес – образ на героя. Понеже фигурата на поп Кръстьо става ключ към интерпретацията на българската следосвобожденска история, може да се каже,

[25] С това определение препращам към книгата на Ян Асман и неговото понятие "фигура на спомена" (Erinnerungsfiguren), но само в най-общия план. **Асман, Я.** *Културната памет: Писменост, памет и полит. идентичност в ранните високоразвити култури.* Прев. А. Димова, С.: Образование и наука, 2001, с. 36-40.

че именно тя придобива статуса на нова фигура на паметта, т.е. като че ли измества библейския първообраз. Изглежда, че в резултат на промяната на аксиологичния център в света на българина се получава своеобразно преобръщане на фигурите. Библейският код е заменен от националния.

Това, че двойката "Левски – поп Кръстьо" се превръща в основата, към която се отнася българската памет, доказва романът на Георги Марковски *Хитър Петър* (1978)[26]. Книгата представлява авторска игра фигурите и на двамата предатели – Юда (Христос) и поп Кръстьо (Левски), но в контекста на историческия наратив за турското робство. Това, което заслужава внимание, е, че тя изгражда многопластова алюзия преди всичко към съдбата на Левски, а не на Исус. Кръстосвайки три културни традиции (библейската, националната и фолклорната), авторът изгражда компенсационен сюжет. Главният герой (Петър) е избран за възлюбения син на народа, който в условията на робството трябва да изпълнява утешителна мисия. Разказът за неговия живот – повтарящ анекдотите за Хитър Петър – се превръща в Благата вест, която ще гарантира опазването на националната идентичност. Предателят (Гърбавото) е определен като Юда, но ролята му не е толкова еднозначна, защото в представения в романа свят властва предопределението, така че Петър върви към гибелта си безвъзвратно. В крайна сметка той става легенда – благодарение именно на *погрешните* заключения на съмишлениците му по отношение на злочестния образ на обесения предател. Понеже Гърбавото не се самоубива, а става жертва на нападение, тук се повдига въпросът за границата между истината и лъжата, идеализацията и манипулацията в процеса на изграждането на националната историография.

Изобразяването на предателството хиперболизира мъчителната смърт на героя, като го представя за неразбран в страната си пророк. Набляганото върху идентичността на предателя като един от близките другари на героя, от една страна рационализира арестуването на героя, от друга – сакрализира

[26] **Марковски**, Г. *Хитър Петър*. Пловдив: Хр. Г. Данов, 1978.

неговата жертва. Така подпомага усвояването на травмата при изграждането на модерната българска култура вследствие на преосмислянето на националните катастрофи. Това, че името на поп Кръстьо става синоним на предателя в българската култура и по такъв начин превзема функциите на библейския първообраз на предателя, не означава обаче, че християнските мотиви отсъстват в нея или пък че са пред изчезване. Тук става дума за още един пример на иманентизацията, историзацията на християнския разказ, типична за западния модел на културата след Просвещението, когато библейският сюжет – и изобщо християнската традиция – получават структурообразуваща функция и служат като основа за секуларното разбиране на света[27].

[27] За имманентизацията на религиозния разказ, т.е. пренасянето на религиозните (сотириологичните) идеи и схеми върху представата за материалния свят пише Ерих Фьогелин, който подчертава, че именно иманетизацията на религиозната вяра, а особено християнската визия на края на света, е една от причините за възникването на модерния вариант на гностицизъма, видим например в политически утопии за идеалния обществен строй, а в това число и тоталитарните идеологии. Вж. напр. **Voegelin**, E. *The New Science of Politics*. Chicago: University of Chicago Press, 1952.

Емоционални реакции на Българския въпрос: случаят с гръцката Йерусалимска патриаршия

Мария Литина
(Атина)

Всяка самоопределила се група – национална, религиозна, обществена, икономическа – има своята динамика, която в голяма степен се определя от емоционалните обвързаности и връзки на членовете ѝ. Всяка промяна на тази динамика, например на ролите, на позициите и на чувствата, предизвиква дълбоки пренареждания и следователно емоционални реакции сред всички членове на групата. Една такава промяна през XIX в., еманация на национализма като идеологическо течение, което се изразява чрез националните движения за самоопределение и независимост, е и Българският въпрос, който изиграва определяща роля в процесите и развитието на народите от Балканския полуостров. Учредяването от Високата порта на независима българска църковна йерархия под формата на Екзархия (27 февруари/10 март 1870), освен противопоставянето на Вселенската патриаршия в Константинопол, представлява един сложен процес с разнообразни промени и предизвикателства на много нива и в различни области на живота на всички въвлечени в него групи и страни. Институциите, които съществуват до тогава се реорганизират, за да се появят нови образувания, които отговарят на идеологическите течения и на икономическите, политическите и обществените процеси на епохата.

В тематичната рамка на настоящата конференция ще подходя към едно първоначално проучване на емоционалните реакции на лица и групи, духовни и светски, базирайки се на събитията, които са пряко свързани с Българския въпрос, в опит да разбера в дълбочина психологическото им измерение. В мето-

дологическо отношение подхождам към темата, изследвайки текстове от епохата, които предизвикват интерес с картини, думи и фрази, буквални и преносни, които отразяват емоции или се използват, за да предизвикат емоции с цел да събудят и да напомнят, да осведомят и да разтълкуват, да изискат и да наложат, да посредничат и да помирят и накрая да повлияят и да убедят Вселенския събор, свикан през септември 1872 г. в Константинопол по Българския въпрос.

Едно първоначално проучване, от проф. Надя Данова[1], на употребата на емоциите в българските текстове от 1762 до средата на XIX век показа в по-общ план една тенденция на изолационизъм, в смисъл, че българските автори не показват толкова голям интерес към съседните им народи, освен във връзка със сблъсъците и противопоставянията с тях в хода на историята. Тази отрицателна позиция от страна на българската интелигенция на всяка положителна проява, позиция и предложение на "другия" в българската история има като резултат доминирането на елемента на различието и враждебността към "другия".[2] Ще изследвам тоест позицията на другата страна, фокусирайки вниманието си върху текстове, които се отнасят до църковния въпрос и основно базирайки се на кореспонденцията между представителите на българските йереи, Вселенската патриаршия и Йерусалимската патриаршия.

Основният термин, който изразява чувствата на българския народ в периода на българския въпрос, както знаем, е "националното пробуждане", което след 30-те години на XIX в. се изразява преди всичко в борбата на българите за църковна автономия, необходима предпоставка и за езиковото им отличаване от доминиращите в църквата, в икономическия и в културния живот "ромеи". Едно подобно искане, първоначално без поли-

---

[1] **Данова**, Н. Употреба на емоциите: поглед върху българските текстове до средата на XIX век. - http://ilit.bas.bg/bi/include.php?file=danova3

[2] Изключение в това отношение представлява отношението на двама представители на българската интелигенция Константин Фотинов (1790-1858) и Иван Богоров (1820-1892).

тически проекции, е изразено още в предишния век в рамките на идеята за създаване на национално съзнание, познато с термина *Българско възраждане*.[3]

Това, което има специално значение за изследването на емоционалните реакции на българите в периода на *Възраждането*, е фактът, че както вече беше отбелязано, "възраждането на българското съзнание се опира точно на противопоставянето на "гърцизирането" на сънародниците им", тоест на "гръкоманията", тенденция, която се засилва сред заможните българи. Така, за да придобият българите национално "съзнание", неизбежно трябва да се разграничат от и да се противопоставят на гръцкото образование. Това предпоставя едно съзнателно емоционално и реално противопоставяне, което в крайния си вариант придобива формата на поляризация на всички нива, включително и на църковно. С други думи българите имат нужда да се откъснат институционално и емоционално от гръцката църква, т.е. от Вселенската патриаршия.[4]

Виждаме впрочем как *Българското Възраждане* като доминираща представа и термин отеква звучно в емоционалния свят на българския народ, който се самоопределя като "нация", когато се противопоставя на "ромейското", "гръкоправославното" образование и църква в опита си да създаде национална историческа памет, включваща и национална църковна памет.

Трябва да се подчертае, че причините, които предизвикват българската схизма от 1872 г., не са в догматичните различия, а в църковните вражди на един клир с различен национален произход и съзнание, в поставените от Османската империя административни рамки. Необходимо е да се отбележи, че българското национално движение като цяло използва същите аргументи, както и гръцкото за създаването на собствената си

---

[3] В изследването си използвам българския термин, както се е наложил в международната библиография.

[4] **Πολίτης**, Α. "Η διαφοροποίηση της ελληνικής στάσης απέναντι στους Βούλγαρους στα μέσα του 19ου αιώνα. Προβλήματα εθνικισμών", *Η Αριστερά Σήμερα* 8 (Σεπτέμβριος- Οκτώβριος 1984), 59.

националност.[5] Противно обаче на случая с гърците и с другите балкански народи, българската църква придобива макар и едностранно независимостта си (1870) преди създаването на българска васална на султана държава с Берлинския договор (1878).[6]

В този климат на 15 февруари 1871 г. духовните представители на българите изпращат и на Йерусалимската патриаршия петиция и писма, написани на гръцки език, които характеризират българския въпрос като **болест**, която се нуждае от **терапия**.[7] Този израз се използва във връзка с единното **тяло на църквата**, един **член**, на което, тоест българската църква (в смисъла на целия православен български клир и народ), **страда**. Тази фразеология едновременно подсказва единството на тялото на църквата и надеждата за лечение на болестта, в конкретния случай – мирно решение на българския въпрос, чрез признаването на автокефална българска църква без откъсването на част от тялото на църквата. Това описание на болната част става по-конкретно с използването на термините **кахексия** в смисъла на слабост, с резултат, както се споменава, да се затруднява не само **християнското и морално** развитие на тялото, но и **интелигентността** му. Образът на едно болно и изтощено тяло, което се затруднява да се развие напълно, предизвиква чувство на жалост към страдащото българско паство и едновременно гняв срещу онези, които позволяват това положение. Като **лекарство** за тази болест българите виждат издаването на ферман за създаването на Българска екзархия.

---

[5] **Λέκκας**, Π. "Εθνικιστική ιδεολογία και εθνική ταυτότητα", *Τα Ιστορικά* 11 (1989), 330-335 **Ματάλας**, Π. *Έθνος και Ορθοδοξία. Οι περιπέτειες μιας σχέσης. Από το "Ελλαδικό" στο Βουλγαρικό Σχίσμα*, Ηράκλειο 2002, σ. 35-41.

[6] Подобен път следват румънската (1864) и албанската (1922) църква. Във всички случаи Вселенската патриаршия осъжда пряко или косвено своеволното обявяване на автокефалността. Само сръбската църква успява да си я осигури мирно чрез редовна процедура (1879). Вж. общо Ευ. **Κωφός**, "Η ίδρυση της Βουλγαρικής Εξαρχίας", *ΙΕΕ*, τόμ. ΙΓ', Αθήνα 1977, σ. 301-305.

[7] Входяща коресподенция от архива на Йерусалимската патриаршия, VIII А 149, писмо 25/15 февруари 1871.

която както твърдят, предизвика **успокоение** сред българския народ и го избавя от **чуждото мъчително робство**, под което от един век се намира народът им (визирайки закриването на Охридската архиепископия от Вселенската патриаршия през 1797 г). Тези изрази отразяват емоциите на един потиснат народ, личащи си особено силно чрез фрази, които ни предават страха и възмущението на тези, които понасят последиците от самоопределянето на другостта си, като **потискане на религиозното съзнание, заплаха** и **гонения**. Чрез заети от общата църковна химнографска традиция поетични картини на раждането, духовните представители на българите заклеймяват **беззаконието,** което ражда по болезнен начин **несправедливостта**, все емоции, които подбуждат преки, силни и болезнени чувства срещу позицията на Вселенския патриарх Антим VI (трети патриаршески мандат 5. 9. 1871 - 30. 9. 1873). Българските йереи порицават упорития му отказ от помирително решение, твърдейки, че под влиянието на чужди на религията интереси (имайки предвид политически интереси) и в атмосфера на викове на тълпата (с други думи при липса на преценка), без да вземе предвид общия интерес на **многострадалната** църква, Вселенският патриарх "безбожният е в мъки да роди грях, зачева зло и ражда лъжа" (Псал. 7, 14).

Следвайки фразеология подобна на българските йереи по повод Българския въпрос, Йерусалимският патриарх Кирил II, който ще играе главна роля в него, говори за опит за **лечение на раните** на Източната църква, докато архимандритът на метоха на Божигроб в Константинопол Яков говори за бъдещия ход на **злочестия** и **духовно вреден** Български въпрос.[8] Архимандрит Яков съветва Кирил да отговори на поканата на Вселенския патриарх за свикването на Велик събор по начин **достоен** и **съответен** на светите канони на църквата и с **любов** и **мир**, които проповядва Евангелието, подчертавайки **майчинската роля** на Йерусалимската патриаршия към всички вярващи, независимо от родово или национално различие: "Светия Сион е

[8] Входяща коресподенция от архива на Йерусалимската патриаршия, VIII А 147, писмо 25/23 януари 1869.

обща Майка на всички свети в Бога църкви".[9] От своя страна, вселенският патриарх Григорий VI еднакво настойчиво лансира термините **разбирателство** и **единомислие** с цел да избегне каквото и да е разногласие с другите йереи. Наследникът му Антим VI избира термина **стабилност**, имайки предвид възможните вълнения, които ще предизвикат преговорите по въпроса, изразявайки едновременно вярата си в **общия мир** и **обединение**. Общият знаменател на тези емоционални реакции е призива за избягване на всяка цена на нарушаването на мира и разрушаване на единството на църквата.[10]

В по-твърд тон йерусалимският патриарх се съгласява с поканата на вселенския патриарх за свикването на Вселенски събор, критикувайки строго българските йереи, които му се противопоставят, като **бунтовни българи**, **демагози** и **измамници на народа, органи на сатаната и верни слуги на тъмнината**. От друга страна, представя българския народ като **обикновен** и **нелош, заблуден**, който моли да се **върне** в **пътя на традиционното си благочестие**.[11]

Тук различаваме **поляризацията**, която създават тези фрази и думи, натоварени с обобщен и **противоположен смисъл**, които на свой ред изразяват и създават съответните емоции. С други думи, не оставят място за едно средно положение, където с логика и благоразумие е възможно да се намери помирително решение.

В подобен стил митрополитът на Анхиало Василиос (1865 - 1877) настоява и той за отделянето на **добрия народ** от **лошите**, които са **фанатични привърженици** ("εξημμένοι ζηλωτές") и целят църковна независимост, **предизвикват** с действията си и **усложняват** положението, привличайки вниманието на народа към начина, по който те самите тълкуват нещата. Отла-

---

[9] Пак там, писмо 25/23 януари 1869.

[10] Входяща коресподенция от архива на Йерусалимската патриаршия, VIII A 147, писмо 90/19 февруари 1869.

[11] Входяща коресподенция от архива на Йерусалимската Патриаршия, VIII A 147, 24 януари 1869

гането на решението на въпроса, според Василиос, създава все повече **фанатизъм**.[12]

Един друг интересен подход и оценка на фактите дава близкият сътрудник на Йерусалимския патриарх Павлос Неоклис. Макар и българин по произход, той тълкува различно от сънародниците си развитието на Българския въпрос. Явява се песимист, без да има никаква надежда за мирно разрешение. Разбира, че кризата между участващите страни заплашва със схизма българския народ и обяснява от своя гледна точка причините, използвайки и той подобна фразеология, за да опише **болестта**: както телесни **страдания**, които като се изоставят и задълбочат, правят **нелечими проблемите,** така и **разцепленията** и **скандалите**, били те между хора или между нации, когато **не се хванат в началото** им, се **разпространяват** и стават **неизлечими**. Поради това обръща вниманието на патриарх Кирил, че трябва да предотврати тези патогенни въпроси, които заплашват единството на църквата още в зародиш.[13]

Въпреки постоянните срещи между Вселенския патриарх и другите патриарси по българския въпрос, съгласие не се постига.[14] Намирайки се на различна позиция от Вселенската патриаршия и под заплаха за конфискация на манастирските имоти на Йерусалимската патриаршия в Бесарабия от Русия, Кирил II отправя обвинения към Вселенския патриарх. Причината за безплодните разговори, както пише в писмото си йерусалимският патриарх, се крие в това, че вселенският патриарх и близките до него архиереи обслужват различни **цели** и **страсти**, докато останалите патриарси се намират над всяка **страст, корист** и **материален интерес**, и "**с ясно съзнание**" целят истинския интерес на православната църква. Кирил порицава позицията на Антим VI и на сътрудниците му, поддържайки, че

---

[12] Входяща коресподенция от архива на Йерусалимската Патриаршия, VIII A 150, писмо 135/8 май 1872.

[13] Входяща коресподенция от архива на Йерусалимската патриаршия, VIII A 150, писмо 149/18 май 1872.

[14] Вж. **Γεδεών**, Μ. Ι. *Έγγραφα Πατριαρχικά και Συνοδικά περί του Βουλγαρικού Ζητήματος (1852-1873)*, Κωνσταντινούπολη, 1908.

се стремят да **насилят** другите йереи да приемат позицията им и поради тази причина непоколебимо демагогстват, **възбуждайки** простия народ с **крясъци** и **ругатни**, добавяйки, че чрез вестниците се **разпалват национални** ("φυλετικά") **страсти** по начин **противен** на християнските принципи.[15] Както твърди проруският атински вестник *Αιών*, по повод позицията на гръцкия печат, българите решават да прекъснат всякакви преговори с Вселенската патриаршия, факт, който се тълкува като **израз на гнева** им и на вестникарска **мъст**.[16] Отбелязвайки, че положението вече се е **изострило**, вестникът препоръчва като решение избягване на скъсването, защото последиците за Източните църкви ще са **гибелни** от религиозна, и от политическа и от национална гледна точка.[17]

Влиянието, което руският посланик в Константинопол Игнатиев упражнява върху позицията, която накрая йерусалимският патриарх Кирил II заема, променя хода на въпроса. В резултат на това, Кирил II е считан за орган на панславизма и е свален от патриаршеския си сан, поради отказа му да подпише Синодалното решение, което осъжда българите екзархисти като схизматици.[18] Една година след свалянето му, искайки да изтъкне смелостта, с която е поддържал възгледите си, Кирил II се обръща към Игнатиев говорейки за **кураж** (**courage**) и **увереност** (**conviction**) против незаконните действия на някои български епископи, отбелязвайки отново **невинността** на българския народ, който несправедливо щял да понесе на

---

[15] Входяща кореспонденция от архива на Йерусалимската патриаршия, VIII А 150, писмо 227/17 август 1872.

[16] Вестник *Век*, "Новините от Истанбул", 28 август 1872 (Αιών, "Τα εν Κωνσταντινουπόλει", 28 Αυγούστου 1872).

[17] Пак там.

[18] Исторически архив на Министерство на външните работи 76, 1, а) Църковни дела, 1873 г. Българския въпрос, схизма, номер 16. Писмо на гръцкия консул в Йерусалим Н. Айвазидис до министъра на външните работи Е. Делгигиоргис, 18 януари 1873. (ΙΑΥΕ, 76, 1, φάκ. α) Εκκλησιαστικά, 1873 Βουλγαρικό Ζήτημα, Σχίσμα. Αρ. 16. Επιστολή του Έλληνα πρόξενου στα Ιεροσόλυμα Ν. Αϊβαζίδη προς τον Υπουργό Εξωτερικών Ε. Δεληγιώργη, 18 Ιανουαρίου 1873).

плещите си отговорността за схизмата.[19]

Както е очаквано, в лицето на Кирил българският народ припозна един герой, **почитан** и **обичан от народа** йерей, който не се е поколебал да **пожертва** патриаршеския си трон, за да подкрепи позициите си по Българския въпрос, търсейки мирно решение. Енцикликата на създателите на Екзархията към българския народ (3 януари 1873) се позовава на примера на Кирил II, който лишавайки се от всички блага и **жертвайки** дори и стариите си, продължава да **постоянства** за правата на българите. За това се отбелязва в писмото "името му ще остане **безсмъртно** и **вечно** за **слава** на православието и на българския народ и за **срам** на фанариотската **злоба**".[20]

От страната на противниците на Кирил II, позицията му се характеризира като груба и му се приписват характеристиките **ругател**, **ренегат, изменник, бунтовник, явен орган на чужда политика**, и имената **Какокирил (Лошият Кирил)** и **Абдулах**, защото изгонил старите си съмишленици и приел хора с друга вяра и католици, в повечето случаи.[21] В същия дух са и публикациите в печата за Кирил, които критикуват позицията му, предизвикала чувства на **разочарование, гняв и страх**, защото е предал националните интереси и е изложил на опасност институционалната гръкоправославна основа на Йерусалимската патриаршия. Накрая в ироничен стил редакторът на атинския вестник *О Еллиникос Лаос* (*Ο Ελληνικός Λαός*), на 21 октомври 1872 пита: "може би страда от страхова невроза от Игнатиев".

Кирил II е обявен от българския печат за "**истински** и **уважаван член** на Йерусалимската църква", без да се е жертвал

---

[19] ЦДА, ф. 1318 k, оп. 1, а.е. 3740, с. 1564-1575. Писмо на Кирил II до Игнатиев, Константинопол 1873.

[20] Документ 40, Константинопол 3 януари 1873. **Колева**, Р. **Аврамова**, А. *Българската екзархия*. Сборник документи от фондовете на Народна библиотека "Иван Вазов". Пловдив: Народна библиотека Иван Вазов, 2003, с. 90.

[21] Вестник *Неологос* 23/5 декември 1872 , с. 2 и 20/1 януари 1873 (*Νεολόγος* 23/5 Δεκεμβρίου 1872, σ. 2 και 20/1 Ιανουαρίου 1873).

този път.[22] В писмото си, по повод намесата на името му във въпроса за повторния му избор, Кирил II намира удобен случай да се върне на **сериозния** и **печален** факт, който се е случил преди две години в Светия град и като резултат е разтърсил патриаршеския трон на Йерусалим и той самият е загубил мястото, което е заемал и е бил изваден от Братството. Говори неясно за **траур**, не защото е загубил патриаршеската си титла, а защото гръцкият род е бил поставен под заплаха, поради **странни връзки** и **изкушения**, които **обслужваха** някои и **ощетяваха** други. В писмото си отбелязва още един път необходимостта от **единството** на църквите на всички националности, без различия и "**разграничения** между гърците, скитите и варварите", оставяйки назад старите **борби**, **разногласия** и **съперничества**.[23]

Струва си да видим как е оценена позицията на Кирил по Българския въпрос след смъртта му, особено от гръцките кръгове на Самос, където той е роден и израсъл. Вестник *Σάμος*, в надгробната реч, която публикува, превъзнася приноса на Кирил II за острова и между другото коментира позицията, която заема бившият патриарх по въпроса, използвайки картината на една сграда.[24] Дойде, така наречените Български въпрос, обяснява, и **разтърси** ("ἐσαλεύθη") **сградата** на православната църква. **Ветрове** ("πνεύματα") **духаха** от всички посоки ("ἄλλοθεν ἄλλως φερόμενα"), **носейки** различни **идеи** и **мисли, разпалвайки с порив** и **възраждайки страсти** и **копнеж**, и така се провъзгласи **схизмата**, между два народа, които до тогава **живееха** в **мир** и **съгласие**. Кирил, намирайки, че **довеждането** на нещата до **крайност** не е от полза за църквата и особено за Йерусалимската патриаршия, в тази **отегчителна** и **особено болезнена драма** стана **жертва** на **непоколебимото** си **упорство** за **убежденията** си.

---

[22] Схизмата в Йерусалим. - *Напредък*, IX, 37, 12 април 1875.

[23] ЦДА, фонд 1318 к, писмо 65 на Кирил II до Божигробство Братство [1875].

[24] Вестник *Самос*, 31 август 1877, XIII, брой 716, с. 1 (*Σάμος*, 31 Αυγούστου 1877, έτ. ΙΔ, φύλ. 716, σ. 1).

Какви заключения, впрочем, можем да извадим от материала, който изследвахме? Какви емоционални реакции открихме и как те се изразяват? Преди всичко отбелязвам употребата на **сходството,** за да се изрази **различието**. От всички участващи страни се подчертава емоционалният елемент на **единството** чрез картината на **единното тяло** на Майката църква, на естествено и метафизическо ниво, и на думи като **обединение, любов, мир, съгласие** и **единомислие**, които изразяват въпреки това **различни виждания** за решаването на въпроса. Второ, често се използват силни и близки емоционални картини, за да предадат драматичен характер на текста им. Българският въпрос се представя като **психосоматична болест**, която има нужда от **лечение** на **телесно**, **духовно** и **морално** ниво, с **лекарство,** което носи **облекчаване** на симптомите на **кахексията**, на **болката** и **раните**. Трето, в тези текстове системно се използват, както и може да се очаква, **риторични фрази**, които придават особена **изразителност** и **тежест** на аргументите на авторите с цел да **доближат**, **да повлияят** и в крайна сметка да **убедят** получателя. Четвърто, откриваме една тенденция за **всеобхватност** и **завуалираност**, която понякога се придружава от **иронични коментари**, в опит да се създаде атмосфера на отрицание. Накрая, това което считам за **основна психологическа реакция** по време на целия ход на този сблъсък и противопоставяне е **емоционалната поляризация,** която довежда до невъзможността да се постигне едно умерено сближение далечно на крайните и за някои болезнени решения.

Горепосочените лични чувства на някои от главните действащи лица в развитието на българския въпрос, които се изразяват в най-кризисния момент на противопоставянето им с константинополската патриаршия не са уникални. Обратното, картината на църквата като **тяло/ строеж** и виждането за **болест, кахексия, ерес, сатанинска намеса** и др. още от Средновековието са основни характеристики на църковната реч. Следователно са естествени за речта на църковни, и не само, дейци. По-специално става дума за език, който се е оформил през вековете и е придобил постоянна и непроменяема структура

в следствие от разногласията, които църквата като носител на държавната власт има с хетеродоксните (напр. монофизитите, католици) и с другите религиозни групи (напр. евреи).

От тази гледна точка горепосоченото разногласие, което засяга институции, а не просто хора, изглежда да се развива в османската рамка със светски (т.е. модерни) и едновременно, с анахронични и дори властови термини.

Възрожденски гняв и радост около един политически принцип, или: как българите преживяваха установяването на ранните им държавни граници

Раймонд Детрез
(Гент)

Българското възраждане е едно от многото национални движения в Европа през XIX век. То се поддържа от привържениците на една по това време нова идеология, наречена "национализъм". Самите те са "националисти". Използвам термините "национализъм" и "националисти" в чисто технически смисъл, без да влагам в тях никакви положителни или отрицателни оценки. Според известната дефиниция, която дава Ърнест Гелнер в първите редове на книгата си *Нации и национализъм*, национализмът е политическа теория, която твърди, че нацията и държавата трябва да съвпадат, да са "конгруентни". (На практика в Европа нацията в повечето случаи е етническа нация.) Национализъм като емоция, продължава Гелнер, е гневът, който изпитват националисти при нарушението на този принцип, или пък радостта, която изпитват при осъществяването му.[1]

Българското възраждане завършва с три събития, при които принципът на конгруенцията първо се осъществява, после се

[1] "Национализмът е преди всичко политически принцип, според който политическата и националната единица трябва да съвпадат. Национализмът като чувство или като движение най-добре може да се определи от гледната точка на този принцип. Националистическото чувство е усещането за гняв, възникването при нарушаването на принципа, или усещането за задоволство при спазването му. Националистическото движение се предизвиква от подобно чувство." **Гелнър**, Ърн. *Нации и национализъм*. Прев. Ив. Ватова и Алб. Знеполска. С.: Панорама ; УИ Св. Климент Охридски, 1999, с. 7.

нарушава, и на края се осъществява отчасти. Тези събития са сключването на Санстефанския мирен договор, ревизията му чрез Берлинския договор и Съединението. Те наистина предизвикват радост, гняв и пак радост. В тази моя презентация ще се опитам да покажа, доколко и по какъв начин емоциите около тези три събития наистина са свързани с уважението или с нарушаването на споменатия принцип. Далеч съм от мисълта да оспорвам дефиницията на Гелнер. Целта ми е по-скоро с помощта на неговото разбиране на "национализма като емоция" да проникна по-дълбоко в историческата действителност около споменатите събития.

* * *

Във възрожденската публицистика въпросът за съвпадането на българската етническа територия с границите на бъдещата българска държава се поставя относително късно и не много експлицитно. Думите "народ" и "отечество" се срещат още у Паисий, но прочутият патос на Паисий няма нищо общо с липсата на конгруенция между нация и държава, и не би могло да има в този ранен етап на българското национално движение. От тридесетте години на XIX век започват да излизат множество текстове от идеологически водачи на националното движение, в които българската народност се определя езиково и културно и дори расово, но това не води веднага до ясна престава за етническата или националната идентичност. Като изключим българска интелигенция, смяната на православно религиозно съзнание с българско етническо, респективно национално колективно съзнание е бавен процес, който завършва чак след Освобождението. Дори в *Записките* на Захарий Стоянов четем как Априлското въстание все още се възприема от някои участници в религиозни термини като борба за "българска вяра" против "агаряните". Българите като народ се самоосъзнават най-много чрез църковната борба, като се обособяват от православните гърци. Тогава териториалният проблем кои епархии да се включват в Българската екзархия

ги кара да мислят сериозно и за конгруенцията на етническата им територия с една конкретна административна единица със своите собствени граници. Но дали всички участници в църковната борба възприемат Екзархията непременно и като начертание за бъдеща независима българска държава е друг въпрос. За окончателното изкристализиране на представите на българите за границите на тяхната етническа територия вече като политическа даденост, изглежда, играят решаваща роля решенията на Посланическата конференцията в Истанбул през 1876 година, на която посланиците възнамеряват да създадат българска автономна област. Дотогава в представата на българите българската етническа територия остава без ясни граници. Същото впечатление правят и географските карти с изображението на историческата територия "България", начертани от български възрожденски географи. Не само българската етническа територия, но и историческото и географското понятие "България" през XIX век не е еднозначно. На едни карти "България" е само тази част на днешната България, която се намира на север от Стара планина и която често се нарича и "Мизия". Югоизточната част на българската етническа територия се нарича "Тракия", а югозападната "Македония", при което тези два географски региона понякога влизат в състава на България. Други карти пък внушават, че българската етническа територия заема горе-долу целия балкански полуостров, което може да се разбира като израз на някакви максималистични териториални амбиции, но според мен е по-скоро резултат на незнаене или колебание.

От друга страна, принципът на конгруенцията на нация и държава е добре известен, поне на идеолозите на националното движение, и тази конгруенция се смята за желателна. Каравелов пише през 1869 г.:

> Съвременното човечество се ръководи в живота си от две идеи: идеята за "правата на човека" и идеята за "правата на народите", за народността, за независимата политическа същност на народността. (...) Поробените народи се борят, за де се

освободят и да бъдат самостоятелни, а народностите, които са разкъсани на части, се стремят към политическа общност.[2]

Но нито за територията, която заема "народността" им, нито границите на "независимата политическа същност" са ясни. Дори идеологически най-зрелите водачи на българското национално движение не се изказват много експлицитно. И в *Уставопроект* на Централния български революционен комитет, написан от Васил Левски, вероятно през 1871 г., се допуска тази неясност. Той пише:

> Подбуда. - Тиранството, безчовещината и самата държавна система на турското правителство *на Балканският полуостров*. Цел: С една обща революция да се направи коренно преобразувание на сегашната държавна деспотско-тиранска система и да се замени с демократска република (народно управление) *на същото това място* (...) Българи, турци, евреи, и пр. щът бъдат равноправни във всяко отношение (...)[3]

Но, от друга страна, уставът все пак се издава от *български* революционен комитет, в текста се говори за *български* юнаци и се споменава, че "пребиваването на ЦБРК е в *Българско*".

Разбира се, всеки българин, осведомен за "правата на човека" и "правата на народите", е можел, и без да има ясни представи за своите етнически и държавни граници, да се съгласи безрезервно, че санстефанските граници напълно отговарят на изискванията. Но те, може би защото след Руско-турската война като че ли падат от небето и се възприемат като разбиращи се от само себе си, не представляват повод за особена радост. В адреса на българския народ до Неговото императорско величество Александър II от 4 април 1878 четем:

---

[2] **Христов**, Хр., **Генчев**, Н. *Българско възраждане.* Христоматия по история на България. Част II. С.: Наука и изкуство, 1969, 354.

[3] **Христов** и **Генчев**, *Българско възраждане*, 399-400. Курсив Р. Д.

Иска ли казване, че не само в нашата памет, но и в паметта на нашите далечни потомци до века твоето велико име ще бъде най-голяма светиня? Трябва ли да се казва, че по дъбравите и по недостъпните височини Балкански, по цветущите долини на Тракия, Македония, по бреговете на Дунав, Марица, Вардар и Българска Морава, до века ще се раздават хвалебни песни тебе, наший спасителю, и че там всякога ще расте и се развива братска любов към твоя народ, явяващ се огнен меч, вложен в твоите държавни ръце да съкруши вековечните окови, които тежаха на нас.[4]

Изброяват се, покрай изразите на радост и благодарност, и всичките "български земи", но поетическото им изразяване ни карат да мислим, че тяхното споменаване е по-скоро ритори-чески похват, отколкото изрично подчертаване на "целокуп-ността" на нацията. Като четем безбройните хвалебствени декларации към руския цар, изпратени от обикновени български граждани, на първо място изпъква радостта не от уважението на принципа на конгруентността, а от това, че е сложен край на османската власт. Често пъти в тези декларации в едни дъх се изразява и радостта, че е сложен край и на господството на Цариградската патриаршия. Ако радостта около конгруенция-та присъства, то е на едно абстрактно или имплицитно ниво, а не толкова в съзнанието на хората.

Същото можем да кажем за гнева, страха, негодуването и други "нерадостни" чувства, които възникват по същото време в тези райони, които не са окупирани от руската армия. От там се изпращат тревожни писма до руските военноначалници. От-кроява се в тях понякога някаква представа за териториалния интегритет, но емоциите явно са свързани с друго. Населени-ето на Разлог моли руския главнокомандуващ в София, след като "цяла България и Тракия видяха свободен живот, видяха лъскави дни", да се изпратят руски войници "за наше освобож-дение, за наше съживление".[5] "Потресено" е също населението в районите, които остават извън границите на Санстефанската

[4] **Христов и Генчев**, *Българско възраждане*, 545.
[5] **Христов и Генчев**, *Българско възраждане*, 541.

България. Жителите на Ахъчелебийския район пишат до граф Игнатиев:

> Потресоха се сърцата ни, разтрепериха се от ужас нашите жени и деца, когато се разпространи вестта, че линията, определяща границите на свободна България, раздели нас, нещастните, от братята ни и като че ли сме недостойни да се ползуваме от това благо, ни оставиха с потомството ни под властта на предишното кърваво зверство на турците. Това печално обстоятелство погълна всичките ни сили и човешки чувства.[6]

Позоваванията на принципа на съвпадането на етническите и държавните граници, на необходимостта да се запазва териториалния интегритет на българската етническа територия стават по-експлицитни и настоятелни в навечерието на Берлинския конгрес, но дори и тогава се набляга много повече на нежеланието на заплашеното население отново да живее под османска власт, отколкото на териториалната целокупност. Това личи и от писмото на охридския митрополит Натанаил към Иван Аксаков, в който той го информира за положението в Македония след Берлинския конгрес:

> Конгресът даде на част от половината българи Българско княжество, на друга част - турска автономия и на трета част - сръбска и румънска независимост. Къде е другата половина? Къде са българите от Македония, тези страдалци на старозаветна България? За македонските българи, които ежедневно, ежеминутно търпяха в продължение на пет века повече от всички убийства, насилия, тъмнични затвори, насилствена смърт, грабежи, отнемане на собствеността и пълно заробване, няма и помен (...) И тъй старата люлка на славянската писменост пъшка вече под нов, още по-тягостен гнет не само от местните жители-башибозуци, но и от събралите се от Босна, от България и от Тракия бежанци-турци. (...) Турците убиват, със сила на лицемерие потурчват, грабят, палят, безчестят и скверният семейства без разлика на пол и възраст; гърците-архиереи с всички свои събрания и съблазни ги погърчват, кле-

[6] **Христов** и **Генчев**, *Българско възраждане*, 542-3.

ветят ги пред правителството, предават ги само за да достигнат користните си цели, протестанти и паписти ласкаят и обещават своята защита. Питаме накъде да вървят те, нещастните?[7]

За Натанаил, българският териториален интегритет явно не е цел сама по себе си. Той е преди всичко средство, което да защитава в случая македонските българи против многобройни опасности. За него като духовна личност чуждите пропаганди май представляват по-голямо зло от разпокъсаността на държавата.

Проблемът на конгруенцията като такъв излиза на преден план - или по-точно, се използва като аргумент - чак след като е наложен и изпълнен Берлинският договор, когато вече наистина има българска държава, а нейната *не*целокупност вече се усеща особено болезнено като историческа несправедливост. Възстановяването на териториалния интегритет става предмет на иредентистка политика на Българското княжество. В адреса си към Учредителното събрание през пролетта 1879 година, Натанаил Охридски вече съвсем експлицитно набляга на нарушаването на споменатия политически принцип:

> Пет стотини години наший народ в *съвокупна цялост* е носил на плещите си тежкото бреме на турский ярем; пет стотини години той е живял с една едничка надежда да се види един ден *всецяло свободен и независим*, и ето днес на приготвената трапеза не е поканена освен *една част от народа*, за да се наслади на преимуществата и приятностите на свободата. *Право* ли е и полезно ли е това, сами разсъдете, и за премахването на това нещастно положение, направете това, което го изисква дългът от всеки родолюбец и братолюбец.[8]

Някои автори пледират за "народно единство", като са прозрели връзката между нацията и държавата и от "обратната" страна. В една уводна статия на вестник *Народний глас* пише:

---

[7] **Христов и Генчев**, *Българско възраждане*, 559-62.

[8] *Протоколи на Учредителното Българско Народно Събрание в Търново*. Пловдив, София, Русчук, 1879, с. 149. Курсив Р. Д.

Понеже разните части на нашето целокупно отечество са положени в разни условия за съществуване, имат разни точки за засредочаване на своите интереси, то твърде е естествено, чини ми се, щото разните тия части, като работят отделно за одобрението си на съдбината си, неощутително да заемат такива направления, които постепенно, постепенно да предизвикат в нас едно охлаждение, едно забравяне. (...) За да не дочакаме следователно една подобна неприятна минута, когато българинът от България да гледа като нещо особено на българинът от Източна Румелия или от Македония, то трябва да заемем такива мерки...[9]

В документите, написани в периода между Берлинския конгрес и Съединението, излиянията на радост и благодарност постепенно се заместват с по-хладнокръвни обсъждания на политическото положение, при което националистическа фрустрация от "разпокъсването" на родината почва да надделява над състраданието със сънародниците, останали под османска власт, или да заема поне равно място. Усеща се все по-често "националистическият гняв" за който пише Гелнер. В Основателния протокол, съставен при създаването на дружество *Единство* в Търново на края на август 1878, четем:

Днес, година хиляда и восемстотин и седемдесет и восем, августа двадесят и девят, ние отдолоподписаните събрахме са с цел да соразмислиме, като как можиме да помагаме на нашите братя в Тракия и Македония, *които за напред са отделят от подунавска Болгария чрез решението на Берлинский конгрес.* Като се зе пред вид нещастното положение на нашия народ и особено на нашите братя, оставени под турското владичество, ние решихме, че е *наша свята длъжност като българе и деца на едно и същото отечество* да употребиме сичките от нас зависящи средства за подобрението на това положение, като помагаме на сонародниците си, които би са нуждаяли от нашата братска помощ.[10]

---

[9] **Бочева**, Н, **Стоилова**, К. *Часът на Съединението удари. Българският печат и Съединението.* С.: Наука и изкуство, 1985, 36.

[10] *Протокола на дружеството "Единство".* - Народна библио-

В пълномощното, издадено от дружеството няколко дена след основаването му, изрично се говори за емоциите, предизвикани от нарушаването на националистическия принцип.

> Убийствените решения на Берлинския конгрес, според които нашия народ се разцепва на пет части, силно повлияха на наший дух и ний решихме да съставим тука в градът едно "Дружество", което да работи за обединението на всичките членове от народното ни тяло, за да се осуетят решенията на тоя конгрес и да се избавим от пропастта, която той ни подготви.[11]

Да цитирам и една уводна статия, написана през 1983 по повод петгодишнината на подписването на санстефанския мирен договор. Тук присъства същата фрустрация, но тя е формулирана вече в духа на модерен, буржоазен (в смисъл на постромантичен) национализъм, при което се смята между друго, че разпокъсването може и да пречи и на икономическото развитие:

> Ние помним това време! Живяхме във възторг. Бъдninата във величествени черти ни се усмихваше. Като знаехме жизнеспособните и развитъчните задатаци на българския свят, ний се още повече възхищавахме от светлата перспектива, която ни се представяше. В отдалечеността макар ние съзряхме една България, силна, просветена, с богата книжнина, с свястна наука, с хубава индустрия и търговия, с мъдро управление – за което жаднееше българинът. (...)
>
> И това беше за един миг! (...)
>
> Западните европейски сили (...) развалиха Сан-Стефанския договор; те нарязаха българското отечество на късове, те разпиляха величествената ни перспектива, те убиха нашите надежди, идеали (...)[12]

тека Св. св. Кирил и Методий, Български исторически архив, ф. 298, а. е. 5, л. 2.Курсив Р. Д.

[11] **Дойнов**, Д, *Комитетите "Единство". Ролята и приносът им за Съединението 1885.* С.: Наука и изкуство, 1985, 161.

[12] **Бочева** и **Стоилова**, *Часът на Съединението удари*, 83.

нически компонент, ако не и за етническото хомогенизиране на населението. Елена Стателова пише:

> Започналият по време на войната аграрен преврат продължава и след създаването на Източна Румелия. (...) Политиката на Временното руско управление в България по аграрния и бежанския въпрос има за цел да съдействува на процеса на оземляване на българското селячество и да ограничи броя на завръщащите се в страната мюсюлмански бежанци. (...) В снабдяването на българските селяни със земя то вижда важно условие за защита на българския характер на Източна Румелия и за запазване на собственото си влияние в тази българска част.[19]

За османските власти завръщането на бежанците също е от голямо значение, а именно за потвърждаването на турския характер на областта. Турските бежанци, които търсят убежище в Източна Румелия, не са само турци, избягали от този район по време на Руско-турската война, но и бежанци от Княжеството и дори от други райони, които Империята е изгубила. Така че тук имаме работа, от една страна, с истинска стратегия на етническа хомогенизация, и, от друга страна, със самозащита, или - ако гледаме съответните емоции - едновременно с агресия и страх. Международната общност настоява за връщането на бежанците; правителството на Източна Румелия твърди, че не може да гарантира подслон и препитание за всички върнали се. В края на краищата, аграрната реформа на областното правителство води към това, че много турски земевладелци напускат Източна Румелия, но земите им попадат в ръцете на български едри земевладелци, така че за селячеството не се освобождават големи площи и много селяни се преселват от Източна Румелия в Княжеството, където земята освен това е по-евтина. Но въпреки неуспешната в това отношение политика на областното правителство, която отново дава повод за фрустрация и страх, все пак турското население в автономната област значително намалява.

---

[19] **Стателова**, *Източна Румелия*, 126.

На придаването на български характер на автономната област помага и създаването на "народна" милиция. Разбира се, милицията на първо място трябва да пази реда, и то преди всичко за да се избягва възможна интервенция от страна на османските власти с оглед на възстановяването на реда, с която автономната област фактически би престанала да съществува. Не само османските власти, но и международната общност би могла да сложи край на съществуването на Източна Румелия. Опасността от неуредици е реална. Да припомним за съпротивата на мюсюлманското население в Родопите през 1878 година против установеното след Руско-турската война политическо положение. Напрежение създават и върналите се турски бежанци, които искат да им се възвърнат жилищата и земите, присвоени междувременно от българи.[20] Част от тях, останали без дом и препитание, образуват разбойнически банди, които също заплашват обществения ред.[21] От милиция има реална нужда, но тя така се изгражда, че може в определен момент да се превърне в армия в защита на българската кауза. Вестникът *Народен глас* пише:

> Един народ, който милее за своята свобода, трябва на всяка минута да бъде приготвен да я защищава. Милицията ни, каквото и мнение да можем да имаме за нея, ще бъде оная ядка, около която, когато стане нужда, ще се групират всички ония, които са длъжни да пролеят кръвта си за отечеството.[22]

Ясно е, за кой народ и кое отечество говори *Народен глас*. Един от представителите на великите сили в областта пише в спомените си:

> Българите съумяваха да дадат на военната сила в областта, въпреки тази бърканица в езици и отношения, напълно български характер, не по-малко български, отколкото на войската в

[20] **Стателова**, *Източна Румелия*, 221.
[21] **Стателова**, *Източна Румелия*, 86-87.
[22] **Стателова**, *Източна Румелия*, 104.

съседното княжество.[23]

Нека накрая да обърнем внимание на емоциите, предизвикани от премахването на автономната област Източна Румелия и съединението ѝ с Княжество България. Както е известно, то е било подготвяно дълго време от тайни комитети и се осъществява чрез преврат, подкрепян от "армията", и със съгласието на областните управители. Съединението трябва и да се признае от българския княз, за да стане официално, но това, разбира се, е най-лесното. Има опасност за военна намеса от страна на Османската империя и за дипломатическо вето на международната общност, която може да не приеме извършеното от българите нарушение на Берлинския договор. Българите напълно осъзнават колко е опасно положението, но това не пречи на ентусиазма им. В един вестник всенародното ликуване в София се описва така:

> Знаменит е 6-й септември на 1885 година в България! В този ден заговори мощния глас на български народ отсам и оттатък Балкана. През нощта срещу 6-й септември мощната ръка на румелийци избърса из картата така наречената "Източна Румелия". От тази сутрин Биконсфилдовата любимка не съществува, освен като част на българското княжество. Главний управител в Румелия, правителството му са снети и народа е прокламирал тържествено Н[еговото] Височество и съединението си с българското княжество. (...)
>
> Трябваше човек да е в столицата, за да види с какъв ентусиазъм и с какво душевно покъртване посрещна столичното население първата вест за прокламираното съединение. Късото съобщение, което се предаде по телеграфа, размърда цялата столица, поживи широките ѝ улици. Хора прости, хора работници, които никога може би не са се занимавали с политика, посрещнаха вестта с такъв възторг, като че ли идеята за съединение ще представлява за тях един отдавнашен идеал, за когото са изнурявали дълго гърдите си. (...)[24]

---

[23] **Стателова**, *Източна Румелия*, 105.

[24] **Бочева** и **Стоилова**, *Часът на Съединението удари*, 281.

По-нататък в същата статия се цитира обръщението от редакцията на вестник *Независимост*, в което се пише, че "историческата ни съдба отчасти е изпълнена". В нея се отразява и речта на народния представител Тодор Иванчов:

> Аз вярвам, г-да, че няма ни един българин, който да не желае съединението на Изт. Румелия с княжеството. (Гласове: Вярно! Вярно!). Аз съм положително уверен, че в тази минута няма ни един българин, който да не жертвува пари и живот, за да спомогне на това велико патриотическо дело. (Викове: Сичко ще жертвуваме!) Тъй като е, господа, тъй като няма никой, който да не е готов да стори сичко за съединението на раздробеното ни отечество, тъй като никой няма да се откаже от да изпълни тая свята към отечеството длъжност, то аз мисля, че ние трябва да пристъпим към делото.[25]

* * *

Заключението ни няма да открие нови хоризонти, но потвърждава още веднъж това, което вече знаем, но не е излишно от време на време да си припомняме. Определението на Гелнер много адекватно синтезира основните мотиви и цели на национализма, каквито намираме изложени в разни програмни декларации, устави, обръщения и тям подобни. Самият начин, по който тези мотиви и цели са формулирани, понякога показват ясно и чувствата на националистически удовлетворение или недоволство, за които споменава Гелнер. Точно това е национализмът като идеология и емоция, който движи европейските общества от XIX век насам, както при вътрешното им устройство, така при външната им политика.

След сключването на Санстефанския договор сред българите преобладава радостта за "правата на човека", придобити като е сложен край на смятаната не без причини като недемократична османска власт. Не бива да забравяме, обаче, че именно и под влиянието на национализма българите са почнали да смятат този държавен строй за чужд и затова омразен и

[25] **Бочева** и **Стоилова**, *Часът на Съединението удари*, 285.

неприемлив. При Съединението радостта се отнася предимно към "правата на народа" - правото на национална общност да живее в своя собствена държава, право, което тя извлича от политическата теория на национализма. Българите са абсолютно убедени в моралната правота на постъпката си. Берлинският договор бил несправедлив, а Съединението за тях представлява първата крачка към възстановяването на "справедливите" санстефански граници. Радостта, която овладява духовете при обявяването на Съединението, е вече чиста "националистическа", в смисъла, който ѝ придава Гелнер. Все пак, всеобщият ентусиазъм, който избухва сред всички народности в империята, включително българите, след Младотурската революция през 1908 година показва, че за мнозина българи демократизацията на многонационалната империя тогава все още - макар за кратко - е приемлива алтернатива за създаването на еднонационална държава.

Като гледаме по-отблизо на тези национални движения, откриваме освен гелнеровите и много други колективни емоции, които понякога засилват национализма като чувство, или гузно се прикриват зад идеологията на национализма, или пък придават на национализма морални измерения, каквито той всъщност няма. След Берлинския конгрес българите в Княжество България съчувстват на своите сънародници в останалите под османска власт територии не толкова защото са запознати с теорията за конгруенцията на нацията и държавата и смятат, че сънародниците им са жертва на историческа несправедливост, а по-скоро защото ги движи чисто човешко съчувствие към хора, които продължават да бъдат жертви на османската "тирания" - при което съчувствието им, обаче, пак под влиянието на националистическата идеология, се ограничава главно до членовете на собствената им нация. Това съчувствие може пък да служи и за морално оправдание и попълване с емоционален заряд на твърде прозаични териториални амбиции. Отстраняването на представители на чужди етнически групи произтича от стремежа към създаване на етническа хомогенна нация, то отговаря на принципа на конгруентността и е внушено и от ми-

сълта, че такава нация е по-единна и по-здрава, но не можем да изключим, че за мнозина най-важната цел е присвояването на имотите на изгонените малцинства, а принципът на конгруенцията служи пак само за "оправдание". Политиката на езикова хомогенизация, която води всяка етнонационална държава и в която също така влага немалко емоции (да припомним само безбройните стихотворения, посветени на разни "свещени на моите деди" езици) може би цели участието на всички граждани от каквато и да е народност в демократическия праксис, след като усвоят "националния" език (каквото беше идеалът на френските революционери), но може и да цели денационализацията и асимилацията на малцинствените общности (под претекста на "интеграция"), или пък да пречи на представителите на малцинствата масово да присъствуват в по-високите ешелони на държавните институции, тъй като повечето от тях не успяват да овладеят книжовния език до степента, изискана от властите. Разбира се, подобни съмнения възникват при изследването на политическите постъпки на всяко национално движение и всяко националистическо правителство, не само българското. Без да отричаме съществуването на всеотдайни и безкористни привърженици на "националната идея", смятаме за разумно да не приемаме твърде лековерно "националистическите емоции" сами по себе си като удовлетворително обяснение за постъпките им.

По бреговете на Дунава

Рая Заимова

Ще започна от най-актуалните вести, които отразяват мисловното присъствие на френския поет от Плеядата Пиер дьо Ронсар (1524-1585) в България. Писмо на министъра на културата анонсира желанието на народен представител и община Свищов за организиране на пореден фестивал "Дни на Пиер дьо Ронсар" в рамките на Програма "Култура" на Европейския съюз.[1] Тенденцията е проявата да се превърне от двустранна (ще рече, българо-френска) в общоевропейска, като се има предвид успешното провеждане на първия фестивал през изминалата година (2009) и разширяването на културните връзки между България и Франция.

Град Свищов става домакин на въпросния фестивал, където се сбират видни общественици, дипломати, артисти, поети и разнородна публика. Поетични импровизации, изложба на книги, музикално-поетични спектакли и срещи (с поп певицата Роси Рос, Едвин Сугарев, деца от местна детска градина "Радост" и др.) възхваляват творчеството на "Принца на поетите". Изнася се лекция от Лъчезар Тошев за българския произход на Ронсар, "доказва" се връзката му с град Свищов. И не случайно част от фестивала се състои в къщата-музей "Алеко Константинов". Неговите организатори твърдят, че празникът, посветен на Пиер дьо Ронсар и поезията, е своеобразен духовен мост между френската и българската култура.

Да се опитаме да проследим този "мост" и да потърсим неговите национални и емоционални проекции във времето.

---

[1] *Про&Анти*, бр. 6, 19-25. 02. 2010.

Пиер дьо Ронсар в Свищов?

В Свищов се представя и новоиздадена двуезична книга с преводи на Ронсаровата поезия и неговата биография. В последствие авторката ѝ Лилия Панова ще сподели мотивите си за написването ѝ:

…за наша *българска гордост* се оказа, че прадедите на Ронсар по бащина линия са от България… Самият *Ронсар се гордее* с този си произход… И е много странно защото по негово време да се наречеш българин е било опасно и средновековните автори пишат, че "от името българин не лъха святост". Тогава са били гоненията срещу богомилите. Но след като *Ронсар* има повод да *се гордее* в ония тежки времена с българския си произход и го е афиширал, то какво остава за нас. Доскоро всичко минаваше под рубриката, че няма документи и че версията за долнодунавския произход на Ронсар е митология. Казваше се, че той си е съчинил сам "отдалечен благороднически произход", защото никой по онова време не е можел да го докаже. През 1976 година българският журналист и преподавател във Великотърновския университет Любомир Йорданов отива в Париж и намира в историческия отдел [?] на Кралската библиотека [Френска национална библиотека], "в една утрин преди Коледа, когато се случват чудесата", документ, в който пише, че "Будоа [Бодуен] дьо Ронсар от България, който предвождаше унгарците, дойде под знамената на Филип Валоа, за да го подпомогне в битката с англичаните." Това е документ, който се оказва генеалогична справка за родословието на Ронсар. Аз разполагам с копие от него и той носи кралски печат и изходящ номер. Тоест това *не са митове* и легенди или поетическа измислица на Ронсар.

Получих лична покана да изнеса доклад на тази тема на представянето на България като бъдещ пълноправен член на Европейския съюз в края на ноември в Брюксел. Това представяне се организира от Европейския парламент… Трябва да се използват всички подобни форми за представяне на България, защото се оказва, че там никой не ни познава… България е абсолютно непозната на *европейския гражданин*… Превеждайки Ронсар аз установих, че пет века след смъртта му той

е актуален. Така че *езикът на поезията* е *безсмъртен* и аз не мога да не *вярвам* в него.[2]

В наскоро публикувана статия съжденията на авторката по повод на поезията с автобиографични елементи на Ронсар се простират върху поведението на съвременните французи спрямо българите. Търсенето на причина опира до безразличието на сънародниците ни спрямо "българския" корен на "литературния титан": *Самите французи се запитват защо* ***българите*** *проявяват* ***дискретност и дори безразличие****. Тази измамна незаинтересованост трае до средата на 80-те години на миналия век...* Обвързвайки изнесените данни по френски постари и по-нови биографии Л. Панова напомня отново за "откритието" на писателя Любомир Йорданов във Френската национална библиотека и гордостта му от Ронсаровата българска връзка: *Този литературен титан на Ренесанса беше почерпил жизнената си сила от своите български прадеди.*[3]

Като цяло крайдунавският град Свищов се радва на всеобразен прием на Ронсаровото творчество, вдъхващо надежда за родственост с една от известните личности от френския Ренесанс. В поредица от публицистични статии Л. Тошев лансира идеята за фестивала, обосновавайки тезата си с данните от споменатия документ, за който ще стане дума по-долу, като оценява поета за "свързващо звено между българската и френската култура". Стереотипът е идентичен с този на поетесата: *С най-великия френски поет от български произход могат да се* ***гордеят както французите, така и българите****. Това би бил добър знак за Европа на духа, която създаваме заедно.*[4]

---

[2] "Пиер дьо Ронсар" от д-р Лилия Панова, поетеса: вж. http://www.svishtov.bg/bg/news.php?nid=1614; http://www.mihailgrigorov.com/index.php?option=com_content&view=article&id=16&Itemid=21. 16. 04. 2010.

[3] **Панова**, Л. Ренесансовият принц на поетите. - В: *Литературен свят*, бр. 19, април 2010: http://geom-bg.com/?p=27593. 16. 04. 2010; Йорданов, Л. За българския произход на френския класик Пиер дьо Ронсар. - *Отечество*, 3, 1976, с. 19.

[4] **Тошев**, Л. Българин ли е най-великият поет на Ренесанса. –

Българската гордост има за основа и разсъждения за физическата география и по-специално за древната римска провинция Тракия, спомената в стиховете на Ронсар като граничеща с долни Дунав, както и факта, че град Свищов (известна средновековна крепост) е разположен на най-южната точка на голямата река. Наравно с това се извежда името Балдуин (или Бодуен) от българското име Балдю[5] - теза, лансирана още през 30-те години от Н. Табаков, който се позовава на Синодика на цар Борил.[6]

Свищовският Ронсаров образ събира в себе си едновременно българска и френска гордост, обединена от общото европейско пространство и култура. Изтъкването ѝ като забележителен белег на национален идентитет и свързващо звено между Изтока и Запада се появява в последните години, когато България си извоюваше място всред държавите членки на Европейския съюз. Чувството на гордост тръгващо от съдбата и творчеството на "забравени" изявени личности от най-крайните райони на Запада стъпва по "заледения Дунав", обединител и разделител на много народи обитаващи от векове бреговете му.[7]

Българе, бр. 10 (25), октомври-ноември 2008, с. 24-26. Статията е публикувана в рубрика "Сензации".

[5] **Панова**, Л. Аферата "Ронсар". – *Про-анти*, бр. 31 (659), год. XIV, 5-11. 08. 2004; Тошев, Л. За българския произход на Ронсар. – *Детонация*, бр. 3 (19), год. III, март 2004.

[6] **Табаков**, Н. Към въпроса за потеклото на Ронсар. – *Училищен преглед*, 1932, № 9-10, с. 1681. Синодикът датира от 1211 г. и е познат в редица редакции, от които най-известната е на патриарх Евтимий.

[7] За "обединител" и "разделител" вж. есеистичните пътешествия от изворите до делтата на Дунава на италианския писател Клаудио Магрис: **Magris**, Cl. *Danube*, trad. de l'italien par Jean et Marie-Noölle Pastureau, Paris: Gallimard, 1988.

Ще припомня, че главният герой Пиер дьо Ронсар (1524-1585), чиято поезия сбира емоционално българи и французи в Свищов, е един от инициаторите на френската "Плеяда" поети, имитатор на Виргилий, Хораций и Пиндар, защитник на родния език. По негово време и по италиански ренесансов образец Франция (XVI в.) търси връзка с древни култури и обръща поглед назад във времето, за да формира свой съвременен облик. В някои от творбите на Ронсар се съдържат автобиографични елементи, които и до днес привличат вниманието специално на народите, обитаващи браговете на Дунава. Една от елегиите му (1554 г.), посветена на поета от "Плеядата" Реми Бело, е основната "изворова база" за потеклото му:

> Прадядо ми живял далеч, в една държава,
> где Дунавът студен край Тракия минава:
> Унгария мини – там, в край възхладен, стар
> Наричали "сеньор" маркиза дьо Ронсар...[8]

Самият Ронсар поетично уточнява, че прадядо му маркиз дьо Ронсар бил богат и разполагал с много хора. Един от синовете му станал военен капитан и като тръгнал от родното си място, преминал Унгария и Германия, Бургундия и Шампан, стигнал до Филип дьо Валоа, при когото останал на служба и участвал във военните действия срещу англичаните. За него се казвало, че служил добре на Франция и кралят му дал имоти на брега на река Лоара. Този Ронсар се оженил там и създал потомци, от които произхождал бащата на Ронсар.

Споменатият по-горе документ, намерен от Любомир Йорданов във френската национална библиотека, с генеалогията на фамилията му дава сведения за въпросния прадядо:

---

[8] Прев. Р. Станчева: **Заимова**, Р. *Българската тема в западноевропейската книжнина (XV-XVII в.)* С.: Унив. изд. Св. Кл. Охридски, 1992, с. 119. По-ранен превод на Пенчо Симов (1978 г.) е поместен в цитираната статия на Л. Тошев в сп. *Българе*, с. 24: вж. бел. 4.

Бодуен (Балдуин) дьо Ронсар, от България, капитан на унгарци, които отведе във Франция при крал Филип Валонски, срещу англичаните.[9]

В същия документ, сред сключените бракове на фамилия Ронсар се чете: *Луи Ронсар се ожени за Жана Шодрие в 1514* или това са родителите на поета. Бащата е един от изявените военачалници на кралете Луи XII и Франсоа I.

Още преди българо-унгарските войни от 60-те години на XIV в. в титулатурата на унгарските крале се появява и името "България". Това се свързва не само с икономически и търговски интереси, но и с намеренията на папството да приобщи в духовно отношение българите чрез католиците в Унгария.[10] Известно е, че на Шарл дьо Валоа (1364-1380) е било възложено ръководството на кръстоносен поход, за който крал Филип дьо Валоа (1328-1350) бил направил проект още през 30-те години, т.е. преди да започне Стогодишната война между Франция и Англия (1337-1453). Някои итинерарии и пътеписни бележки от онова време посочват отвъддунавските земи като български, а Дунавът и специално Видинската област отсъстват като граница. Фактите подсказват, че е възможно някой от наследниците на маркиз дьо Ронсар да е бил началник на наемни войници, които да са били на служба в Унгария. А това е често срещана практика през онези времена.

В не едно произведение Пиер дьо Ронсар подема проблема за националното, понякога подбуден от интересите на Шарл дьо Валоа в Османската империя или защитавайки католицизма от протестантството.[11] В незавършената епическа поема

---

[9] Bibliothèque Nationale de France, Département des manuscrits occidentaux, pièces originales 2540, dossier 56832, fol 30. Копието, което притежавам, е било донесено от проф. Бистра Цветкова в НБКМ през 70-те години. Не е известно османистката да се е занимавала с потеклото на Пиер дьо Ронсар. Преводът на откъса е по Л. Йорданов: За българския произход, с. 19.

[10] **Gjuselev**, V. La guerre bulgaro-hongroise du printemps de 1365 et des documents nouveaux sur la domination hongroise du Royaume de Vidin (1365-1369). – *Byzantinobulgarica*, 1980, № 6, p. 153-172.

[11] Стиховете са поместени на страниците на пътеписа на Нико-

"Франсиада" извежда сънародниците си като потомци на древна Троя, за да подхрани услужливо легендата за генеалогията на франките - идея, която е споделяна още в Ранното средновековие от Фредегар (VII в.): след превземането на Троя, прадядото на франките Франсион, син на един от братята на Еней, побеждава аланите в битка и основава кралство между Рейн и Дунава. Този митологичен топос съвсем не избледнява през вековете на кръстоносните походи, а се превръща в основа на националната идентичност. По принцип, Троя е възлов момент от древната история, подхранила самочувствието на не един народ или нация в Европа. Популярността му върви успоредно с топоса за Александър Велики.[12] Също като италианските поети Ронсар свързва потеклото на албанците със смелия Ахил и Александър Велики![13] В духа на ренесансовото мислене търси да издигне и прослави родната си Франция до величието на древните народи и "велики" личности като Херкулес, Карл Велики или константинополските императори – все достойни за подражание герои, оставили следа в европейската цивилизация. По този модел родната Франция на Ронсар, гордо славена и хвалена по поетичен начин, затвърждава своите древни корени.[14]

ла дьо Николе (1576): *Les navigations peregrinations et voyages*, faicts en la Turquie par Nicolas de Nicolay Dauphinoys, seigneur d'Arfeville, Valet de chambre et Geographe ordinaire du Roy de France, contenants plusieurs singularitez que l'Auther y a veu et observé. En. Anvers, 1576.

[12] **Burguière**, A. L'historiographie des origines de la France. Genèse d'un imaginaire national, in : *Annales*, № 1, janvier-fevrier 2003, 41-62; **Poucet**, J. Le mythe de l'origine troyenne au Moyen Age et à la Renaissance: un exemple d'idéologie politique: http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/05/anthenor2.html [24. 04. 2010].

[13] Вж. Например стиховете на Луиджи Грото, поместени в история за Скендербег: *Gli illustri gesti et vittoriose imprese fatte contra turchi*, dal sign. D. Giorgio Castriotto, detto Scanderbeg, precipe d'Epirro. Vinegia, 1584. За формирането на националната митология вж.: **Аретов**, Н. *Национална митология и национална литература*. С: Кралица Маб, 2006.

[14] **Abelard**, J. Les " Illustrations de Gaule " de Jean Lemaire de

Мисловното връщане назад в миналото и подбиране на известни герои/общности, чиито дела са задължително митологизирани, очертава рамката на националната гордост, белег на тогавашната модерност.[15] Индивидуалният подход на Пиер дьо Ронсар с поетичното възпяване и издигане на родното не остава в сянка. То се вписва в общата тенденция на френския XVI в., застъпвана в историографията и съчиненията възпроизвеждащи легенди.

Изграждането на национално достойнство върви като червена нишка в богатото творчество на Ронсар, което съчетава класическата му култура на ренесансов ерудит с поетична дарба. Загубил зрението си, но талантливо възпял любовта към любимата, живота си като придворен поет и нещастията на своя народ, доволно почитан приживе във Франция, след като напуска тоя свят е забравен от сънародниците си. Погребан е в манастира "Свети Козма" до град Тур, където в наши дни се помещава музей в негова памет и където е изложена надгробната му плоча.[16] Според бележките на А. Андреевски, тя е поставена през 1607 г. от "духовника Жоаким дьо ла Шатарди, приемник на Ронсар като настоятел на манастира край гр. Тур". Същата "свидетелства за долнодунавския произход на Пиер дьо Ронсар."[17]

Един от последните почитатели и биограф на Пиер дьо Ронсар - Гийом Колте (1598-1659), превежда на френски текста от

Belges. Quelle Gaule? Quelle France ? Quelle Nation ? in : *Nouvelle Revue du Seizième Siècle*, 13/1, 1995, p. 7-27.

[15] **Burguière**, A. Op. cit., p. 52-58.

[16] Забравата за него стига дотам, че през 30-те години на XX в. гробът му в параклиса е идентифициран всред останалите и поетът е препогребан. По време на Втората световна война манастирът е полуразрушен и впоследствие възстановен. Поради тези причини в наши дни гробът на Ронсар е в парковото пространство, всред зеленина и рози – така, както е било неговото желание изразено в поетична форма - а надгробната му плоча - всред експонатите в музея на манастира.

[17] **Андреевски**, А. За българския произход на Пиер дьо Ронсар. – *Родознание*, 1994, № 4, с. 36-38.

нея. Преводачът е смятан за реномиран на времето поет, приближен на кардинал Ришельо и за един от първите членове на Френската академия.[18] Оригиналът на надгробната плоча е на латински:

Cave viator, cave sacra haec humus est abi nefaste, quam calcas Humum sacra est, Ronsardus enim iacet hic. *Quo Oriente oriri musae, et Occidente commori ac secum inhumari volverunt*, hoc non invideant qui sunt supertites nec parem sortem sperent nepotes. Obiit VI. Kal. I an. C(I)LXXXV

Пази се пътниче, пази се, тая земя е свещена. Върви си, нечестиви, земята която тъпчеш е свещена, защото тук почива Ронсар, за когото музите са пожелали да се роди на Изток и да умре на Запад и да бъде погребан с тях. Затова да не му завиждат тези, които са го преживели, нито пък потомците да очакват подобна съдба. Починал на 27 декември 1585 г.[19]

Превод на френски от Гийом Колте:

Arreste, passant et prends garde, cette terre est sainte. Loin d'ici prophane! Cette terre que tu foules aux pieds est une terre sacrée, puisque Ronsard y repose. *Comme les muses qui naquirent en France avec Luy, voulurent aussy mourir et s'ensevelir avec luy*, que ceux qui luy survivent n'y portent point d'envie et que ceux qui sont à naistre se donnent bien de garde d'espérer jamais un pareil avantage du ciel. Il mourut le 6e jour avant les calendes de janvier, en 1585.[20]

Пази се пътниче, пази се, тая земя е свещенна. Върви си, нечестиви, земята която тъпчеш е свещена, защото тук почива Ронсар, *за когото музите родени с него във Франция, пожелали също да умрат и да се погребат с него*. Затова онези които са го надживели, да не му завиждат и потомците да не очакват

[18] За биографията му вж.: http://fr.wikipedia.org/wiki/Guillaume_Colletet

[19] **Табаков**, Н. Цит. съч., с. 1683.

[20] **Zaïmova**, R. À la recherche d'une identité imaginaire. – *Études balkaniques*, 1, 2007, p. 133-140.

подобна небесна благословия. Починал на 27 декември 1585 г.

Позволявам си да изложа оригиналните текстове с техния превод, защото съдържат едно съществено различие: "музите от Изтока и Запада" на Ронсар от латинския текст са "преведени" на френски само като "френски музи". Тази интерпретация, която е явно съзнателна, би могла да се обясни като подкрепа и емоционална защита на националното или като бягство от чуждото, идващо от Изтока. Непримиримостта към Изтока и извора на вдъхновение на поета Ронсар противоречи на неговото същинско творение. В случая противоречието означава и неприемане на гордия Ронсаров модел, който е изграден от неизбежното връщане към древните герои и цивилизации от Изтока. Без това съчетание националното ядро на поезията му остава осакатено и безпочвено, като дърво без корен. Гийом Колте – независимо от факта, че е бил почитател на Ронсар след неговата смърт – се проявява като ревностната нагласа на един защитник на националното, конструирано само за себе си и очертаващо своеобразно модерно време. След напускане на този свят поетът от "Плеядата" играе ролята на "герой на новото време", виждано и интерпретирано (не)достойно от сънародници и други писатели, публицисти от централна и източна Европа в търсене на "собствена" национална идентичност.

Романтизмът и литературната критика

Първият биограф и съвременник на Пиер дьо Ронсар - Клод Бине (починал ок. 1599-1600 г.) застъпва родството на поета с прадядо на име Балдуин, произхождащ от знатно семейство, живяло на "границата между Унгария и България", "маркграфство Ронсар на мястото, където Дунавът непосредствено граничи с Тракия".[21] Впоследствие, през XIX и XX в. биографията на Клод Бине служи за основа на редица коментатори и ли-

[21] **Binet**, Cl. Discours de la vie de Pierre de Ronsard. Paris, s.a.; **Szamota**, I. Olah, bolgár, vagy magyar eredetű volt-e Ronsard Péter? – In: *Egyetemes Philologiai Közlöny*, XV, Budapest, 1891, p. 177.

тературни критици, които се заемат да анализират по някакъв начин творчеството на Ронсар.[22]

Френският писател Шарл-Огюстен Сен-Бьоф (1804-1869) лансира критически метод, според който творчеството на писателя трябва да отразява неговия собствен живот, да се взима пред вид поетичното търсене на съответния автор и неговата биография.[23] Защитавайки романтизма като новоформирано течение, Сен-Бьоф открива негови предтечи в миналото, включително и самият Пиер дьо Ронсар. Сен-Бьоф се изявява и като един от главните инициатори на "откриването" на подходящи и забравени автори, чието творчество се вписва в очертанията на романтизма: просвещенските идеи за всевластието на разума и доминацията на науките отстъпват място на утехата в света на емоциите и чувствата. Отричането на установени модели на мислене и поведение довежда и до преосмисляне на националното, което във френския деветнадесети век се схваща не само като бягство от кървавите революции, от класическата и просвещенска естетика, но и като възкресяване бляна по кръстоносното време и символите от Средновековието. Според метода на Марк Блок, актуалното време служи за отправна точка за връщане назад във времето и търсене обяснение на фактите.[24] Издаването на средновековни летописи за националната история върви ръка за ръка с романа (В. Юго, Дюма) и неговите героични символи: парижката "Света Богородица", Жана Д'Арк, рицарите и водачите на кръстоносните походи, изрисувани през 1840-те години във възстановеното пространство на Версайския замък, подновените католически мисии и пътешествия (Ламартин) към Божи гроб и Цариград.[25] Твор-

[22] *Poésies choisies* de P. de Ronsard publ. avec notes et index concernant la langue et la versification de Ronsard. Réd. Louis Becq de Fouquières. Charpentier et cie, 1885; *Critical Edition of the Discours de la Vie de Pierre de Ronsard* par Claude Binet. Hélène M. Evers, Philadelphia, 1905. (Diss.)

[23] *Histoire de la littérature française*. T. 2. XIXe et XXe siècles par P. Brunel. Paris, Bordas, 1977, p. 393 sq.

[24] http://www.marcbloch.fr/oeuvre.html

[25] *Recueil des historiens des Croisades*. 5 vols. Paris, Imprimerie

ческата фантазия, мистериозното и недостижимото вземат превес. Митове за произход и родословие, за освобождение и миграция заедно с неговите герои и мъченици се "събуждат", за да приемат формата на национална митология и драма.[26]

Резюмирайки биографичните данни за Ронсар, критикът Сен-Бьоф го определя като "родом във Вандом, от благороднически семейство, произхождащо от Унгария".[27] Доста по-късните автори от френския XX век (Анри Лоньон, Андре Бери) ще вземат страна, критикувайки генеалогията на Ронсар от цитираните по-горе стихове, изтъквайки че в тях не се споменава изрично от кои земи е тръгнал прадядото. Аргументацията им за неяснотата се базира и на твърдението, че Ронсар не е имал добри географски познания. Затова Моравия, Полша, Унгария и Румъния водели словесна дискусия за Ронсаровия произход.[28] Би могло да се каже, че поетът от Ренесанса е обвинен в невежество, изливайки в поетична форма своето родословие. Националната му гордост става осакатена и лишена от източноевропейски колорит. Оформена в този вид, тя се покрива с тази на поета Колте от XVII в. и очертава своеобразен топос на паметта и родословието, за които времето, историческите събития, литературните и пр. течения не винаги са критерий и повод за обосновка. Той се създава и функционира само в родината на Пиер дьо Ронсар и "вървейки" на Изток търпи метаморфози.

---

royale, 1844; **Zaïmova**, R. L'œuvre du byzantiste Du Cange et son éditeur Buchon (XIXe s.). – *Études balkaniques*, 4, 2005, p. 121-128; http://www.histoire-image.org/site/oeuvre/analyse.php?liste_analyse=632

[26] **Смит**, А. *Националната идентичност*. Прев. Н. Аретов. С.: Кралица Маб, 2000, с. 92 сл.

[27] **Szamota**, I. Op. cit., p. 177.

[28] **Lognon**, H. *Pierre de Ronsard*. Essai de biographie. Paris, 1922; Berry, A. Ronsard. Paris, 1961, p. 7-20.

Ронсаровите музи заедно с националната му гордост поемат мисловно от крайния Запад, от бреговете на Лоара към бреговете по долното течение на Дунава. Пътешествията им са озарени от своеобразен прием вред обитателите на крайдунавските земи в Централна и Източна Европа.

В средата на XIX в. в княжество Влахия се появява една балада за прадядото на Ронсар, смятана за плод на народното творчество. Заможният господар или *бан* е с производно име от *къпина* или на румънски - *mărăcină* – буквален превод на френското *ronse*.[29] Така собственото име *Mărăcină* става идентично с *Ronsard*. *Banul Mărăcină* или *Банът Мъръчина* е заглавието на баладата, която има за основа елегията до Реми Бело и мотива за прадядото на Ронсар. Оформеният топос е заимстван от книгата "La Romanie" (1844) на французина Жан-Александър Вайан, бивш възпитател в болярско семейство и преподавател в колежа "Св. Сава" в Букурещ.[30] Авторът ѝ сам споменава, че бил прекарал 12 години в "Траянската Дакия" с "братята власи", на които посвещавал труда си, като изрично подчертава, че ги "свързва с Франция".

---

[29] *Ban* означава наместник, губернатор според: *Румъно-български речник*. С.: Наука и изкуство, 1954, с. 94; в съвременния език е *mărăcine* – бодлив храст, трън: пак там, с. 486. За *Ban* се дава и значение на войвода, болярска титла, а за *mărăcine* – трън, бодил. вж.: *Румъно-български речник*. В. Търново: Знак 94, 2008, с. 60, 359.

[30] *La Romanie ou histoire, langue, littérature, orthographe, statistique des peuples de la langue d'or, Adrialiens, Valaques et Moldaves, résumés sous le nom de Romans*. T. 1. Paris, 1844, p. 150-151. Ж.-Ал. Вайан е основател на училището "Ставрополеос" в Букурещ (1830) – една от първите светски образователни институции, където наравно с френския лицей, ръководен от М. Монти, се преподава на френски език: **Rujan**, Şt. V. *Images, portraits et paysages de France par des écrivains roumains d'expression française*. Études d'imagologie comparée. Iaşi: éd. Junimea, 2008, p. 10-11. Вред възпитаниците му са членове на фамилията Йон Гика, допринесли за еленизацията и франсизацията на румънското общество.

По време на престоя си в Букурещ (1829-1841) Вайан участва в либералната фракция на Влахия и Молдова и е свързан с франкмасонството на "Филики Етерия". Заподозрян в политическа конспирация, Вайан е принуден да напусне страната – факт, за който той сам споменава в предговора на "La Romanie", приемайки завръщането си във Франция като начало на "изгнание". Като автор на "Влашка граматика за обучение на французи, 1836" доказва латинския произход на румънския и връзката му с романските езици. Горещ привърженик на обединението на Дунавските княжества, през 50-те години на XIX в. Вайан разпространява идеите си в родината си посредством книгата "La Romanie" и така придава осъвременено значение на "Романия", поставяйки я в контекста на политическия дискурс.[31]

Творбата му съдържа преди всичко история на Дакия и римската ѝ колония, Трансилвания, Влахия и Молдова. Хронологично тя се простира до началото на XVII в. Написана е в патриотично романтичен стил, с възклицания и бодър, оптимистичен дух. Лишена от сухота в разказа, тя има за основа средновековни латински и гръцки летописи и документи (Акрополит, Константин Порфирогенет, кореспонденцията на папа Инокентий III), предходна западна историография (Калимах, Бонфини, Луций, Д. Кантемир, Турош, Енгел) и става настолна книга на поколения историци, политици и литератори в Румъния. В това число неизбежно трябва да се спомене най-известният от тях - Николае Йорга, който смята Вайан *за единственият французин, чиято литературна дейност е послужила за скъсяване на дистанцията между отдалечена Франция и латинската страна на Дунава.*[32]

Подемайки мисъл на молдовския княз Димитър Кантемир за древното потекло на "романците", Вайан адресира съвет към тях: да забравят **гордостта си към предците**, да видят онова,

[31] http://en.wikipedia.org/wiki/Jean_Alexandre_Vaillant

[32] **Iorga**, N. *Histoire des relations entre la France et les Roumains*. La monarchie de juillet et les Roumains, 1918: http://fr.wikisource.org/wiki/Histoire_des_relations_entre_la_France_et_les_Roumains:La_Monarchie_de_juillet_et_les_Roumains . 12.05.2010.

което са загубили с времето, като достойнство и да вървят по техните стъпки, щастливи, с чест и храброст; **да изоставят безчестието и възобновят добродетелта** – такава, каквато е била някога в древността. *Работете за родината, имайте чувство за сила, имайте силата на вашия кураж и ще станете отново нация, и ще ме утешите в изгнанието.*[33]

Вдъхвайки патриотизма, Вайан изгражда националното достойнство на основата на чувството за сила, идващо или по-скоро извадено мисловно от дълбините на миналото. Топосът с Ронсар е неразделна част от неговата история на "Дакия" и по-специално от тази на Дунавските княжества в периода на тяхното формиране през XIV в.: [Йон, Йоан] Бесараб I Основател на княжество Влахия[34], успява с малка войска да помогне на Страцимир, крал на влахо-българите, срещу татарите; вниманието му е отвлечено от унгарския крал Карл Роберт [д'Анжу][35], който предприема поход срещу своя васал Бесараб във Влахия, от когото бил взел Северинския банат[36]; Бесараб спечелва битката и двамата сключват мир [1330]; в двора на унгарския крал се говорело много за величието на Франция, която властвала вече в Неапол и Сицилия; кралят на Англия отдавал почит на Филип дьо Валоа, чийто двор бил най-блясквавият на света, а кралете на Навара, Майорка, Бохемия и Шотландия били първите му васали, Париж бил най-посещаваният от рицари град на земята. Чудесно произнесените слова по този повод вдъхновили най-малкия син на бан Мъръчини (bano de Màràcini), който изгаряйки от желание да служи на велик владетел, събрал малка войска от подбрани воини, повел ги към Унгария и Германия и се установил на служба при Филип дьо Валоа. Във Франция се оженил за жена от семейство Тре-

[33] *La Romanie*, p. VI, VII.

[34] През 1330 г.

[35] На унгарски – Роберт Карои, унгарски крал между 1308 и 1342, седалището му е било в Темешвар (дн. Тимишоара, Румъния): **Унгер**, М. О. **Саболч**, *История на Унгария*. Прев. М. Бур. С.: Наука и изкуство, 1968, с. 49-51.

[36] Град Дробета-Турну Северин, разположен на левия бряг на долни Дунав.

муй, превел "романското" си име като Ронсар. От неговите потомци, свързани с най-елитните благороднически семейства, произхождал "принцът на поетите и поетът на принцовете". В полето до представения тук текст се чете: *Ронсар, по произход от Мъръчини, близо до Бузео във Влахия.*[37] В бележките на края на книгата Вайан е поместил стиховете от поета Ронсар, отбелязал възможните транслитерации *Ronsard, Ronçard* и преводи на името като *трън, трънаци, къпини* и на *бан* като *marquis*, както и съществуващи версии за унгарски произход на големия френски поет, чийто прадядо *следвал обичайния път директно от Букурещ до Париж*![38]

Обикновено човек, който пребивава по-дълго време в чужда за него среда, започва да се вписва в нея, да споделя и преживява настроенията на другото общество. В случая адаптацията на Вайан във Влахия стига и надминава усещането за принадлежност към "другото". "Романското" е основата и обединителят в дихотомията "Запад – Изток" и "свое – чуждо". Тя става важен елемент от градежа за националното достойнство, дори и то да се явява във вижданията на Вайан като "загубено", но с ревностна надежда за "преоткриване". Романтичният му поглед отива по-навътре в заварената среда – когато тя става част от неговото собствено "аз" и морална сила, излята и в политическата му дейност или конспирация, в масонството, без чийто градеж едва ли щеше да постигне голяма популярност. По принцип романтичният човек от Запада търси бягство от своето и изгражда света на другия по някакъв начин.[39] Завръщането към първичното, към изворите или корените на дадена общност и нейното емоционално обагряне в контекста на сътворени митологеми се превръща в идеологическа платформа и национален модел, умело оформен на север от долни Дунав и

---

[37] *La Romanie*, p. 150-151. Град Бузео вм. Бузъу (Buzău), обл. Олтения. Река Бузъу е приток на р. Серет, вливаща се в Дунава.

[38] Ibidem, p. 393.

[39] **Роболи**, Д. Понятието за другостта в литературата на Романтизма от XIX в. – В: *Да мислим другото. Образи, стереотипи, кризи, XVIII-XX в.* С.: Кралица Маб, 2001, с. 302-311.

популяризиран на Запад. Вписването във влашката среда, ще рече в "романската", е изпълнено само до някъде от страна на Вайан, защото първоначалното му убеждение за "единно родство" между неговата родина и населението на Дунавските княжества стои първоначално само мисловно. Събуждането на вяра и достойнство като древните предци и обединяването им в рамката на националното стават словесно единни, след като са излети в писмена форма. Страданието на автора в "изгнание", далеч от "**Романия**" подсказва за доизградена втора родина (Румъния): идентична с първата по линия на родството и различна – в "догонване" на обединената нация (Франция).

Ронсаровият топос смело вложен в "обичайния път" между Букурещ и Париж, лъкатушещ между едновремешното банатство Северин и отдалечения на Изток Бъзъу, допринася за очертаване рамката на Вайановия стереотип. Сътворен от френски автор – станал, според Н. Йорга, най-главният инициатор за скъсяване на разстоянието между Влахия и Франция - той изиграва ролята на съществена връзка между левия долнодунавския бряг и най-западния край на Европа. Топосът се оказва и важен претекст **за повдигане чувството на гордост**, за събуждане на националното, също както през XVIII в. западни автори подхождат към гърците, тогава поданици на султана. Просвещението умело разпалва "елинското" начало за добиване на самочувствие, станало неизмеримо и модел на значима европейска цивилизация, а Байроновата романтична фигура темпераментно и емоционално защитава гръцката национална кауза на балканска почва.[40] В тази идейна посока романтичният поглед на Вайан е току речи идентичен с този на Байрон, потопен в друга среда, но съвпадащ неслучайно с реални действия за отърсване от чуждото (османско, руско) в името на националното. Специално Ронсаровия топос от Вайан се оказва удобен и изгоден за тези цели: негова румънска версия

[40] **Dimaras**, C. L'apport de l'Auflärung au développement de la conscience néo-hellénique. – In: *Les Lumières et la formation de la conscience nationale chez les peuples du sud-est européen*, Bucarest, 1970, p. 53 sq.

в поетична форма е публикувана в Париж от поета и фолклориста Василе Александри и публициста Абдолоним Убичини (1855).[41] Две години по-късно Проспер Бланшмен обнародва събрани съчинения на Ронсар и вмъква т.нар. балада "Banul Mărăcină" (Банът Мъръчина).[42] По този начин топосът се разпространява и тиражира всред френската четяща публика. Това е времето, когато Ронсаровото творчество се ползва с интерес не само от по-горе споменатите автори, но и от емиграцията от Дунавските княжества във френската столица, учеща се на републикански идеи и романтизъм от историци като Жул Мишле и Едгар Кине.

Василе Александри (1821-1890) се изявява като един от главните водачи на революционното движение в Молдова с център Яш и автор на манифест на националната партия. След неуспешната революция в родната страна (1848), съвпадаща по време с няколко други и различни по характер революции в Европа [43], писателят се отправя към Франция, където написва редица поеми на политическа тема, драми и др. След завръщането си през 1850 г. в Молдова събира фолклорен материал, пише лирически и епически поеми, комедии, издава списанието "Литературна Румъния", което става единна платформа на

---

[41] *Ballades et chants populaires de la Roumanie* (principautés Danubiennes) recueillis et traduits par Vasile Alecsandri, avec une introduction par M. A. Ubicini. Paris, 1855; **Alecsandri**, V. Opere, t. 1. *Poezii. Doine, Lăcrimioare. Suvenire, Mărgăritărele.* Text stabilit şi variante de G. C. Nicolescu şi G. Rădulecu-Dulgheru. Studiu intr. note şi comentarii de G. C. Nicolescu, Bucureşti, Ed. Acad. Rep. Soc. Pop. Române, 1965, p. 489-496.

[42] **Drouhet**, Ch. Ronsard şi România.- In: *Convorbiri literare*, anul al 56-lea, Iulie-August 1924, p. 521-524.

[43] Революциите във Франция, Хабсбургската империя, Дунавските княжества (1848) са наричани "Пролетта на народите". По примера на западните, представители на княжествата, се завръщат по родните си места и взимат участие, дори играят ръководна роля в събитията в Молдова и Влахия: **Кузманова**, А Р. **Станчева**, В. **Алексова**, *Румъния на една река разстояние*. С.: Фонд Отворено общество, 1999, с. 40 сл.

писатели от двете Дунавски княжества в стремежа им за национално обединение.[44]

Румънската гордост

"Записаната" балада "Banul Mărăcină" от Василе Александри е неколкократно публикувана в периодичния румънски печат през годините, предхождащи обявяването на обединението (1861).[45] Главният герой в нея е потопен в румъно-френската политическа атмосфера след края на Кримската война (1856), когато в действителност княжествата попадат под руски протекторат и Наполеон III (1852-1870) заедно с френската дипломация маневрира в европейската политика в полза на княжествата. Както е известно, княз Александър Куза печели изборите и във Влахия (1858), и в Молдова (1859), а императорът играе важна роля в процесите, свързани с признаването на новоформирана Румъния от страна на Османската империя и западните държави.[46]

До времето на Вайан френските литературни критици не изразяват с категоричен тон "романския" произход на великия поет от Ренесанса. Надутата им национална гордост ги ограничава от подобна версия. На левия долнодунавски бряг топосът с Ронсар послужва за привличане вниманието на голямата френска нация към съдбата на "благородните ѝ братя" в борбата им за национално обединение. Баладата от 90 стиха на роден за Василе Александри език внушава идеята за въображаем бан от Крайова – предтеча на Ронсар – който помогнал на времето на французите в битките срещу англичаните. Това отдалече-

[44] **Alecsandri**, V. *Opere*, t. 1. Studiu introductive, p. 1 sq.; http://ro.wikipedia.org/wiki/Vasile_Alecsandri

[45] **Drouhet**, Ch. Op. cit. Баладата излиза в литературното списание на унионистите *Concordia*, № 13, 1857 и в *Revista română*, 1861, 1863, 1875.

[46] **Douay**, A. G. **Hertault**, *Napoléon III et la Roumanie*. Influence de la franc-maçonnerie, Paris: Nouveau monde, 2009; **Brulay**, Yv. Napoléon III, père fondateur de la Roumanie. – *Historia* (Paris), 1/2/2007-722 : http://www.historia.fr/content/recherche/article?id=18364

но в миналото действие е осъвременено с апел към Франция за връщане на жеста в момент, в който Дунавските княжества търсят начин да се обединят. Погледите са посочени към "братята" по кръв и въз основа на използвания топос, "братята" стават и с обща съдба, в името на братството и свободата.

Независимо от факта, че в баладата се визира град Крайова, разположен близо до Дунава, а не Бъзъу (според версията на Вайан), пътят, извървян от голямата река до Париж е дълъг, труден и трънлив. Той става идентичен с желания път към свободата най-напред на кралство Франция. Патетичният тон в творбата ни отвежда до кралските дворци на Филип дьо Валоа и до радушния прием на пътника от Крайова, готов да съдейства с войската си срещу английския враг.

Няколкото стиха с възклицания са ключови: отнасят се до свободата, благородните братя, враговете. За разлика от версията на Вайан, в баладата не се споменава за поета Ронсар, нито за прадядото. Имайки предвид, че тя е "записана" от Василе Александри на местна почва и обработена от него, означава създадена памет/мит в областта Олтения във Влахия. Натъкваме се на видоизменен Ронсаров топос или топоси, които варират според средата. Баладата само по себе си е носителка на *гордостта на местното население* – имало велик господар, станал забележим с мъжеството си, високо оценен от френски крал. Връщането на жеста е актуален момент за средата на XIX в., смятан за равнопоставен с едновремешния. Народната памет е изчистена от образа на поета на музите и за сметка на това е напълнена не случайно с образа на голямата западна нация. Та нима Ронсаровият топос от литературата би могъл да бъде достъпен (четен) за обитателите на малки селища, разположени по левия долнодунавски бряг? Един бегъл поглед върху статистиката в Румъния и България през 80-те години на XIX в. посочва мизерията и безпросветното състояние на румънската провинция на фона на българското благосъстояние и образованост.[47]

В следващите десетилетия румънският периодичен печат

[47] *Румъния на една река*, с. 50-51.

не престава да се вълнува от проблема. Същото се отнася и за френския, унгарския, а в последствие и за българския. Топосите с Ронсар се размножават словесно не само в Олтения. Следвайки близостта на голямата европейска река, те обхващат и Трансилвания – по-точно областта Банат – станала родина на Ронсаровия прадядо, *произхождащ от богати българи от XIV в.*, чието име идвало от "korsat = храбро рицарско сърце".[48] Коментарите допринасят за обогатяване на съдържанието и дискусията става международна.[49] Използването им в Румъния произтича и е свързано отново с важни политически моменти – Първата и Втората световна война – или с годишнина от рождението на поета Ронсар (1524-1924).

"Banul Mărăcină" остава като един от възможните Ронсарови топоси, възпроизвеждан наравно с литературните, включително и от авторитети като Мирча Елиаде и Николае Йорга. У последните двама автори, публикували през 20-те години, се отхвърлят "дилетантски унгарски автори" отнасящи топоса към българска среда, разглеждат се критично различните съществуващи нива в литературните произведения, споменава се за Балдуин Фландърски като идентичен с прадядото и се утвърждава пламенния и легендарен бан Мъръчина за символ на румънското княжество![50]

Ключовите събития от национално и международно значение фокусират настроенията на румънската нация, изправена

---

[48] Става дума за биографията (1868) на Пиер дьо Ронсар от маркиз дьо Рошамбо, вж.: **Sergheraert**, G. *De Pantagruel à Candide*. T. 2. Paris, 1963, p. 60.

[49] **Grigoraş**, E. Enigma Ronsard. - *Vestul*, X, № 2323, 6.08. 1939, p. 4; Резюме от лекция на проф. Виорица Димитреску във Френския институт в Тимишоара, публикувано в: *Dacia*, № 284, 20.12.1943, p. 2; **Minar**, O. Eroism şi poezie (Soldatul Mărăcină şi poetul Ronsard). - *Universul*, № 80, 21.03.1944.

[50] **Eliade**, M. Marchizul de Ronsard, poetul Ronsard şi banul Mărăcine. – *Universul literar*, n 42, 28.X. 1923, p. 130-134 ; Статията на Йорга излиза най-напред на френски в Париж в *La muse française*, 1922; **Iorga**, N. Ronsard şi România. Asupra originei lui Ronsard. - *Neamul românesc*, XIX, 11.06. 1924, № 127, p. 1-2.

пред предизвикателствата на времето. *Гордостта от героизма* на нейната войска, от доблестните воини защитаващи родината (XX век) става идентична с тази на главния герой от балада-та. Повтаряна многократно във всяка една статия, тя става характерна за много хора – от писатели и публицисти до техните читатели - и добива масовост, подкрепяна и разпространявана от масовия печат за възрастни и подрастващи. Идентичността се адаптира от индивидуално до групово ниво.[51] Казано накратко – обхваща цялото общество, неизменно възпитавано от крехка детска възраст в същата тази непоклатима *национална гордост.*[52]

Гордостта на "малката" нация - с кръвна и езикова връзка с "голямата" нация - е плод най-вече на Франция, изградила своя държава далеч преди века на революциите и национал-ното. Подплатена с *романтичен дух*, тя става ментално единна и "романска" (ще рече европейска), когато подбуденият изто-чен дял на континента изживява своето пробуждане в името на общи цели от политически характер. Обединявайки двата края на Европа тя следва отъпкания път от XIX в., за да се затвър-ди като постоянно чувство и емоция, оформящо сърцевината на националното. Любовта към родната страна се явява като претекст за гордостта, която се добива, изгражда и развива съ-образно даденостите на времето и степента на агитация. Като че ли на най-долно стъпало остава *омразата към врага* (Ан-глия, Османската империя, Русия и т.н.), стъпкан преждевре-менно от "надутата гордост", която задължително побеждава. Нейната "истинност" има за основа малко доказани истини и митични топоси, изковавани и тиражирани в името на велики идеи. Те стават част от стремежа за обединение или свобода на нацията по примера на "голямата" западна "посестрима" и нейните известни личности.

---

[51] **Бакрачева**, М. *Идентичността в три стъпки.* С.: Парадигма, 2009.

[52] Вж. бел. 44; **Caselli**, D. Petru de Ronsard. – *Lumea* (publ. sept. pentru copii şi tineret), n 227, 1926, p. 5; **Raşku**, I. M. Intre Barbey d'Aurevilly şi Gregory Ganesco. O polemică, din 1867, asupra originei lui Ronsard. - *Capricorn*, decembrie 1930, N 1, p. 9-12.

Щастливият вятър донесе семе от Дунава, което пося на френска почва най-вкусния и най-хубавия плод от всички плодове. – възкликва романтично (1868) маркиз дьо Рошамбо по повод на знатния български произход от Банат на Пиер дьо Ронсар.[53] С това се поставя началото на българския топос, който от областта Банат на левия долнодунавски бряг се придвижда оттатък голямата река. Влизането в словесната дискусия и на "българската връзка" придава обогатяване на основната митична тъкан и измества географската ширина и фокус на националното достойнство и гордост. По принцип, всеки изграден стереотип, от типа на представените румънски, е формиран в ущърб на "съседа" – в случая, най-вече на териториалните съседи като унгарци и българи.[54] От друга страна, етническото разнообразие на населението по бреговете на Дунава ги разединява (и) мисловно в идеологическите им цели и в същото време способства за обединението им чрез чувството за принадлежност към една и съща сложно-съставна общност и идентитет. Ако вземем за пример виждането на нашия съвременник Клудио Магрис, "трансилванизмус" е съвкупност от плурализма на народите, обитаващи Трансилвания.[55] Подобно наблюдение може да се направи и за днешна Македония, Косово и т.н. Случаят, който ни занимава, обхваща поречието на долни Дунав – разединител и обединител, така както Русе и Гюргево са били в средновековието един град от двете страни на реката, Добруджа все се е простирала и на север, и на юг от Дунава, докато хлябът от областта има един и същи вкус…

Интересно е, че полемиката с Ронсаровия произход, разразила се с пълна сила в Румъния от средата на XIX в. ната-

[53] Цит. по **Sergheraert**, G., p. 60.

[54] **Raşku**, I. M. Op. cit., p. 9-12.

[55] **Magris**, C. Op. cit., p. 432-434; **Данова**, Н. Образи на гърци и западноевропейци в българската книжина през XVIII – XIX век – В: *Балканските идентичности в българската култура*, Т. 4, С: Кралица Маб, 2003, с. 92-122.

тък, е в постоянна връзка с тази във Франция, която се оказва двуполюсна. Така например, маркиз дьо Рошамбо е сразен от критици – биографи на ренесансовия поет. Или това е същият подход на французи, познат още от поета Колте (XVII в.), неприемащ "дунавската връзка", музите от Изтока и т.н., за да не накърни националната френска гордост, която – следвайки осакатения му превод - може да пусне корени и бъде изградена единствено на родна почва. Един от коментаторите на Рошамбо, с възрожденско чувство към всичко българско (Сергерерт), ще възкликне близо век по-късно (1963), че литературната критика е безпощадно унищожила – така както се спуква балон "с едно бодване" - легендата, понякога "по-истинска от историята" и разочаровала всички привърженици на "дунавския, българския или румънския произход на Ронсар".[56] Пак Сергерерт ще се възмути и изпита *срам* от подобно "забавление" на свои сънародници. Накратко казано, вече изграденият мит, пуснал дълбоки корени, най-вече по поречието на Дунава, трябва да продължава да живее и подхранва гордостта на онези народи, които го споделят. Едва ли друг *френски автор*, дръзнал да се занимава със споменатите топоси, е изпитвал *чувство на срам* пред привържениците им от Запад и Изток. За него съхранението или паметта са основни за подхранването и виреенето на утвърдени стереотипи. Без да разделя и отделя, да се съсредоточава върху българи или румънци поотделно, Сергерерт защитава каузата на "малките" нации от Изтока добили национално самочувствие. В дискурса му "дунавският произход" се явява техен обединител. Метафоричният му израз за "изтръгнатата маска на щастливец, който участва в маскен бал" идва като завършек и излияние на възмущение към онези горделивци, които дръзват да разградят и потъпчат връзките със славни личности. С този метод напомня, че величаенето с изявени цивилизации и общности от миналото (троянци, гърци) е

[56] **Sergheraert**, G., p. 61. За неговата популяризация на българската история и литература вж.: **Заимова**, Р. Българските образи във Франция: граници, алтернативи (20 век). – В: *Балкански идентичности в българската култура*, Т. 4, с. 251-253.

универсално явление в модерно време.[57]

По всяка вероятност инициаторът на търновския произход на Ронсар е унгарският филолог Ищван Сàмота.[58] Той отхвърля сведенията от енциклопедиите и от френската литературна критика за унгарско потекло на ренесансовия поет с аргумента, че Унгария не се намира на долни Дунав.[59] Разсъждавайки за баладата на Василе Александри и несъществуваща в средните векове граница между Унгария и България, авторът приема най-реалната допирна точка между Дунава и Тракия в град Свищов. Но, спирайки се на възможни преводи на името Ронсар – подход, свойствен и за румънските писатели – намира липса на сходство между "къпина, трън, трънаци" и местното име "Свищов". Унгарецът заключава, че "Търново" – като производно на "трън" е най-подходящо като буквален превод – и Търновската престолнина е най-значимо и възможно място за изходен пункт на прадядото. Все пак, без да бъде категоричен в изводите си, той оставя въпроса отворен. Статията му е публикувана (1891) в списание на унгарската Академия и популяризирана всред френската и румънска общественост, която отхвърля неговите доводи като дилетантски или плод на фантазията му (Друе, Йорга).[60] Търсенията на Сàмота се различават съществено от тези на опонентите му: историографският му преглед и филологическите му наблюдения не стигат до емоционално националистични тези. Лансирайки обаче хипотезата за търновски произход на прадядото, унгарецът естествено си спечелва привърженици в България.

---

[57] Ibidem.

[58] **Szamota**, I. Op. cit., p. 177-180.

[59] За един от примерите вж.: **Ganesco**, G. Op. cit., p. 10.

[60] Шарл Друе (1879-1940), френски литературен критик, преподавател в университета в Яш, Букурещ, сътрудник и на румънски списания. Вж. и бел. 43; **Iorga**, N. *Ronsard*, p. 1.

По-горе бе споменато, че през 1924 г. се чества 400 години от рождението на Пиер дьо Ронсар. Това е един от възловите моменти от тиражирането на топосите в Румъния. През същата година в българския "Развигор" излиза статия "Създателят на френската поезия" от Д. Б. Митов, в която се разсъждава по въпроса за знатното семейство на поета, намерило убежище в Унгария и впоследствие във Франция. Напускането на крайдунавските земи е станало по принуда, заради османските завоевания. Митов споменава интересен факт: в издание на Ронсарови съчинения от 1692 г. била посочена България за отечество на поета. Позволява си да критикува Йорга за твърдението му, че изразът в елегията на Ронсар "по-ниско от Унгария" означавал само и единствено "Румъния". Разсъжденията на автора по този въпрос са само притурка към основната тема, която го занимава, а именно цялостното творчество на Ронсар – *възродителят на френската поезия*. При споменаване на името му сърцето на образования, ***изтънчения французин*** *трепва от* ***удоволствие*** *и* ***гордост****. Затова заключава: дали е българин или румънец Ронсар си остава французин по език, дух и идеи... В неговото творчество са отразени всички чувства и въжделения на френския народ, поезията му е чисто френска, той си е французин. Напразни са всички усилия да го дърпаме отсам или оттатък Дунава.*[61]

Митов избягва и не приема нито румънската, нито българската гордост. Поставяйки ги в обсега на Дунава като два елемента на едно цяло, критикът определено споделя френската теза за националната гордост, изразена и въплътена във фигурата на Ронсар, останал запаметен в родната си страна като емблема на ренесансовата поезия и време.

През следващите десетилетия този български автор е цитиран у нас във връзка с факта, че Ронсар е слабо познат на

[61] Статията е посветена на "моя любим проф. Ив. Шишманов": **Митов**, Д. Б. 400 години от рождението на Ронсар. – *Развигор*, № 151, 28. 09. 1924, с.1-2.

публиката както с творчеството, така и с произхода си. Писателят Стилиян Чилингиров дори твърди (1937), че *само ние, **българите**, се отнасяме с пълно **безразличие** към тоя въпрос, затова и произходът на Ронсар, първият от френските поети, който започва да пише вместо на латински на народния френския език, остава непроучен от нашата страна. Но нека да се надяваме, че с време и това ще стане* (вж. Д. Б. Митов – в. "Развигор").[62]

Чилингировата теза е ясна за липсата на пиетет у българина към "кумири и великани" от миналото. Затова и обръща внимание на личности като френския поет, за чийто произход се води словесна дискусия в земите по средни и долни Дунав. У него е изложен и чешкият стереотип: прадядото на Пиер дьо Ронсар е бил рицар Балдуин Росхарт, паж на крал Йохан Чешки, установил се във Вандом след Стогодишната война и станал родоначалник на Ронсаровия род. Наред с това е изложено и унгарско виждане за потомство от Орфей, както и констатация за най-обемна литература на румънците по въпроса.[63]

Изграждането на собствено национално достойнство включва елементи от това на другите, било то съседи или подалечни народи и известни личности.[64] Чилингиров не се присъединява към конкретен чужд автор, а многократно отправя апел към сънародниците си да излязат от рамката на *безразличието* и обърнат поглед към *европейските авторитети,* пряко свързани с българската земя и култура. В случая чувството на гордост, като съставна част на националното *достойнство,* остава като пожелание, отправено към сънародниците, които на първо време трябвало да преодолеят "безразличието" си към непознатото чуждо: Повечето са чужди гордости, с които заслужено бива *да се гордеем* и ние...[65]

---

[62] **Чилингиров**, Ст. *Какво е дал българинът на другите народи.* 4 изд. С.: Колинс-5, 1944, с. 49.

[63] Пак там, с. 48.

[64] **Гелнър**, Ърн. *Нации и национализъм*. Прев. Ив. Ватова и Алб. Знеполска. С.: Панорама, 1999.

[65] Пак там, с. 111.

Безразличието към чуждото европейско граничи с непознаването му или по-скоро със слабото му масово познаване. Специално писателите и философите от френското Просвещение (Фенелон, Волтер, Русо) навлизат откъслечно и бавно в българската възрожденска култура и в повечето случаи са коментирани благодарение на вече съществуващи преводи на други езици.[66] Като че ли по-отдалечените по време ренесансови творци от XVI в. като Ронсар имат първи срещи с българската литературна критика сравнително късно, едва през 20-те години на XX в. Може би това е и причината за *безразличието* към подобни творци, чието опознаване едва тогава започва.[67]

През 30-те години Н. Табаков излиза в "Училищен преглед" с обстойна статия, с която популяризира в учебно-образователна среда проблема за потеклото на поета Ронсар.[68] Стимулът му е, че по повод на 400 годишнина от рождението на поета Ронсар критиците (не само французи) са избягвали въпроса за чуждото му потекло: Водени главно от *национална гордост*, те вземат наготово от последните изследвания отрицателното становище за чуждия произход на Ронсара.[69] Н. Табаков възпроизвежда информацията от най-първият биограф Клод Бине, повтаря описанието на земите край Дунава според елегията и подчертава, че от тези места произхожда "вторият Орфей". Наравно с това Табаков публикува откъси от документи в оригинал и превод на български: надгробни и похвални слова, надгробния надпис на латински (споменат по-горе), исторически и критически енциклопедии от XVIII и XIX в., откъси от Сент-Бьоф и Ищван Сàмота, обширна библиография с анотации към всяко заглавие. От прегледа на изворите излиза и Моравия като

[66] **Аретов**, Н. *Българското Възраждане и Европа*. С.: Кралица Маб, 1995.

[67] Съдейки по изследването на Р. **Дамянова**, *Емоциите в културата на българското Възраждане*. С.: Ciela, 2008, тази емоция отсъства от възрожденския дискурс, в който отрицателните емоции преобладават.

[68] **Табаков**, Н. Към въпроса за потеклото на Роснсар. – *Училищен преглед*, 1932, № 9-10, с. 1678-1704.

[69] Пак там, с. 1700.

възможна област и отправна точка на Ронсаровия прадядо, както и редица френски автори, защитаващи унгарския, румънския, българския произход или по принцип "чуждия" долнодунавски, дори "легендарен", "тайнствен" и "въображаем".

Позицията на Табаков е ориентирана към стимулиране на въображението. Изостаналостта на българина "да съчинява измислени народни балади" го поставя на по-долно стъпало в сравнение с други народи. Липсата на Омиров епос и на спор за роден град на древногръцкия творец идва като сравнение с *бягството на българина от търсене на гордост*, от родствена връзка с великия поет на Ренесанса. Разсъждавайки подробно върху лошото самочувствие на сънародниците си и излагайки различни факти – например за съществуване на мелница в XI в. във Франция с името Ronzart или италианска фамилия (XI-XIV в.) – Табаков не застава на нечия страна. "Легендарният" произход на поета и несъздаденият епос по румънски образец оформят авторовата позиция: проблемът е съществувал векове наред и поставянето му в българския образователен печат цели търсене на допълнителни доводи за аргументирано "догонване" на "другите", за създаване на самочувствие и гордост у една изостанала нация.

Българският апел, изразен в периода между двете световни войни, поставя началото на полемиката в родна среда. Подпомогнат от ясните позиции на чужди автори (Рошамбо, Сергереpт, Сàмота) Ронсаровите топоси с българската връзка създават две нива: Свищов и Търново застават в сърцевината на долнодунавския произход, за да загърбят всички чужди стереотипи и оправдаят "догонването".

Свищов или Търново?

Специално Търновският топос завладява публицисти и романисти в последните десетилетия на XX в. Макар и да не става толкова популярен колкото румънските, той си прокарва път заедно с теми, които имат пряка връзка между България от средните векове и Запада (най-вече Франция). В романа "Об-

гореното перо" (1967) Любомир Костов го поставя наравно с пратеничества на Търновското царство до папството в Авиньон през XIV в. и с преследванията на богомили в българската държава и техните "посестрими" албигойците в южна Франция.[70] Разказите започват от времето на Йоан Кантакузин (1347-1354) и Йоан V Палеолог, когато съперничеството им за имперския престол улеснява османските завоевания.[71] В Търново цар Иван Александър (1331-1371) взема решение да се търси помощ срещу враговете от Запада. Болярите поддържат мнението да се използват междуособиците във Византия, за да може българският цар да се провъзгласи за "цар на българи и гърци". Към враговете на българската държава са причислени и богомилите – оставили обаче следа във Франция. Един от пратениците на Търновското царство - Петър Търнак (съмишленик на богомилите) - е възпитаник по богословие на парижката Сорбона и ученик на авиньонския папа Климент VI (1342-1352). Всред болярите има такива, които са положително настроени към феномена "кръстоносци". Действието се развива в България (най-вече в Търново и околностите) и в Авиньон, "Ла Бугри", Прованс. Папата прави опити за помирение между английския владетел Едуард VII и Филип дьо Валоа. Срещите му с българите са сълзливо сантиментални и романтични. Оправдават се неуспехите и негативизма на българите спрямо кръстоносците и се подчертава желанието за съюз с Франция срещу общия враг – настъпващите мюсюлмани. Един от приближените графове на Филип дьо Валоа изразява поддръжката на съюза с идеята, че до този момент българите били пренебрегвани като съюзници, а за тях се знаело от редица хроники. Господин дьо Търнак приема кръщение от краля Филип дьо Валоа под името "господин Ронсар" - впоследствие "маркиз дьо Ронсар" – и се оженва за знатна мома, получава имения край Лоара за военни заслуги в битката при Креси срещу англичаните.[72]

---

[70] **Костов**, Л. *Обгореното перо*. С.,: ОФ, 1967.

[71] **Острогорски**, Г. *Историја Византије*. Београд, 1959, с. 492-495. Бълг. изд. Прозорец, 1999.

[72] Пак там., с. 189 сл.; Битката в Северна Франция датира от 1346

Щастливият край на историческия роман, в който са вплетени съдбите на хора от Изтока и Запада и специално от България и Франция, идва и като край на едно начало в белетристиката у нас. За да не предизвика "неверие" у читателя Л. Костов дава "Обяснителна бележка" за концепцията си: *Къде река Дунав е най-близко до Тракия? – На юг от Свищов: Търново. А какво значи името Ronsard? Ronce значи трън, а окончанието –ard произход. Т.е. самото име на Ронсар включва и произхода му: търновчанин.*[73] Наравно с това се прибавят примери от енциклопедия Littré за българите, станали нарицателно на богомили и еретици, на познати вече авторитети и хипотези, нашироко се пояснява за творческите инвенции на тема Иван Александър – папство, богомилско движение и т.н. Сам по себе си романът изцяло включва топоса с Търново, обогатен с богомилски елемент. Тази комбинация му придава характерна специфика, затвърждаваща българската връзка във Франция. Включването на еретиците в контекста на романа отговаря на съществуващата тенденция в България (от 50-те години нататък) на преразглеждане на богомилското движение като му се придава социален аспект – тогава, в съзвучие с идеологията на комунистическия режим. Наред с това историци и публицисти намират превъзходство на българската култура над латинската цивилизация (Примов, Топенчаров) и възвеличават българската традиция като източник на всеки прогрес.[74] В този смисъл романът "Обгореното перо" се вписва в очертанията на тогавашната идеологическа рамка, своеобразно обогатена с Ронсаров топос и съдейки по свищовските изказвания, този специфичен меланж не се е загубил и до днес.

Може би творбата на Л. Костов е оправдание за направена стъпка срещу "безразличието" на сънародниците му към Ронсаровия произход, засвидетелствано няколко десетилетия

г. и поставя началото на Стогодишната война.

[73] Пак там, с. 198-203.

[74] **Шват-Гълъбова**, Гр. *Haeresis Bulgarica в българскаото културно съзнание на XIX и XX век.* С: Унив. изд. Св. Кл. Охридски, 2010, с. 168-176.

преди появата ѝ. Крачката към *гордостта на българина от търновския корен* на големия поет е направена, "неверието" и читателската усмивка от нагодените исторически факти и романтични елементи са убедително сведени до минимум в авторовия послеслов. Романът подсказва и още една специфика: богомилството или ересите от средновековието могат да са характерни и съзнателно използвани като тема за национална гордост само от български автор. Съпоставени с по-горните румънски топоси, те съществено се различават помежду си. "Романската" жилка, отразяваща гордостта на северната ни съседка, е носителка на своя специфика, неидентична пък с българската. Долният Дунав е обединител на Ронсаровите топоси и разделител по линия на исторически сведения и митове, които го допълват по свой начин в зависимост от географската ширина. "Романското" остава характерна черта за обитателите на север от голямата река, а "богомилското" – за тези от юг.

Под рубриката "Не само вероятно, а факт" в сп. "Отечество" (1976) излиза статия на Любомир Йорданов - за която вече бе споменато по-горе – многократно цитирана от български съвременници по повод на намерената генеалогия на фамилия Ронсар във Френската национална библиотека. Търновският топос се повтаря отново. Появява се и на други места в разширен вариант (Андреевски): *...прадядото е от* ***село Капиново*** *край Велико Търново,* ***старата столица*** *на българските царе.*[75]

Макар и съвсем кратък, той е обагрен от патриотични мисли (Йорданов) за Вазовите незаличими думи за Паисий и за *още по-вълнуващите слова за родината ни, произнесени от героя на Лайпциския процес...* [!][76] Радостен от намерения документ, журналистът възторжено градира по възрожденски пристрастията си към изявени личности: поета Ронсар, писателя Вазов и най-сетне Георги Димитров! Националната му гордост минава през известна западна поезия, български романтичен патриотизъм, за да завърши с "героя на нашето време" – време,

[75] **Андреевски**, А. Цит. съч., с. 36.
[76] **Йорданов**, Л. Цит. съч., с. 19.

през което живее и твори. Нагаждането към обстановката и идеологията на управниците в България е току-речи идентична с тази на българския XIX в., дори началото на XX в., когато западноевропейски интелектуалци - писатели, философи, поети и др. заедно с творчеството си - са схващани като обобщени образи, дори "гении" дали своя принос в развитието на човешкото общество.[77] От друга страна през 70-те и 80-те години на XX в. се забелязва засилване на интереса (най-вече чрез преводи) на западната литература. Апелът на Л. Йорданов да се създаде музей на *възрожденския литературен титан* Ронсар в *стародавния престолен Търновград* е подет и от други ентусиасти. Така, тогавашният Комитет за култура съдейства за френско-български чествания и реализиране на такава сбирка във Великотърновския университет по случай 1300 годишнината от създаването на българската държава (1981).[78]

В пространството на Интернет и специално в български сайтове се тиражира неизменно българската връзка или търновския корен в контекста на френско-българската история и литература.[79] Статиите за Пиер дьо Ронсар в "Уикипедия" показват различни гледни точки: един от най-важните поети на френския XVI век; възможен произход от семейство, преселило се от България във Франция; потомък на унгарски маркиз от Тракия и т.н.[80] В популярните форуми търновчани не пропускат да коментират своите позиции. Изцяло приемайки търновския произход на поета, чувството им на *гордост* се въз-

---

[77] Вж. Статиите на Н. **Аретов** и Р. **Заимова** в: *Природа и общество, Нови изследвания за Жан-Жак Русо*. Nature et Société, Nouvelles études rousseauistes. Съст. и ред. Р. Заимова и Н. Аретов. С.: Кралица Маб, 2010, с. 114-138, 167-178.

[78] **Андреевски**, А. Цит. съч., с. 38

[79] **Райчевски**, Ст. Българи и французи през вековете. – *Български дипломатически преглед*, 2004-2005: http://www.diplomatic-bg.com/c2/content/view/167/47/ [22. 05. 2010].

[80] http://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre_de_Ronsard; http://bg.wikipedia.org/wiki/Пиер дьо Ронсар; http://es.wikipedia.org/wiki/Pierre_de_Ronsard [22. 05. 2010.] Интересно е да се отбележи, че в Уикипедия не попаднах на румънска статия.

пламенява като се прави опит за неговото съпоставяне с френското: *Тогава, защо французите толкова се дуят?*[81]

Прави впечатление, че списанията, отразяващи Ронсаровите топоси, имат нещо общо в тематиката. Ако изключим румънските, които имат литературен характер и авторите им са обладани от идеята за обединена нация, част от останалите са предназначени за школска публика (*Училищен преглед*, *Lumea*) или родословия (*Родознание*, *Генеалогия*). Честванията през различните години са организирани от академични авторитети и институции както в България, така и в Румъния. Напоследък Великотърновските инициативи от 80-те години бяха изместени от Свищовския фестивал (2009), състоял се под патронажа отново на Министерството на културата, общината и френското посолство. Сами по себе си тези констатации подсказват, че това са "институционализирани" процеси, които не са останали в миналото, и паметта за тях се възпроизвежда според развитието на обществото. Паметта се осъвременява и възпламенява в XXI в., когато и двете съседни на Дунава държави станаха пълноправни членове на Европейския съюз.

Дунавът си е текъл и пак ще си тече, носейки със себе си митове и легенди, със съответната медийна информация за състоянието на нивото на реката, с надеждите и упованията на народите обитаващи от векове бреговете му. Като че ли румънци и българи са готови всеки момент да заплуват обратно по течението, възраждайки неизлечими паметни петна, за да достигнат онзи западен край на Европа, който също ги свързва, както и голямата европейска река. Мисловната ни разходка между Франция и долния Дунав (и обратно) само привидно приключва: къщата на Щастливеца очаква втория свищовски фестивал...

[81] http://photoalbum [10. 07. 2007]

1. В представената тук статия най-използваната дума, визираща някаква емоция е **гордостта**. Във френските текстове е употребена като fierté = лично или колективно чувство, основаващо се на себелюбието, т.е. идентично понятие с българската гордост.[82] Липсва употребата на orgueil = надменност, високомерие, самомнителност, горделивост.[83] Според тълкуванията на филолозите orgueil е високо самомнение, пренебрегващо или в ущърб на другия - за разлика от fierté – понятие, при което няма съизмерване или принизяване на другия. На румънски използваната дума в текстовете е orgoliu = гордост, надменност, честолюбие.[84] В този език съществува и значението, което не е идентично с френския и българския: mîndrie – гордост, високомерие, високо мнение за себе си; включва и двете значения на себелюбието и надменността за сметка на другия.[85] Накратко казано, както българската, така и френската, и румънската **гордост** визират колективното чувство и са идентични, независимо от автора, епохата, езика, т.е. по тази езикова линия се забелязва **единство**.

2. Вече бе споменато за съвременни списания за родословие, в които са поместени статии за Ронсар. Колкото по-малка е индустриализацията в едно общество, толкова по-силна е ролята на рода. В съвременните западни култури се наблюдава избледняване и омаловажаване на рода, родниите и родствеността, текат процеси на разпад на семейството. В страни като България и Румъния има сравнително добре запазена родова система. Според публикуваната американска статистика на М. Минков, в източния дял на Европа, където роднинството и при-

---

[82] *Български тълковен речник*. 3 изд. С.: Наука и изкуство, 1976, с. 122.

[83] **Мавров**, Бл. *Френско-български речник*, с. 407.

[84] *Румъно-български речник*, с. 558; http://fr.wikipedia.org/wiki/Orgueil

[85] *Dictionnaire français-roumain. Dicţionar francez-român.* Bucureşti, 2004, p. 326; http://www.webdex.ro/online/dictionar/m%C3%A2ndrie

ятелството се зачита за сметка на останалите членове на обществото, гордостта е ниска, дори се смята за присмех. Отчитайки данни от изследване на много страни по света, анализаторът установява, че във Франция гордостта не се насърчава заедно със себеизтъкването. То от своя страна, също не се насърчава в страните от Източна Европа. Като цяло, гордостта – като силна гордост от националността – е най-изразена в страните от Северна Латинска Америка, Западна Африка, Арабския свят. По-голямата част от Западна и Източна Европа заемат едно и също ниво в класацията – ниска гордост, отстъпвайки място на страни като САЩ, Турция, бивша Югославия (без Сърбия), Полша, Австралия и т.н. Казано накратко, това американско изследване показва общо взето **единомислие** по отношение на степента на сегашната **гордост** както на Запад, така и на Изток.[86] Може би присмехът е най-вярната емоционална реакция на гордостта, която естествено има своите исторически корени.

3. Ронсаровите топоси, изградени с помощта на голямата френска нация и въплътената гордост в тях, показват своеобразни нива, формирани назад през годините: *заспалата* гордост на древните "романци" на северния долнодунавски бряг се събужда, възражда и актуализира благодарение на усилията на представител(и) на "сродната" и по-голяма посестрима", известна като Франция. Независимо от този факт, "по-голямата" е извървяла до голяма степен своя път към националната гордост, по чийто образец Румъния тепърва създава своя през XIX в. и впоследствие. *Равнопоставената* национална гордост, ще рече българска и френска едновременно или румънска и френска функционира в мисленето на долнодунавските обитатели. Ренесансовият поет е сериозен повод за тяхното формиране и развитие през вековете до наши дни, когато общото европейско пространство застава като "помирител" и обединител.

4. От направения анализ може да се заключи, че *срамът* е присъщ единствено и само на единици от западната нация, неприемащи разрухата на вече утвърдени митове за "дунавски

[86] **Минков**, М. *Защо сме такива*. Второ доп. и прер. изд. С.: Класика и стил, 2007, с. 27 сл., 233-246.

произход" било на румънци или българи. Това чувство остава периферно на фона на утвърдения стереотип за гениалния френски поет, емблема на ренесансовата поезия и време. Срамът обаче подхранва, рефлектира в българското национално съзнание и граничи с неговото *безразличие,* присъщо на интелигенцията между двете световни войни. Излизането или бягството от него става донякъде посредством силата на писателското перо, което успява да романизира и да убеди своя читател в съществуваща и неизменна връзка, дори родствена между българи и французи, между богомили и албигойци. То се стопява в процеса на търсене на националното и добива черти на Търновска старопрестолна гордост, синоним на държавност и слава, на престиж в миналото.

5. Както родословието, така и географският, и ономастичният фактор имат своето значение на носители на памет и функциониращи механизми в контекста на националното. Ронсар, Мъръчина, Крайова, Бъзъу, Банат, Свищов, Търново, Търнак и т.н. стават изходните пунктове на пътя към Запада или европейския културен модел. Изковани във времена на градеж на национална идентичност, през които се търси връзка с изминали величия от чужда среда и географска ширина, те претърпяват метаморфози съобразно настроенията и политическите дадености – от средата на XIX в. до наши дни. Те изпълват по своему чувството на *гордост* и макар последната да варира с различна сила в българското или румънското пространство, тя служи за обединител на долнодунавските обитатели в стремежите им към голямата "Европа". Нейното "догонване" е неизбежно и би могло да се сметне за единно, рационално и в същото време за подсъзнателно и емоционално. Устремът към нея естествено изоставя всички балкански и небалкански врагове, привидно съществуващи в Ронсаровите топоси.

Въпросите, които се поставят по изложената тук проблематика, не биха могли да бъдат изчерпани на този етап. Паралели с други изявени и митологизирани личности от Античността (Александър Велики) или модерното европейско време (Волтер, Ламартин, Наполеон и т.н.) биха осветлили отделни еле-

менти от нагласата и емоционалното съдържание на националното. Друг важен въпрос се свежда до необходима съпоставка между баладата на Василе Александри и "Веда Словена" на Стефан Веркович. Системата е отворена, пътищата очертани и по двата дунавски бряга. Остава бъдещето да покаже дали водите на голямата река ни разделят или според думите на Спиридон Палаузов - в жилите на българи и румънци тече една и съща кръв…

Места на памет: България и Сърбия

Евгения Иванова

Изследването на колективната историческа памет е важен инструмент за разбирането на съвременността. Запаметяването (или забравянето) на определени места, събития, действащи лица от историята е сигурен индикатор за тенденциите в развитието на обществото – както за източниците на самочувствието му, така и за дефицитите в това самочувствие. Изборът на памет може да разкрие не само дълбинни нагласи в обществото, но и да очертае в голяма степен механизмите на неговата модернизация.

Текстът е базиран върху сравнението на резултатите от две представителни социологически изследвания, проведени в България и Сърбия в периода май-юни 2010. Българското изследване е съвместен проект на Нов български университет и Американския университет в България (извадка 1009 души), а сръбското е осъществено от Център "Права на човека" – Белград (извадка 1086 души)[1].

Сходната извадка, повторяемостта на въпросите (отворени – без предварително посочване на възможни отговори) за най-важни личност и събитие[2] от историята, времето, през което са проведени двете изследвания, предоставят широка база за сравнение. Съществуват обаче и методологически разли-

[1] Резултатите от двете изследвания са публикувани в сборници: **Иванова**, Е, (съст.), *Минало несвършващо*. Теренно изследване "Топоси на историческата памет", С.: Нов български университет, 2011; **Dimitrijevic**, V., (prir.), *Novosti iz proslosti*. Znanje, neznanje, upotreba i zloupotreba istorije, Beograd: Beogradski centar za ljiudska prava, 2010.

[2] В българското изследване има и въпрос за най-важно място, който в сръбското липсва. За сметка на това, колегите от Белград са задавали множество други въпроси, чийто анализ няма да бъде обект на този текст.

ки, които затрудняват прецизността на съпоставянето. Преди всичко – разделянето (в сръбското изследване) на национално и глобално, което в нашия случай съзнателно избегнахме – за да проследим пространствената ориентация на паметта чрез избора на самите респонденти. В българската извадка е засилено присъствието на малцинства, което беше една от целите ни, но това също донякъде затруднява прецизното сравнение. Когато, по късно, повторих анкетите (извадка 200 души) с разделени въпроси за национална и глобална история, резултатите не се промениха драстично, но се очертаха известни разлики.

В анализа си ще се основавам на резултатите от двете представителни изследвания, а – там, където е необходимо – ще цитирам и повторената извадка.

Събитията и личностите, получили над 3%, се подреждат така:

Най-важните събития

България	**Сърбия – национална история**	**Сърбия – световна история**
Освобождението (03.03.1878) – 34%	Косовския бой – 22%	Втората световна война – 21% [3]
Основаването на българската държава – 6%	Въстанията против турците – 11%	Първата световна война – 5%
Демократичните промени (10.11.1989) – 5%	Освобождението от турците/ турското робство – 10%	Откриването на електричеството – 4%
Втората световна война – 4.5%	Демократичните промени (падането на Милошевич – 05.10.2000) – 6%	Откриването на Америка – 4%
Априлското въстание – 4%	Втората световна война – 5%	Падането на Берлинската стена – 3%

[3] Ако добавим процентите на "атомната бомба" (3%) и "победата над фашизма" (2%), Втората световна война ще събере общо 26%.

Най-важните личности

България	Сърбия – национална история	Сърбия – световна история
Васил Левски – 32,3%	Йосип Б. Тито – 19%	Никола Тесла – 21%
Христо Ботев – 5,9%	Караджордже – 12%	Йосип Б. Тито – 10%
Цар Симеон I – 5,6%	Никола Тесла – 11%	Адолф Хитлер – 8%
Хан Аспарух – 5,1%	Свети Сава – 8%	Иисус Христос – 5%
Тодор Живков – 4,6%	Вук Караджич – 7%	Наполеон – 3%

Ще проследя динамиката на резултатите в две основни направления:

- хронология на топосите, която ще очертае предпочитанията на паметта към един или друг отрязък от миналото, и

- типология, чрез която ще се опитам да подредя приоритетите в две основни области: областта на политическото и областта на духовното.

Едно трето направление – разпределението на топосите по скалата национално/глобално – което също е от голямо значение, е затруднено, както вече казах, от методологическите различия в двете изследвания.

Въпреки затруднението, приоритетите в това направление се очертават ясно: в българското изследване, където липсва специално пространствено разделяне на топосите, националното категорично доминира. А в сръбското – въпреки разделянето – двете водещи личности в световната история Никола Тесла и Тито се оказват "собствени" и – общо – събират една трета от гласовете. Българският аналог на Тесла – Джон Атанасов – е получил едва 0,3% в представителното изследване и 4,5% в повторената извадка за световни личности, изпреварен от Хитлер (22,5%), Сталин (7,5%), Христос и Горбачов (с по 7%).

И в двата случая е налице драстичен превес на националното, който – при сърбите – достига до "национална арогантност" – според сполучливия израз на колегата Дубравка Стоянович.[4]

[4] **Stojanovic**, D., U ogledalu "drugih", U: Dimitrijevic, V., (prir.),

Както може да се види от таблиците, периодът на античността изцяло липсва от първите места. За сръбската памет това е саморазбиращо се – доколкото сърбите са единственият народ на Балканите, който не изобретява престижни антични предтечи.[5] По-необяснима би била тази "забрава" при българите, ако вземем предвид усърдието – особено по времето на комунизма, когато беше създаден цял институт по тракология – за "припомняне" на славната "ни" тракийска древност. Дори Орфей не е споменат, да не говорим за царете и тяхната долина в казанлъшко.[6] Очевидно – въпреки продължаващите усилия за популяризиране на археологическите открития от епохата на античността – обществото ни все по-малко се сеща за тракийското като за "българско"…

Средновековието е много по-широко представено. Подобаващ интерес, разбира се, е посветен на първооснователите. В българския случай това са топоси от областта на политическото: основаването на българската държава (5,6%, второ място) и хан Аспарух (5,1%). При сърбите демиургът Стефан Неманя изцяло отсъства, но основателят на църквата св. Сава е получил 8% (четвърто място).

Подобаващо са представени и периодите на най-голямо териториално разширение на средновековните държави: Симеон Велики е на трето място (5,6% - само с 0,3% след Ботев) в българската извадка, а Душан Велики е отпратен доста по-назад (макар и със сравнимите 4%). Също 4% събират (общо) "Душановото царство" и "времето на Неманичите и св. Сава". Видно

Novosti..., s. 19

[5] Подробно за това: **Иванова**, Е., *Балканите: съжителство на вековете. Изследване върху (не)състоянието на балканската модерност*, С.: Нов български университет, 2005, с. 235

[6] Наистина, античното светилище Перперикон е получило 4,6%, с което се е класирало трето сред най-важните места, но това се дължи в голяма степен на отговорите на турците, по-голямата част от които живеят в кърджалийско.

е, че периодите на възход имат по-голям дял в българската, отколкото в сръбската памет.

Затова пък периодите на падение са подредени в обратна зависимост. Косовският бой[7] (1389) е на първо място в сръбската извадка с 22%, а загубата на българската държавност (все едно дали през 1393 или през 1396) е запомнена само от 0,5%. Огромното значение на Косовския мит, формиран не на последно място и от църквата като институция, за сръбското национално самосъзнание е коментирано многократно, включително и от мене, затова няма да го обсъждам тук. Ще посоча само, че изследването на колегите от Белград показва известно разпластяване в масираното струпване на митически енергии върху основния доскоро идентификационен код на сърбите. Косовският мит, наистина, продължава да е на първо място в сръбската памет, но само с 22%, вместо с над 50%, както би могло да се очаква, ако се имат предвид титаничните усилия за неговото налагане, положени не само през периода на националнообразуващите процеси (XIX век), но и в отминалата съвсем неотдавна "епоха Милошевич". Едностранното обявяване на косовската независимост също би трябвало да стимулира травматичната памет за първата от многото сръбски "Голготи". Вероятно, не толкова високият процент за емблематичното събитие ("вододелът на сръбската история"), както и съвсем незначителният резултат (3%) за "сръбския Христос" княз Лазар, свидетелстват за ново преразпределение в приоритетите на сръбската памет през последните години.[8]

---

[7] Косовският бой е "запомнен" (не само от фолклора, но и от немалко историографи) като край на сръбската държавност, макар че действителният ѝ край се случва 70 години по-късно. Подробно по този въпрос вж. **Иванова**, Е., *Изобретяване на памет и забрава. "Падналото царство" и "последния владетел" в националната памет на сърби и българи*, С.: Нов български университет, 2009.

[8] Интересно е, че – когато въпросите са зададени отделно ("Кое е събитието с най-позитивни последици за по-нататъшното развитие на Сърбия?" и кое – с най-негативни последици) – Косовският бой получава неизменните 3% отговори и на двата въпроса. В позитивния случай е изпреварен от Освобождението от турците (10%),

Изследването не показа тенденция към нови преразпределения в българската памет за изгубената държавност (потенциална преориентация към травматизъм, например). Нищожният резултат на "падането под османска власт" като най-важно събитие и пълното отсъствие от извадката на цар Иван Шишман и дори на патриарх Евтимий доказват устойчивостта на героическия (за разлика от травматичния сръбски) модел, по който се изгражда българския идентификационен код.

Категоричният приоритет на героическия модел в българската памет се доказва от най-големия дял отговори, засягащи периода на национално-освободителните борби. За разлика от приблизително 10-те процента за сръбското освобождение[9] (трето място), българското получава 34,4% (първо място). Левски също е на първо място (32,3%, следван от Ботев – 5,9%). Водачът на първото сръбско въстание и пръв владетел Караджордже остава на второ място с 12%. (Другата важна фигура от сръбското освободително движение и родоначалник на втората сръбска династия Милош Обренович е далеч назад с 4%.) На второ място (11%) са и въстанията против турците (изпреварили самото освобождение), докато Априлското въстание получава едва 3,7%. Вероятно, българският бунт е омаловажен поради следването на същия модел – приоритет на победата над поражението.

Тук е мястото да отбележа динамиката на паметта за най-травматичното българско място – Батак. В общите резултати Батак е получил 2,9%[10], но в извадката само на православните

Въстанията против турците (10%), Демокрацията (8%). По отношение на негативната оценка, преди него са: Бомбардировките през 1999 (15%), Разпада на Югославия (9%), Войните от 90-те години (8%), Създаването на Кралството на сърби, хървати и словенци (6%), Управлението на Милошевич (6%), Убийството на Зоран Джинджич (5%), Втората световна война (4%).

[9] В изследването на колегите от Белград твърде нелогично са съчетани в едно двата коренно противоположни отговора "освобождението от турците" и "турското робство", което силно затруднява прецизирането на дела на всеки от тях.

[10] Шипка – 26,9%, Велико Търново – 10,6%, Перперикон – 4,6%.

българи той заема третото място с 3,7%[11]. Много е вероятно това високо място (макар – с не толкова висок процент) да се дължи на все още пресния по това време скандал "Батак 2007" – единственият засега опит от най-високи държавни позиции да се изобрети българска травматична памет.[12] В повторената извадка – само след една година – травматичното място Батак получи 2%, а героичното място Копривщица – 3,5%.[13]

За разлика от други нации, в чиято памет първостроителите на модерната държавност заемат много важни позиции, българите и сърбите не им отдават особено значение. Безспорният фаворит в това отношение е, разбира се, Мустафа Кемал Ататюрк в Турция (54,6%)[14]. Много напред в телевизионните класации "Великите…" се появяват, например, Томаш Масарик (второ място в Чехия), крал Карол – първият владетел на обединена Румъния (второ място) или руският реформатор Столипин (второ място).

Сред персонажите, в чиито образи бихме могли да търсим аналогия с Ататюрк, Масарик или Столипин, Стамболов е получил 3,5%, а Гарашанин изобщо не се е класирал.[15] Аналогичните пък на Карол владетели Милош Обренович и Александър Батенберг са получили съответно 4% и 0,5%.

Би могло да се допусне, че големият дял на национално-освободителните борби в българската и в сръбската памет, вероятно, е изтласкал на заден план "строителите" на модерността. Вероятно, "освобожденията" се привиждат като саморазби-

---

[11] Шипка – 35,1%, Велико Търново – 15,3%.

[12] Вж. **Иванова**, Е. *Изобретяване на памет*..., с. 387-434.

[13] "Първенци" все така си останаха Шипка (40%) и Велико Търново (17%). Този път Батак беше изпреварен не само от Копривщица, но и от Плиска (7,5%).

[14] Резултатът е получен в частично изследване със същите въпроси, проведено от студенти на НБУ и АУБ с турско, македонско и албанско гражданство.

[15] В публикуваните в "Новости от миналото" таблици най-ниският процент е 2. Затова не мога да се ангажирам категорично с тезата, че Гарашанин не е посочен от никого. Възможно е да е получил под 2%.

ращи се, достатъчни основания за случването на модерните времена.

Модерните времена на самостоятелна държавност се мислят и от българи, и от сърби преди всичко като войни. Основният дял в паметта и на двете нации заема Втората световна война. В сръбското изследване тя е на първо място сред световните събития (26%). Позицията ѝ в националната история е в първите пет (5%). Българите също са ѝ определили важна роля като единственото не "чисто" национално събитие, получило над 3% (4,5%). А в повторената извадка първото ѝ място сред световните събития е категорично (34,5%).

Личността, мислена като неразривно свързана с Втората световна война, е Адолф Хитлер, който е класиран на трето място сред световните личности в сръбската извадка с 8%. Като вземем предвид обаче, че първите две са заети от сръбски и югославски персонажи, третото му място може да се окаже доста "по-напред"... В българското изследване Хитлер получи едва 1,3%. Когато обаче повторих извадката с отделни въпроси за национална и световна история, той безапелационно зае първата позиция с 22,5%.

Ако по отношение на Хитлер, българите и сърбите са единодушни, отношението към неговия аналог/антагонист Сталин е различно. В сръбските резултати Сталин отсъства (или е получил под 2%). В българската повторена извадка той заема второ място сред световните личности със 7,5%. (0,7% в представителното изследване.) При Ленин се получават обратните резултати: сръбската памет го е удостоила с 2%, а българската – с 0,5% (и в двете извадки).

Тъй като и ние, и сръбските ни колеги съзнателно не сме търсили оценъчност в квалификацията на "най-важните личности", е много трудно да откроим причините за това разминаване. Ако допуснем, че отсъствието на Йосиф Висарионович от сръбската извадка се дължи на негативна оценка (заради историческите обстоятелства около разрива през 1948), дали трябва да предположим, че сравнително високият процент на Хитлер е мотивиран от позитивни нагласи?

В рамките на българското изследване проведохме и фокус-група, където разделихме позитивно и негативно.[16] Там и Хитлер, и Сталин получиха почти еднозначно негативна оценка. Имаше само едно обяснение на позитивен избор, дадено от студент: "Харесвам Хитлер, защото е избил циганите"...

За разлика от отговорите за личностите, които не са оценъчно натоварени, отношението към събитията в сръбското изследване съдържа и такава възможност. Съвсем като Косовския бой, Втората световна война е получила почти поравно позитивни (3%) и негативни (4%) оценки.

Признавам, че тази категорична доминация на Втората световна война ме изненада. Не успяха да ме убедят аргументите, които даваха някои и от анкетьорите, и от анкетираните, че след тях "светът вече не е същият". Защото "светът не е същият" и след появата на всяка нова религия, след всяко голямо научно или географско откритие. Възможно е, наистина - понеже това е последната колосална световна промяна – тя да е най-отчетливо запомнена. Възможно е, освен това, неотстъпващата ѝ по колосалност пропаганда и в двата "лагера", произведени от тази война, да е формирала нагласите за "разделната линия" в историята на човечеството.

Така или иначе, след войната България и Сърбия попадат от едната страна на "разделната линия". Паметта за периода на комунизма обаче е с твърде различна степен на интензивност за двете нации. Разбира се, възможността за сравнение сериозно се усложнява от различното качество на държавната организация. Трудно е да се разграничи носталгията по комунизма изобщо от носталгията по югославизма в Сърбия. Сравнението се усложнява също и от съпоставянето между блестящата харизма на Тито, непомръкнала дори през 1974 след съгласието му с "разрушителната" за "братството и единството" (според мнозинството сърби) последна Югославска конституция, и невзрачната фигура на Тодор Живков.

---

[16] Вж. **Варзоновцев**, Д., Чия е тази история? "Помненето" като индустриално-институционализирано производство на биографиите, В: *Минало несвършващо...*, с. 75-87.

Високият процент на Тито и "спомнянето" му като най-важна личност не само за сръбската, но и за световната история, вероятно, се дължи преди всичко на тази харизма, очевидно липсваща при Живков. И в Сърбия, и в други републики (Македония е, може би, най-брилянтният пример) от бившата комунистическа федерация югоносталгията се мисли именно **през** образа на Тито. В България – обратно – независимо от все по-умножаващите се в последните години опити "Тато" да бъде представен, ако не като величав, то поне като ловък и хитър политик, носталгията по комунизма се случва някак **въпреки** неговия образ.

Класирането на Живков на пето място[17] с 4,6% се дължи в много по-голяма степен на малцинствените отговори, отколкото на мнозинството православни българи, където е получил два пъти по-малко проценти. И при турците (12,5%), и при помаците (8,9%) той се е оказал на второ място по важност, при това – с преобладаващо положителна оценка.[18] Драстичното разминаване между високия дял отговори за най-важно събитие – "възродителния" процес (с категорично отрицателна оценка) – и одобрението за неговия извършител беше мотивирано по два начина от респондентите:

- Живков не е виновен за "възродителния" процес, него са го подвели (американците, англичаните, руснаците, дори турците);

- Лошото беше само, че ни смени имената, всичко друго беше по-добре: построихме си къщи, имахме работа, имаше сигурност…

Трудно е да се прецени кое преобладава в мотивацията на този спомен: носталгията по комунизма или копнежът по "силна ръка" - във времена на хаотични управленски поведения и на неудовлетворение от "демокрацията". Впрочем, копнежът

[17] Тодор Живков е на пето място и в класацията "Великите българи".

[18] Анкетите в малцинствените общности бяха съпроводени с дълбочинни интервюта.

по "силна ръка" също може да се интерпретира като част от носталгията...

Кръгът от парадоксални разминавания се затвори с отношението към самата "демокрация". Демократичните промени от 1989, класирани на трето място в общата извадка с 5,3%, при малцинствата получиха в пъти по-висока положителна оценка: 45,5% при армъните, 20% при гърците, 14,4% при помаците, 13,8% при турците. Мнозинството православни българи им "гласува" 3,6%.

Успехът на демократичните промени, обозначен още като "падането на Милошевич", в Сърбия е приблизително същият – 6% (без оценъчна натовареност). Като позитивно събитие са го определили 8%, а комунизмът като негативно събитие е получил едва 2%. На първо място сред негативните събития са поставени бомбардировките през 1999 (15%), следвани от разпада на Югославия (9%) и войните през 90-те (8%). Очевидно е, че сърбите мислят негативно преди всичко близката си история. "Турското робство", например, е далеч назад с 3%. В същото време освобождението от турците и въстанията против тях са на първите места в позитивните събития. Разбира се, травматичният идентификационен код, зададен от косовския мит, изглежда активен и в тези избори на памет. Той се откроява не само в отговора "отделянето на Косово", но и навсякъде, където сръбският мъченически народ привижда себе си като невинна жертва на "другите"... "Изместването" на травмата от средновековието[19] към съвременността, изглежда, има в по-голяма степен ситуационен, отколкото същностен характер – доколкото "иманентният" сръбски травматизъм остава актуален – включително в паметта за последната война.

И така:

Сравнителното хронологизиране на паметта показа голямо съсредоточаване на топоси от периода на националноосвобо-

[19] В сръбския национален травматичен мит първата "Голгота" от 1389 е следвана от други средновековни и по-модерни "Голготи": "екзодуса на сръбския народ от Косово" (1696-1697), анексията на Босна (1908), "екзодуса на сръбския народ от Сърбия" (1915-1916).

дителните борби – в България – и доста по-равномерно разпределение между периодите - в Сърбия. За съжаление, нелогичното категоризиране в една група на "турското робство" и "освобождението от турците" от сръбските колеги не ми дава възможност да откроя както тежестта на османския период в сравнение с периода на националноосвободителните борби, така и дяловете, които заемат травматизмът ("робството") и героизмът (освобождението) в сръбската памет. Въпреки това затруднение, огромният превес (повече от 3 пъти!) на националноосвободителните борби в българската памет се очертава ясно. Българският избор на героическите топоси като национален идентификационен код е категоричен.

В Сърбия, обяснимо, най-голяма тежест има средновековието – заради косовския мит, запазил си – въпреки "изместванията" от последните години – безапелационното първо място. Доста по-голям дял – в сравнение с България – заема и паметта за буржоазния период – обясним ефект, мотивиран с по-дългата модерна държавност на Сърбия.[20] В тази връзка, бих искала да обърна внимание върху значителната разлика в отговорите, сочещи като най-важно събитие самостоятелната сръбска държавност (4%) и независимостта на България (0,7%). Разбира се, и при двете нации най-голям дял от буржоазния период заемат войните. Това препраща към другото основно направление в динамиката на резултатите:

Типологията на топосите

Тук разликите не са чак толкова отчетливи.

И в двете изследвания категорично доминират политическите топоси (войни, революции, насилия, държавност, партийност), а духовните (религия, наука, култура) са сравнително слабо представени – особено в България. Тъй като не съм сигурна дали близо 6-те процента на Ботев трябва да се кате-

[20] Личности като Вук Караджич или княз Милош Обренович, например, са дейци на модерна Сърбия – по време, когато България е все още под османска власт.

горизират тук, защото мнозинството респонденти го мислеха повече като революционер, отколкото като поет, единствената, свързана с духовността личност, надхвърлила 3%, се е оказал Иисус Христос (4%), за чието присъствие в извадката са изиграли немалка роля протестантските общности – български и цигански. Под 3-те процента са "изпаднали" княз Борис I (2,2%), Кирил и Методий (1,1%), Паисий Хилендарски (0,8%).

В сръбската извадка духовните топоси са получили по-високи проценти. Основната тежест обаче в тях се създава от Никола Тесла, чието присъствие (както вече посочих) е мотивирано в по-голяма степен от националистически, отколкото от специфично духовни приоритети.

Сравнително висок резултат са получили, също свети Сава (8%) и Вук Караджич (7%), чиито български аналози по-скоро липсват.

В българската извадка няма нито един църковен водач. Църквата като **институция** напълно отсъства – не само от паметта за средновековието, но дори от паметта за възраждането, за чието състояване църковните борби играят съвсем немалка роля.[21]

Обратно – огромната роля на сръбската църква за изграждането на национално самосъзнание започва още с канонизирането на владетелските династии през средновековието, преминава през могъщото ѝ присъствие (включително – със самостоятелна патриаршия) в периода на османска власт и дори по времето на комунистическия атеизъм войнстващият емигрант-"светител" Николай Велимирович поддържа православното "сръбство" с натрапчиви презокеански проповеди.

Не бих се наела да твърдя със сигурност дали съвременното плачевно състояние на българската църква е резултат от липсата на памет за нейната роля в миналото, или миналите ѝ заслуги са забравени заради сегашното ѝ поведение. Във всеки случай, връзката ми се струва очевидна.

Ако съпоставим паметта за основателя на сръбската църква

[21] Ферманът за самостоятелна българска църква беше посочен като най-важно събитие от един единствен респондент – грък.

с паметта за българския покръстител, който, разбира се, е в много по-голяма степен политическа, отколкото духовна личност, ще видим, че княз Борис има 2,2% в представителното изследване и 6% при националните личности в повторената извадка. Самото покръстване на българите, макар и в този акт да е силно разколебан делът на духовното в сравнение с политическото, е получило – съответно - 2,8% и 8,5%.

Много по-трудно е да се открие в българското духовно възраждане аналог на Караджич. Нали именно човекът, самонатоварил се с неговата мисия по отношение на българите – Юрий Венелин – буквално заклева Васил Априлов и Неофит Рилски да събират исторически реликви и песни:

> Вие се оплаквате, че българите са забравени от русите. Гърците и сърбите не са забравени от цивилизованите европейски народи, защото те самите, търгувайки и служейки из Европа, пишеха, говореха и крещяха с етнографски сведения за себе си.
>
> При все, че сърбите са още съвсем необразован народ, преводите на народните им песни накараха цяла Европа да ги смята вече за полукласически народ. И каквото и нещастие да се случи на сърбите, всякога в Европа ще се намерят хиляди гласове, които да заговорят в тяхна полза, както вече говорят в полза на гърците поради това, че европейците са чели в Илиадата и Одисеята народните песни на тяхната древност…[22]

Васил Априлов и Неофит Рилски, впрочем, изцяло липсват в българската извадка…

("Заслужено!" – би казал, може би, Венелин, ако беше жив днес.)

Цитирах Венелин, защото това негово писмо до Априлов от 1837 е, като че ли, най-отчетливото свидетелство за утвърдената традиция на сърбите да експонират своите духовни постижения и за липсата на такава традиция у българите.

Още Паисий[23] – първопроходецът в българското изобретя-

[22] **Венелин**, Ю., *Избрани страници*, С., 1942, с. 114-120.

[23] Възможно е някой да привиди именно в образа на Паисий ана-

ване на памет – поставя основния акцент в своята "История" върху царете, олицетворяващи изгубената държавност, която трябва да бъде възвърната. На светците и мъчениците, т.е. на духовното отделя съвсем малко място - с делничното обяснение - "колкото да ги събера всичките".[24] Оттам нататък повечето от преписвачите на съчинението му дори пропускат този списък като, вероятно, неважен.

"Идеолозите на нацията"[25] Вазов и Захари Стоянов категорично налагат стереотипа за националноосвободителните борби като най-забележителния период в българската история – стереотип, който ще бъде следван от учебниците повече от едно столетие.

Все пак, в епохата на възобновената държавност настъпва, като че ли, известно разпластяване на стереотипа. Българските елити (особено след Първата световна война) започват да конструират една символна атмосфера на духовност, като официализират и дори изобретяват редица "духовни" празници: Деня на св. св. Кирил и Методий (празнуван неофициално още преди Освобождението), Деня на народните будители, Деня на отец Паисий.[26] От тези, изобретени през буржоазния

лог на Караджич, но аз считам такава аналогия за лишена от основания. Може би двете най-импозантни фигури на културното възраждане на българите и на сърбите най-ясно очертават различните нива на модернизация: Паисий **твори** История, Караджич **събира и записва** истории. (Друг е въпросът, че в някои случаи – Косовския цикъл, например - той също не е далеч от идеята да твори "фолклор".) Паисий е актьор, Караджич е посредник. Различното качество, с което участват във възраждането, е отношението към приказката като към **Истина**.

[24] **Паисий Хилендарски**, *История славянобългарска*, С.: Български писател, 1989, с. 113-114.

[25] Изразът е на Инна **Пелева** – *Идеологът на нацията*. Думи за Вазов, Пловдив, 1994

[26] Ако се проследи *Сборника от отбрани окръжни от освобождението до края на 1942*, цитиран от Р. **Даскалов** (*Как се мисли българското възраждане*, С.: ЛИК, 2002, с. 350), ще се види, че – наред с годишнините от освобождението, Априлското въстание, гибелта на

период традиции, днес е останал само Денят на св. св. Кирил и Методий (24 май), а Денят на народните будители (1 ноември), чието честване беше възобновено след 1989, все повече се измества от Хелоуин.

Безспорният приоритет до 1944 (независимо от различните идеологически ценности, доктрини и политики на буржоазните правителства) остава Възраждането, мислено най-малкото двузначно: като националноосвободителни борби, но и като духовност[27].

Периодът на комунизма категорично експонира на първо място борбите, от които (като модел и пример) трябва да почерпят легитимност следващите, "антифашистките" борби, а партизаните са представяни като "наследници" на Левски и Ботев.[28] 24 май продължава да се чества, но портретите на Светите братя съжителстват с образите на "първите партийни и държавни ръководители". За национален празник, разбира се, е определена "революционна" дата.

Спомням си споровете в началото на 1990, когато Координационният съвет на СДС трябваше да излезе с предложение за национален празник. Малцина бяхме онези, които защитихме предложението за 24 май. Надделя, както е известно, Денят на Освобождението, въпреки немалкото възражения и съмнения дали това е всъщност съвсем "българска" дата.[29]

В днешните учебници първото място все така принадлежи

Левски, Ботев, Х. Димитър и Ст. Караджа, държавата много старателно се грижи да чества и духовни годишнини: на Неофит Рилски, братя Миладинови, Йоаким Груев, Любен Каравелов, П. Р. Славейков (изобщо отсъстващи или съвсем бегло споменати от респондентите в нашето изследване), както и на годишнината от създаването на "Софронието".

[27] Ср. **Даскалов**, Р., Възраждането като национален мит. - В: *Батак като място на памет*, С.: Изток-запад, 2007, с. 80.

[28] Вж. по този повод вж. **Фотева**, П., "Родино! Твойта гордост кога бе по-голяма? Дали по времето на Левски и на Ботев, или в епохата на Георги Димитров?" - В: *Минало несвършващо...*, с. 130-141

[29] Имаше предложения, също така, за Деня на съединението (6 септември) и Деня на независимостта (22 септември).

на военните и политическите събития, а за културата са обособени специални глави в края на всеки раздел.[30] Преломите в областта на духа се третират като саморазбиращи се, но – в същото време – като някак второстепенни. Войните, революциите, държавността и политиката остават по-значещи за идентификацията на българите от духовните ценности. Нашето изследване само потвърди тези нагласи.

Спомням си (тъй като винаги съм се изкушавала да сравнявам българската със сръбската идентичност) с какво удоволствие цитирах данни за приоритетите в областта на духовното през Българското възраждане. Цитирах, например, как през 1858 в свободна Сърбия едно училище се падало на близо 3000 души население, а във все още подчинените на империята български земи – на 2000 души. Как в началото на XX век България била на първо място по грамотност на Балканите. Или – как през 1905 сръбската Скупщина обложила с данък учебниците, а данъка върху производството на домашна ракия отменила.[31] Удоволствието ми беше силно помрачено, когато модерната (или вече – постмодерна?) българска държава, през XXI век наложи висок данък върху книгите, пък данъка върху хазарта отмени… Нямаше как да не си спомня, също, че университетът в Белград предхожда този в София с 45 години. И че през същата 1858 висшистите в Сърбия били 200, а в България – 57…[32]

Независимо от традицията в предпочитанията към "перото" или към "сабята" (ако използвам крилатата фраза на Раковски),

---

[30] В някои случаи се обособява т.н. "второ ниво", третиращо елементи от "longue duree", където – в по-разгърнат вид – се очертава всекидневието, включващо не само върхови културни постижения, но и материална култура и начин на живот. Вж. например *История на България за гимназиалната степен на общообразователните и професионалните училища*, С.: Булвест 2000, 1993. Едва в последно време се правят известни опити за конструиране на учебниците като сравнение на идеологии, доктрини и политики, вместо като познатото хронологизиране на събитиен принцип.

[31] **Иванова**, *Балканите: съжителство на вековете…*, с. 174-175.

[32] Пак там, с. 177-178.

превесът (макар – неголям) на духовните приоритети в сръбската памет е очевиден. Впрочем, повечето училища и по-високата грамотност едва ли са сигурно доказателство за избор на духовни топоси. Нали именно училището се оказа (и в двете изследвания) основният генератор на памет за събитийната, политическата, прозиращата изпод потоци кръв история…

Разбира се, и двете изследвания не очертават обществените нагласи "изобщо", а само онези в конкретния период: 2010 – 2011 година. Очертават нагласите *сега*.

Възможно е тези нагласи да се променят.

Възможно е "наваксването" на все недостигащата ни модерност (в постмодерното време) да налага повече духовни приоритети и топосите от областта на културата, на науката и на образованието да станат водещи. Възможно е обаче и друго: отблъскването от една (не)състояла се модерност (особено – като отблъскване от глобализацията, привиждана преди всичко в диктаторската ѝ роля на обсебване от "чужди" ценности) да конструира духовност, втренчена в "собствените" средновековни символи. Амбициозното канонизиране на мъченици (повече в България отколкото в Сърбия) или изобилното леене на вода при "освещаване" на офиси, магазини и складове са симптоматични сигнали за развитие в такава посока.

Симптоматично е, също, най-интензивното присъствие[33] на Иисус Христос (макар и с по 5%) като духовен топос – и в българската, и в сръбската памет. Възможно е да се окаже, наистина, че духовното ще бъде все повече мислено като религиозно – вместо като модерна наука, култура, образование. И лаическите ценности все повече ще отстъпват пред сакралните. Може би – в областта на духовното – ще изживеем (и ние, и сърбите) своето ново средновековие.

[33] Вече споменах, че мощното присъствие на Тесла в сръбското изследване е явление от друг порядък.

* * *

Преди почти половин век, в своята типология на "източните" национализми, Питър Шугър определи българския и сръбския в една група – на "народните" национализми: популистки, егалитарни, селски.[34] Тук няма да артикулирам принципното си несъгласие с неговата теза – вече съм го правила другаде.[35] Ще изразя само надеждата си, че този текст още веднъж е откроил – наред с немалкото прилики – и съществени качествени разлики между българския и сръбския национализъм, черпещи своя ресурс от различните избори на памет и различните инструменти за нейното конструиране.

[34] **Sugar**, P., and I. **Lederer**, Nationalism in Eastern Europe, Seattle, 1969, p. 46-54.

[35] Вж. напр. **Иванова**, Е. *Балканите: съжителство на вековете...*, с. 205-206.

Травма и юначество. Изковаването на разказа за историята на Косово

Димитър В. Атанасов

Изобретяването на исторически разказ е сред първите предизвикателства пред младите държави. Идентифициращото слово превръща спомена за миналото в наративна плът, почти сетивно достъпна, осъществявайки стъпката към превръщането на множеството локални микроколективи в национална общност. Този процес обикновено създава средата, която определя нацията като това, което тя е. Историческият разказ дефинира своето пространство, отграничавайки го от "чуждото" чрез набор от символически кодове, които гарантират вътрешното сцепление на колектива. Той превръща миналото от спомен, част от информационната сфера на традиционното общество, в ресурс – елемент от модерността и обект на модерната държава, стандартизиран и готов за употреба.

Стъпка, съпътствана от мъчителното раждане на националните емблеми, означаващи общността пред другите колективи от този порядък. Знамето, гербът и химнът – класическата триада национални символи, служат не само на каузата за оформяне на споделено пространство, рамкирано отвън от тях. Освен това, те охраняват границите на нацията отвън, маркирайки във всеобщо разпознаваем порядък символичните обеми, резервирани за "своята" нация. Функция, която историческият разказ няма поради простата причина, че той се разгръща на съответните национални езици, а това го прави непъноценно разбираем или съвършено непонятен за "другия".

Наборът от национални символи, макар да създава видимост, че следва без отклонение контурите на реалния свят на вещите, оперира на равнището на емоционалните съдържания, създавайки специфично входно-изходно устройство, в чието

начало е положено в специфициращата информация, изглеждаща като обективност, от която по-обективна не е дори мислима. Устройство, представящо идеологически филтрираната картина на националната история, придавайки ѝ (културна) дълбочина, която на свой ред създава позитивна нагласа, основаваща рамката на нормативното отношение на групата към самата себе си и към сбора от построяващите я идеи, превърнати в свръхценност. Ненапразно причастността към националната идея се нарича, "любов към родината", "родолюбие" – понятия, отразяващи интимизирана, есенциална връзка между индивида и ценностния комплекс, материализиран и обективиран чрез историческия разказ.

Съвременните косовски албанци смятат себе си за преки наследници на дарданите – илирийско племе, населявало територии в Западните Балкани. Една от опорите на тази идентификация е етимологията на думата за круша в съвременния албански език (dardhë), чието прецизно разчитане до днес тормози съня на филолозите. Възможното свързване на племенното название "дардани" с албанския дендроним е виждане, предложено още от Йохан Георг фон Хаан[1] – един от пионерите на албанологията, придобил съществена част от впечатленията си на терен по време на консулата си в Янина в средата на XIX век. Авторитетът на учения, роден във Франкфурт и служил на австро-унгарския император, е привидян като аргумент, подкрепящ инкорпорирането на тезата за приемственост между албанци и илири по-рано, а днес – между дардани и косовски албанци. Макар това дървесно наименование да е обект на актуални научни дебати, макар да са предложени поне още пет възможни етимологически осмисляния[2], тялото на нацията не може да бъде разполовявано, нито образът му подлежи на удвоявания. Ето защо в Косово днес официалната версия

[1] **Von Haan**, J. G. *Albanesische Studien*. 1, Jena, 1854, p. 236. Предложенията за декодиране на етнонима "дардани" вж. у **Elsie**, R. "Dendronymica Albanica: A survey of Albanian tree and shrub names". *Zeitschrift für Balkanologie*, 34, 1998, p. 172.

[2] Информация у **Elsie**, R., *Op. cit.*

на историческия разказ поставя началото на рода на местните албанци именно в тази специфична зона от античната история. Факт, който има поне още няколко смисъла.

Чрез изтъкването на дарданско произхождение албанското население от Косово се присъединява към популярния през Античността и обект на особено внимание през XIX век мит за Троянската война. Само ще напомня, че легендарният родоначалник на дарданското племе е неговият епоним Дардан, баща на Ил, основателят на Троя. Троянският произход легитимира и битието на града Рим, създаден според версията на Вергилий от Еней – синът на героя Анхиз и богинята на красотата и любовта Афродита, търсещ спасение от горящия град след поражението на троянци от ахейци.

С дарданския сюжет е свързан един от първите опити за изобретяване на косовско национално знаме. Негов автор е Ибрахим Ругова, първият президент на Косово, в чиито очи навярно сглобяването на текстуална и визулана символика на нацията е било без съмнение желателно. Черният двуглав орел, изобразен в червен, кръгъл медальон, е стиснал с крилете си бяла лента, върху която с черни букви е изписано "Дардания"[3] – понятие, част от античната география на региона. Ненапразно днес, макар Косово да има свое знаме, различно от предложението на Ругова, флагът тип "Дардания", както го наричат местните, е запазена марка на президента-оновател, а с това и обект на особено уважение. Над мемориалния комплекс в Прищина, в чиито център в мраморен сакрофаг са положени тленните останки на бележития косовски политик, наред с флаговете на Косово и Албания, отдалеч може да бъде разпознато и тъмносиньото знаме, което само по себе си вече се мисли като част от историята на новата държава. Факт, през който също може да бъде прогледана материално-телесната страна на националната идея[4].

---

[3] Повече по въпроса вж. у **Атанасов**, Д. "Национализмът на националните символи: флагът" (под печат).

[4] Относно соматичния и съестния национализъм вж. **Пелева**, И. *Ботев. Тялото на национализма*. С.: Кралица Маб, 1998.

Знамето на президента И. Ругова, назоваван по американски маниер така, сякаш е настоящ обитател на тази институция, съдържа ясно проследими фактологически връзки, отнасящи се към историята на разпадането на Османската империя. Годината е 1878, а Берлинският договор придава на вече съществуващата сръбска държава земите на бившия Нишки санджак – територии с осезаемо албанско демографско присъствие. Етническата неоднородност е преценена като особено смущаваща в Белград, поради което правителството на Йован Ристич взема незабавни мерки с цел хомогенизация на вече сръбския край. Жертви на тази политика, провеждана с учудваща последователност дори и след повторното завладяване на Косово от сръбската армия по времето на Първата балканска война (1912), първи стават албанците.

Обяснявайки пропорцията между сърби и албанци на Косово днес, без съмнение в сметката трябва да бъдат включени и обстоятелства като това. В Кралство Сърбия проектът за гражданството практически изравнява статута на гражданина с неговата етничност. Етнически различният няма начин да бъде разпознат като гражданин, тъй като той е част от минало, споделено, но другаде и с други. Не естествено, а по силата на принуда. Той не е причастен към трансцендентната заедност на нацията, ето защо остава вън от идеите за съграждане на общо настояще. Поради това мислените като "други" биват принудени да търсят бъдещето си извън земята, явяваща се всъщност тяхна родина. Правило, което е валидно практически във всички балкански държави, появили се върху териориалните фрагменти на Османската империя. За разлика от самата Османска империя, в която съществениият белег, съпричастяващ личността към обществото, е религиозната принадлежност.

По този начин през 1878 г. все още османско Косово се явява естествено убежище на прогонените. Това полага албанци и османци от една и съща страна на динамично променящата се граница, разделяща Високата порта от нейните доскорошни поданици. Тези отношения в перспектива ще се разгърнат драматично, изграждайки стереотипи, служещи за взаимно

гледане на сърби и албанци, а в политически аспект ще доведе до изначална рязка противопоставеност на албанското население без оглед поданството или гражданството му на всякакви сръбски планове.

Пример в това отношение е т. нар. Корфуанска операция (1915) – изтеглянето на сръбските войски от Сърбия през Косово и Албания към остров Корфу в търсене на спасение от подгонилите ги българи – мащабна военна маневра, завършила с грамадни загуби в жива сила и техника за Белград, в която местни албанските жители, къде спонтанно, къде – не съвсем, активно подпомогнали българската офанзива, нападайки ненадейно най-вече обозните сръбски части и плячкосвайки безпощадно по-малочислени отряди, изостанали поради умора или невъзможност за следване на тактическия план. Без съмнение в прехода си през планините на Западните Балкани сръбските войници са се натъкнали и на част от пропъдените от Нишко и Топличко албанци, които на свой ред били мотивирани не от инстинкт към плячка (както гласи едно от популярните презентационни клишета за албанците, изковано и използвано извън Албания), а тъкмо от травматичния спомен за случилото се три десетилетия и нещо по-рано.

В този ред на мисли дарданският сюжет представлява фундамент на косовския исторически разказ не само поради началната си позиция, но и като отправна точка на проекта за обединение на всички парчета земя, мислени в Прищина като населени някога и/или сега с албанци. Осмислянето на днешната политическа география чрез употребата на картата на Дардания – антично политическо формирование, преживяло своя териториален разцвет през II в. пр. Хр., е подчинено на идеята за възстановяването на справедливостта, която два века преди това е рамкирала усилията за придобиване на политическа самостоятелност на раждащите се балкански нации. Формата на тази справедливост в случая е насочена срещу Сърбия, чиято власт над земите, обрамчващи Косово от изток и североизток (Прешево, Буяновац, Медведжа) се мисли като нелегитимна и несъответна на историческата правда. Тези територии днес

са населени с албанско мнозинство, а албанските жители на Нишко и Топличко са прогонени с насилие, ето защо гласовете на миналото и настоящето настояват в синхрон за ревизия на статуквото.

Присъствието на части от Западна Македония на картата на домогванията на косовските албанци, които в настоящия момент са въоръжени "само" с книга и карта, едва ли учудва някого. Македонските албанци никога не са гледали с достатъчна сериозност на бившата югорепублика. В техните проекти тя е преходна политическа форма, родилно лоно на желаното бъдещо албанско господство в региона, в което гражданите на БЮРМ със славянски корени не са калкулирани. Прибавяйки и фактът, че в края на миналото столетие значещ брой албанци намират убежище от интервенцията на сръбската армия на национал-комуниста Слободан Милошевич тъкмо в македонските земи, плановете за бъдещо присъединяване на дялове от тази държава към проектираното албанско обединение придобиват плътност, освен в дълбочината на историята, и в плана на настоящето.

Всяка балканска нация, а и далеч не само, в процеса на изковаване на националния си проект оформя идеологически построения, аналогични на картата на Дардания. В този концептуален ключ се вписват турските проекти за реставрация на Османската империя, тук трябва да впишем и гърцката Μεγάλη ἰδέα. Върху същия фундамент израства и въобразената карта на Сърбия, съвпадаща с кратко просъществувалото Душаново царство. Накрая на този списък трябва да привлечем и българския случай. Идеологически конструкции като "Симеонова България" вълнуват въображението на политици и учени дълго преди Берлинският конгрес да създаде държава на българите. Навярно не би било лишено от логика допускането, че в този смисъл проектът "Сан-стефанска България"[5] би могъл да бъде мислен като актуализация на картата, въобразена през

[5] Повече по въпроса вж. у **Илчев**, И. Митът за Санстефанска България като "свещена крава" на българския патриотизъм. - *Знаме*, VI (XXI), бр. 17–18, 1995; както и в *История*, 1, 1996.

XIX век за времето на княз Симеон.

В този ред на мисли следва да се отбележи, че, противно на Цицерон, според когото любовта към родината е обусловена от това, че е "своя", а не от физическите ѝ размери[6], естественият стремеж към експанзия, четим по-скоро по Томас Хобс[7], ражда териториално хипертрофирани родини, сблъскващи се тежко една с друга, същностно определими не чрез факта, че затварят "своето" пространство, а посредстом географската си големина, страдаща всякога от дефекта на разминаването със символичните си размери.

Историческата референция към дарданския разказ съдържа поне още един аспект. Процесът на завладяване на Балканите от Късната римска империя прави дарданските племена видими извън себе си, подобно на гали, германи и други, отстоящи на далечно дори и за оптиката на писмената традиция разстояние. Рим интегрира варварите не само в политически смисъл. Империята ги включва и в специфичната си медийна среда, която произвежда позитивно знание, а ивиците, в които то отсъства, попълва със стереотипи и клишета.

Един от тези стереотипични образи, сглобяващи картината на света на образования римлянин, е този на войнствените дардани, пред които дори римската военна машина, сеща значителни трудности. Завладяването на Западните Балкани става сравнително бавно, затруднено допълнително от пресечения релеф и лошите и поради това комуникации. Макар да не познавали изкуството на войната, юначните дардански господари организирали гъвкава отбрана: те изчаквали умело подходящите мигове за контраатака. Подобна тактика разстройвала добре подредената римска войска, чиито легиони се справяли съвършено в открит бой, но при липса на пространство за разгръщане на боен ред – непривична за нея ситуация, във всяко

[6] Nemo patria amat, quia magna est, sed quia sua. – Никой не обича родината си, защото е голяма, а защото е своя.

[7] **Хобс**, Т. *Основи на философията*, С.: Наука и изкуство, 1980. Цит. по *Европейска философия XVII – XVIII век*. Антология, Съст. Е. Панова, Т. 1, С., 1994, с. 85–90.

сражение се изправяла пред реалния шанс да бъде разгромена. Според актуалната версия на самопредставянето си албанците са народ от храбри планинци – стереотип, който перфектно пасва в наративната матрица за дръзките нападения на дарданите над римските армии, придавайки вертикално измерение и легитимирайки говоренето за национален характер в твърдите категории на субстанциалното.

Този контекст ражда представата за дарданите като съюз от племена, предани до смърт на своята родина. Техните войни с Филип II (200 – 197 пр. Хр.), съюзените им нападения със скордиски и меди срещу македоните (88 пр. Хр.) и храбрата отбрана на земите им от силните армии и сръчно изплетените козни на Филип V (221 – 179 пр. Хр.) и неговият наследник Персей (179 – 168 пр. Хр.)[8] допълват образа им – те са не само умели на бойното поле, тъй като се бият на страната на правото, осмислено като тяхна жизнена кауза, а и верни съюзници, оставащи всякога на страната на истината – факт, който им дава решителен аванс в борбата срещу интригите на военно и морално немощните съседи.

Ако реалиите в това описание бъдат заменени със съвременни, а на мястото на дарданите бъдат вписани косовските албанци, нищо от смисъла не би се загубило. Казано в духа на немския романтизъм, няма начин общности, пребиваващи в мистичното единение на националистическия есхатон, в реда на същностните неща, където нищо не се променя и всичко е същото, защото то е било, е и ще бъде такова, каквото е, да нямат връзка и в сетивно-вещния ред на битието. Тази формула узаконява любовта към родината – всички възвишени чувства, отгледани върху почвата на историческия наратив за славното минало, следвайки единството на времената, се пренасят върху

[8] Става дума за опитите на Филип V да организира капмания срещу дарданите, съюзявайки се с бастарните; и за интригите на Персей, за които чак Сенатът в Рим бил информиран. Вж. **Hammond**, N. and **Wallbank** F. *History of Macedonia: 336 – 167 B.C.*, vol. 3, pp. 470–492; **Petrović**, V. Pre-Roman and Roman Dardania: Historical and Geographical Considerations. - *Balcanica*, 37, Belgrade, 2007, pp. 7–24.

отечеството, мислено и чувствано в контура на желания колективен Аз-образ.

Специфицираната илирийска връзка, насочваща мисленето за албанските корени изобщо към дарданите, далеч не е откритие на изследователите в Прищина[9]. Тя е христоматийно известна в Албания, разписана в учебници, университетски лекции и научни трудове, налична в политическа реторика и медийни гласове. Списъкът с приноси на учени (и не само) от Косово тук не е особено дълъг. Първи е стремежът към диференциация на генеалогическите линии по начин, отговарящ на въобразената карта на съвременната косовска държава, която по подразбиране далеч надминава обхватът на реалните ѝ политически граници, колкото и условно да е последното понятие, приложено тъкмо към Косово.

Вторият косовски принос се открива в рецепцията на вече изкованата версия на разказа за националната история. В Албания илирийската теория, макар елемент от официалната политика на държавата и привидно обект на всеобщ консенсус, се приема повече от скептично, особено от младото поколение изследователи. Единственото минало, което не се преподава, а бива проповядвано чрез стандартите на образователната система, в Тирана далеч не е единствено. Може да се каже, че степента на приемане на идеята за илирийски корени на съвременните албанци служи за своеобразен критически лакмус. Прилично финансирана от държавата и аргументирана от разпознаваеми авторитети, впрегнали в работа сложни научни доказателства, официалната версия на историческия наратив средоточава все повече съмнения. На публикуваните в луксозни издания и големи тиражи текстове на Алберт Доя, Неритан Цека[10] и др. учените, различаващи конструираността на

[9] Вж. **Jakupi**, A. T*wo Albanian states and national unification*. Prishtina, 2004, pp. 21–45 и цитираната там литература.

[10] *Ceka*, N. T*he Illyrians to the Albanians*. Tirana, 2005. Албаноложките центрове извън Албания също въпроизвеждат активно тезата за илирийско-албанския континуитет. Вж. **Мете**, С. *История на албанците. От илирите до независимостта на Косово*. С., 2007;

националната идеология, противостоят с изследвания, публикувани често извън Албания, но имащи критична маса (академична) публика и в нейните предели. Всичко това – за разлика от Косово, където пряката родствена връзка между албанци и илири провокира единствено енергии, водещи до преповтаряне и препотвърждаване.

Друг фактологически детайл, основен за косовския "гранд наратив", е битката на Косово поле от 15/28 юни 1389 г. Албанската национална пропаганда прави продължаващи опити да присвои това събитие, обявявайки войската, преустановила временно устрема на османското нашествие, не за християнска коалиция, предвождана от княза на Моравска Сърбия Лазар Хребелянович, а за армия от албанци. Според самоосмислянето им те били единствените, притежаващи към онзи момент политически разум, надмогващ традиционните вражди в региона[11]. Изолираността на албанците по отношение на балканските политики и отстранеността им в географски аспект (водещи до слаб или почти никакъв интерес към тях от страна на обичайните играчи и техните писмени традиции) в този контекст се мислят като факт със само положителни последици. Привидели в лицето на азиатските пришълци екзистенциална заплаха, те се посветили на каузата на решителния отпор, който, дори и загубен, не никога не изглеждал безсмислен. Обстоятелство, което лесно се доказва с примера на Гйерг Кастриоти, който няколко десетилетия (1443 – 1468) успешно отбранявал владенията си около природно защитената крепост Круя. Храбростта и деятелността му не давали мира на новите завоеватели на Балканите – те трябвало винаги да бдят за опасност, идваща от земите на Албания.

Разсъждавайки в насока на преосмисляне на османското нашествие и преоразмеряване на приносите на различните народи, отвъдокенаски албаноложки институти доведоха до край-

---

Викърс, М. *Между сърби и албанци. История на Косово*. С., 2000.

[11] **Islami**, S., Frashëri, K., Buda, A. *Historia e Shqipërisë*. vol. 1, Tirana, 1967, p. 238; **Buda**, A., **Pollo**, S. (eds.) *Historia e popullit shqiptar*, Prishtina, 1969, p. 222.

ност идеята за албанското участие на Косово поле, проблематизирайки етничността на сръбския фолклорен юнак Милош Обилич[12]. Този факт според очакванията трябва да причини неговото отделяне от корпуса на сръбската героика и прикрепването му към националистическия пантеон на албанците[13]. Обективно казано, наличието на албански военни части на Косово през 1389 г. навярно много трудно би могло да не отговори на критериите за твърдо установен исторически факт.

Подобни трансфери на културни емблеми, били те "собственост" на действителни и имагинерни противници, също не са косовски патент. Няколко примера: у нас случките с българската история оттатък югозападната ни граница са всем известни. Последователните усилия на скопската пропаганда да натика българите в познатите клишета, означаващи нецивилизованост, варварство и перманентна заплаха, която не може да бъде предсказана, не са пречка пред усвояването на Кирил и Методий като македонски просветители, въпреки че те не са и български в националния смисъл на думата, изкован през XIX век. Макар според официалния твърд наратив българите без всякакво съмнение да са "татари", това не пречи Самуил да бъде увенчан за македонски цар. Независимо, че Скендербег е историческа марка на албанското минало, в последно време, както отбелязва и колегата Надеж Регару[14], и той бива преконструиран като "македонски юнак".

За разлика от ортодоксалната албанска версия, тази, изля-

---

[12] Още в сръбска среда Милош Кобилич, приказният син на кобилата, придобива престижната фамилия Обилич, чедо на обилието. Сръбската фолклористика (вж. **Kostić**, D. "Miloš Kopilić – Kobilić – Obilić" – *Revue Internationale des Études Balkaniques*, 1, 1934, s. 232–254) и историография (а и не само) отдавна е забелязала това, а по въпроса има и български изследвания – вж. **Иванова**, Е. *Изобретяване на памет и забрава*, С., 2010, с. 89, 92 и др.

[13] **Di Lellio**, A. *The battle of Kosovo 1389. An Albanian epic*. NY, 2009.

[14] Отнасянето е насочено към все още непубликуван текст, представен на научна конференция, организирана от Югозападния университет "Неофит Рилски" през февруари 2011 г.

зла от институционалните фабрики за исторически разказ в Прищина, е далеч по-крайна. Тя съвършено пренебрегва емблематичното сражение, разиграло се през лятото на 1389 г. в равнината край Прищина, в което според анонимния народен певец юнакът Милош Обилич пробол смъртоносно султан Мурад. Според водещи изследователи от Косовската академия на науките и изкуствата, на Косово поле бой изобщо не е имало[15]. Нито един от двамата господари не бил настроен за кръвопролитие, поради което и двамата загинали от ръката на заговорници, част от войнолюбивите групи в дворовете на Лазар и на османския господар.

Според тази интерпретация каноничната сръбска версия е резултат от късна добавка, направена от националната идея, която другояче не могла да се добере до смислени доводи в полза на аспирациите на Белград към Косово. Така се обяснява и фолклорната традиция, възпяваща делата на косовските герои. Услуга на сръбските домогвания, оценявани като изначално агресивни и деструктивни спрямо справедливите албански интереси, прави втората Косовска битка – сражение, изглеждащо по-малко по епически мащаб, в което насреща на армията на Мурад II (1421 – 1451) се изправят отрядите на Янош Хуняди – без съмнение един от балканските владетели с най-дълга и плътна антиосманска биография.

Вторият Косовски бой, подобно на безчет други емблематични военни конфликти, носи за едната страна поводи за гордост. Употребена като част от националния "Голям разказ", тя усилва любовта към родината. За други обаче поражението на трансилванския водач е повод за безостатъчен, съкрушителен национален срам. Достатъчно е да знаем, че сръбският политически господар по това време – Джурадж Бранкович (1427 – 1456), макар да съдействал на Хуняди по времето на "Дългия поход", към средата на петнадесетото столетие навярно пресметнал, че заставането срещу намиращото се в период на възходящо развитие Османско царство не е ход, здравословен за него и владението му, поради което решил да се въздържи от

[15] **Lajçi**, L. *Studime historike*, Prishtinë, 2006, p. 66.

участие в поредния антиосмански план. Сръбската национална идея оценява пасивността на реално пред-предпоследния си средновековен владетел като провала на провалите, като дъното на сръбското (морално) падение[16] – на юнака не е положено да гледа безучастно обезчестяването на родното и похищаването на неговите ценности[17]. Насилието отнема свещения му статус и от обект на любов, която не знае предел, го превръща в някаква просто територия, в земя като всички останали, поругана, десимволизирана, хоризонтализирана, лишена от топоси, създаващи зони с по-висока онтологическа гъстота, задаващи ориентация на индивидите и изпълващи проекта, който целеполага обществото.

Вероятно и на това се дължи факта, че не падането на Смедерево – последната сръбска крепост – през 1459г., а битката на Косово поле, разиграла се седемдесет години по-рано, е разпознатото събитие, маркиращо символически края на разказа за сръбското средновековие[18]. Тъкмо поведението на поредния Бранкович, наследник на легендарния косовски предател Вук Бранкович, е онази специфична точка, която чрез целенасочен и правилно дозиран идеологически натиск дестабилизира инак монолитния корпус на канонизираното повествование за трагичния, но ултимативно достоен край на бляскавата история, нанизала факт след факт за постепенния, но сигурен възход на политическа и духовна власт на сърби[19]. Това правят косовските албанци, довеждайки до предел една позната и широ-

---

[16] Вж. **Ćorović**, Vl. *Istorija Srpskog naroda*, Beograd, 1997, s. 265 – 276. Еднозначно трябва да се тълкува и преминаването през този срамен за сръбската национална идея сюжет с няколко привидно неутрални думи – вж. **Батаковић**, Д. *Косово и Метохија у српско-арбанашким односима*, Београд, 2006, с. 17–18.

[17] По въпроса вж. **Аретов**, Н. Сюжетите на българската национална митология. – *Slavia Meridionalis*, 7, 2007, с. 13–16.

[18] **Батаковић**, Д., Цит. съч., с. 5.

[19] На това клише се поддава дори и изследовател като Петър Мутафчиев – вж. "Към философията на българската история" в - **Мутафчиев**, П. *Изток и Запад в Европейското средновековие*, С.: Акад. изд. М. Дринов, 1999, с. 168.

ко споделена теза, според която данните за развоя на бойните действия от лятото на 1389 г., видени през епическия наратив, са премодулирани през несравнимо по-изчерпателно записания разказ за сражението от средата на XV век.

Първа косовска битка изобщо не е имало, следователно сърбите се гордеят с измислица – заявяват в Прищина. Истината е на страната на албанците, а в приказките тя винаги побеждава. Приказката се самопредствя за действителност, ето защо няма начин космически мащабното тържество на албанци над сърби да не се сбъдне. В следващия съществен епизод, свързан с Косово, сърбите сами обръщат гръб на историческата си роля – факт, който не просто им гарантира единствено полагащия им се срам, който следва да бъде приет не като моментно засрамване, а като субстанциално вкоренена черта на сърбина, оплетена в спиралата на неговите национални гени. Подобен отказ от политика "на Косово" се разчита като буквализирана метафора на отношението на сърбите към сакрално обагрената област изобщо. Поредно потвърдена бива предателската им същина – те са неверни не по силата на случайно сложили се обстоятелства, не са жертва на принуждение, а просто са такива по естество.

Модерната историята на косовските албанци започва с представата за борбата против чуждите потисници. Факт, който стои като първи камък в основата на зданието на всички балкански нации. Парадигмата на немския романтизъм повелява историята да бъде гледана като история на държавата, тъй като само изградените от нея рамки са в състояние да удържат инак силно податливата на хаоса на миналото. Тук историческите процеси започват преди създаването на политическа организация, а ролята на устройство, концентриращо и насочващо усилията в посоката, начертана от националната идея, е поета от движението за национална еманципация. Това става възможно благодарение на факта, че стремежът за постигане на собствена държава се мисли не от позицията на своето начало, а от гледната точка на вече осъществилата се кауза. Ето защо национално-освободителните усилия имагологически изпълват

контура на вече реализираната държава, на "държава преди държавата".

Специфичното за косовските албанци започва с годината 1878, когато започва сръбската акция за постигане на етническа еднородност на териториите, придадени на Белград след Берлинския конгрес. Разказът продължава със събитията от 1912 г., когато земите им попадат под пряка сръбска власт – случка, равнозначна на катастрофа, чиито последици революционерите предстои да поправят след дълги и кръвопролитни борби, на които се обрекли цели поколения косовски албанци. Ключово обстоятелство тук е поредното оцеляване на частите от албанското племе, поставени в суровите условия на чуждо владичество. В този факт отново бива огледана желаната Аз-представа на албанците като народ юначен, който не рухва, не се разпилява и обезличава, останал несломен от никакви мъчнотии, защото на негова страна е правдата, мислена като глобална, абсолютна категория. Този стереотип намества и тълкуването на липсващата хронология в континуитета между античните илири и дардани, и средновековните албанци – макар и изчезнали от сцената на политическата история за векове, те оцелели тъкмо в резултат на природната си жилавост, макар и под различен етноним.

Особено място имат усилията, насочени към освобождение от господството на Белград, осъществени в последните три десетилетия на XX век – период, който не само задълбочава разликите между частите на албанския народ, намиращи се под собствено управление и тези под чужда власт, но генерира и различни исторически събития, моделиращи отделни исторически разкази. Това на свой ред довежда до поява на вътрешни различия между албанците, които постепенно формират стереотипични представи, а те на свой ред преразполагат взаимното гледане. От "свои" и единосъщни елементите от идеалното единство на албанците биват отдалечени и намерени отново, но вече в образа на "Другия".

Едно от трайните следствия от промяната на взаимното гледане и виждане се намира отново в полето на имагинерно-

то – обилно обговаряното във всякакви публичности бъдещо обединение на всички земи, населявани от албанци[20]. Може да се каже, че разногледането поражда и разнополагане – от косовска страна Албания се мисли като митологичен топос, като символическа родина, чийто концептуален и емоционален контур съвпада с този на изгубения Рай[21]. Съвсем не така стоят нещата, когато заговори гласът, звучащ от Тирана, по повод косовските албанци – те безспорно са кръвно близки, но битието им в Югославия на Тито значително е променило у тях основните черти на албанския национален характер, поради което те са гледани скептично в рамките на проект за възможна заедност и ревниво по отношение на идеята за споделяне на своето с тях.

Да се върнем на терена на фактоизложението. Използвайки както методите на легалната съпротива, така и актове на показно насилие, албанците от Косово привличат вниманието на международната общност, а междувременно държат репресивните органи на властта в Югославия в постоянно напрежение. В началото на 90-те години започва и процесът на изграждане на паралелни, неофициални институции – неформалните ли-

[20] Митът за "Велика Албания" е обект на множество научни, паранаучни и откровено ненаучни текстове. Сред тях вж. **Borozan**, Đ. Velika Albanija, porijeklo-ideje-praksa, Beograd, 1995; **Terzić**, Sl., Kosovo, "Serbian issue and the greater Albania project" – Old Serbia and Albanians – conference, organized by Historical Institute of Serbian Academy of Arts and Sciences at 17th April, 1999 -http://www.rastko.rs/kosovo/istorija/sanu/GrtAlb.html (достъпен на 31.01.2012г.); "Велика Албанија". Замисли и могуће последице, Београд, 1998; **Destani**, B. (ed.) *Albania & Kosovo. Political and Ethnical Boundaries (1867 – 1946)*. Bristol, 1999.

[21] От разговорите с косовски албанци, които съм провел на терен, личи именно това – субстанциално преживяване на идеалния образ на Албания – нейните планини са най-живописните, крайбрежието ѝ е вълшебно по красота, няма по-дълбоко културно наследство от това в Албания, а човешките отношения там са сурови, но искрени, лишени от коварство. Поради всичко това там живеенето е по-лесно и по-естествено.

дери биват официализирани и назовани с терминологичния апарат, означаващ институциите на държавата, формират се паравоенни структури с охранителни функции, които маркират запазената за косовските албанци територия (с насилие). Създават се непризнати от никого училища, в които се преподава на албански език и се изучават идеологически правилните версии на дисциплините, ангажирани с изграждането на национално осъзнати личности.

Тези процеси имат своите герои и жертви, които не се разполагат непременно в различни тела. Част от героите-жертви, чиято кръв, попила в косовската земя, я прави "своя", отвоювайки я символически от бившите ѝ господари, са безследно изчезналите. Хиляди на брой, с техните ликове е облепена оградата на една от евроинституциите в Прищина, образувайки своеобразна "Стена на плача" – място, където върховното страдание и споменът за травмата се единяват в молитва, която се чува директно в инобитието. Това са обикновени хора, част от хоризонталния порядък на битието, превърнати в колективен образ на мъченици-свидетели на вярата на национализма. Около този топос се завърта надеждата на косовските албанци за бъдещо съвпадане на реалните с имагинерните предели на тяхното отечество, засилващ още повече любовта им към него. Любов страстна, подобна на чувството към сетивно наличната любима, пред която всички други любими изглеждат по-малоценни.

Американската интервенция на Косово логично е мислена като основен външен фактор, сглобил се с развиващите се в тогавашната сръбска област тенденции и довел до постигането на мечтаната независимост. Тук фиксираме още една от съществените разлики между разказа за историята на албанците, произведен в Тирана и предназначен за употреба в Албания, и дискурса, оформен в Косово. Тук съществен е не само военният аспект на събитията, гледан като справедливо наказание над сръбския народ, натрупал безброй грехове поради изначално злата си същност. Бомбардировките на НАТО възстановяват насилствено скършената справедливост, тъй като веднъж де-

формирана, правдата, макар да не престава да съществува, се нуждае от съдействие от същия порядък, за да възвърне пълния обхват на действието си.

Такава решителна намеса обаче е способен да стори само истински силният, САЩ, тъй като нормите нямат свойството да се самозащитават, а малкият народ, дори и имащ всички закони на своя страна, не е в състояние да удържи на натиска, тъй като той е осъществен с нелегитимни методи и инструменти, срещу които истината по определение е безсилна. Интерпретация, характерна впрочем и за фолклора – достатъчно е да припомним, че османското завоевание е успешно не поради големия демографски резерв на пришълците, нито поради ефективността на военното им дело, още по-малко – заради водещата ги идеология. Балканските владения падат едно след друго в резултат на предателство – актът, който пробива истината, излизайки ѝ в гръб. Атакувана вероломно в най-уязвимия си член, дори и самата истина се вижда принудена да се предаде на своя мерзък противник. Ситуация, която се мисли като временна. Спасителят ще дойде непременно, а в случая той е видян в образа на Големия брат – трансцендентен, той живее в (квази-)райските предели "оттатък" Голямата локва[22].

Поради това на САЩ и военната мисия срещу управлението на С. Милошевич е посветена половината от постоянната експозиция на Музея на Косово – институцията, която трябва да утаи паметовия фермент и да превърне спомена за миналото в исторически ресурс, служещ за създаване на споделено пространство в географски и идеологически смисъл. Един от символите, маркиращ като свой този многомерен свят, до вче-

[22] Фактът, че "Големият брат" е митичен топос, може да бъде доказан и по логиката на класическата Кантианска епистемология – утвърдителните съждения, които не почиват на опит, са изначално проблематични. Пример за абсурдността на говоренето, основано извън терена на опитността, представлява една от сцените на пиесата "Старицата от Калкута" на Явор Гърдев, в която героите демонстрират логическата непрозрачност на изказванията, обговаряйки не само обективно отдалечното (Австралия), но и достатъчно близкото, но непознато със собствени сетива (Австрия).

ра принадлежал политически и символически на друг, е тъкмо Америка. Вероятно не е лишено от логика допускането, че под разпознаването на чуждия принос в постигането на косовската независимост прозират далеч не само прагматични подбуди. Интуицията, че имаме работа със свръх-разпознаване, прикриващо дисбаланси, свързани с груповото самочувствие, изглежда не е лишена от основания. Едва ли бих намерил значим брой опоненти, ако предположа, че в случая дълбочината на собствения смисъл в очите на косовските албанци е произведена от престижната връзка с Америка. Носителят на върховен авторитет в световната политика не би застанал зад несправедлива кауза, нито би другарувал с незначителните, тъй като още римският мъдрец е казал, че орелът не хваща мухи. Съждение, което имагологически пасва на албанския двуглав орел, положен на червен фон на националния флаг, който днес се развява и на националните чествания в Косово. Тук, разбира се, е възможно приложим психоаналитичен подход – съждение, което споделям и затварям в скоби. Подобен опит би бил просто банален.

Ще си позволя да завърша с един полушеговит размисъл. Обикновено малките – реално или в самосхващането си – мъже предпочитат големи жени. Във физически, властови или какъв да е друг аспект, но задължително значими, видими, разпознаваеми. Малките народи – по брой и/или по самооценка – държат всякога на гигантски държави. Географската територия видимо представлява компенсация на травми, причинили комплекси, деформиращи отношението към действителността и моделиращи я до формата на желаното.

Размисли за българските места на паметта - по повод многострадалната университетска библиотека в Льовен

Раймонд Детрез
(Гент)

От гледна точка на обществената ѝ функция, националната митология е разказ, който обединява и сплотява националната общност чрез споделената представа за миналото и вярата в нейната правдоподобност. Тя се различава от представата за миналото, създадена от историческата наука, не с това, че не отговаря на научно защитима "историческа истина". Не всеки национален мит е научно оспорим и не всяка научно неоснована представа за миналото е мит. Характерно за историческия разказ, превърнал се в мит, е, че не търпи критика. Поставянето му под съмнение се възприема като заплашващо единството и сплотеността на националната общност и предизвиква остри реакции.

От психологическа гледна точка, националната митология е представа за миналото, която е пряко свързана с начина, по който не само нацията като колектив, но и всеки отделен член на нацията възприема и оценява себе си. Тя е в основата на силни емоции като гордост и срам, но и на нагласи и настроения като самосъжаление, недоверие в "другия", чувство за оправданност на "националните интереси" и други. Подобни емоции може да пробуди и историографията, но докато националната митология ги култивира, историческата наука ги смята за неуместни.

Митологизираната представа за миналото, която наричаме национална митология, като комплекс от познания и емоции, се усвоява от отделните членове на нацията по време на социализацията им, т.е. по време на културната им интеграция като

личности в обществото. Това усвояване става чрез възпитание в семейството и в училището, чрез медиите, чрез докосванията с националната култура и чрез присъствието или участието в обществени възпоминания на обявените за ключови събития от националното минало. Важна роля в него играе и изобразяването на миналото чрез художествени произведения като стихотворения, романи, песни, картини, скулптури и филми. Приносът на изкуствата към внедряването на представата за миналото показва още веднъж колко съществени са емоциите в този процес. Тържествата, които напомнят за основните за националната общност исторически събития и които обикновено се провеждат около паметници, чрез прочувствени речи, рецитиране на стихове, духова или хорова музика, маршируване, размахване на знамена и пр. свързват чистото познаване на историческите събития с визуални и слухови впечатления. Чрез тях, присъстващите като че ли стават "свидетели" или "очевидци" на миналото и миналото се сдобива с емоции и значения, характерни за "живия" спомен. Когато тържеството става на самото място, където историческото събитие се разиграло - хълм, поле, сграда - т.е. на самото "място на паметта", психологическият ефект на това "засвидетелстване" е още по-голям. Националната митология се превръща в колективен спомен и сраства с колективната "психика" на нацията.

Влагането от страна на обществото или властите на огромни сили и средства за създаването и поддържането на пре ставата за миналото подсказва за нейното обществено и по литическо значение. В резултат на тези старания споменъ придобива "официален" или "институционализиран" характер. Освен това, той се подлага на обективизация (*objectivization*, "опредметяване"), в смисъл, че става видим и осезаем "предмет" (като паметник, паметна плоча, книга).[1] Благодарение на обективизацията, историческо събитие може да се припомня

[1] **Assmann**, J. Communicative and cultural memory. In: **Erll**, A. & A. **Nünning** (eds), *Cultural Memory Studies*. An international and interdisciplinary handbook, Berlin/New York: De Gruyter, 2008, pp. 109-119.

и на други места, освен на самото място на паметта. Съществуват обаче и *не*институционализирани и необективизирани спомени, които също така - и поради липса на обективизация може би дори още повече - са свързани с "мястото на паметта". При неинституционализирани спомени най-често става дума за недалечно, пряко засвидетелствано минало, за "истински" спомени. Тъй като споменът тогава (още) не е институционализиран и обективизиран - и може би никога няма да бъде - а живее повече "разговорно", в "приказките" на хората, учени като Ян Асман наричат тази неинституционализирана памет "communicative memory" (комуникативна памет), различавайки я от "cultural memory" (културна памет), която е институционализирана. Институционализираната памет е "културна" в този смисъл, че се състои до голяма степен от спомени, които не са "буквално" спомени (т.е. за събития, на които помнещият е бил свидетел), а познания, придобити чрез въздействието на средствата на високата култура (образованието, медиите, изкуствата). Комуникативният спомен впрочем също има тенденция някак си да се институционализира, когато се предава - все още "разговорно" - по начин, който общността, свързана със спомена, смята за "коректен". Тази общност не съвпада с цялото общество; нейният "спомен" за определени събития може коренно да се различава от институционализирания и обикновено не е обективизиран. Границата между институционализирана и неинституционализирана памет е доста тънка; в двата случая, споменът може да бъде митологизиран.

Връзката между националната митология и мястото на паметта (като средство за познаване и емоционално преживяване на националния наратив) е ясна, както е и ролята, която играят националните митове (и следователно и местата на паметта, свързани с тях) в оформянето на националната идентичност. Както пише Асман, "[o]ne has to remember in order to belong" (човек трябва да помни, за да принадлежи."[2] Ако, обаче, местата на паметта ни информират за историческите събития, превърнали се в основните компоненти на националната митоло-

[2] **Assmann**, Communicative and cultural memory, p. 114.

гия, т.е. във фактори, определящи начина, по който нацията възприема себе си и другите, какво значение трябва да отдадем на "липсващите" места на паметта? Или, с други думи, по какъв начин липсата на определени исторически събития в миналото на една нация, за която подсказва липсата на съответните паметници, определя нейната идентичност? Става дума за такива паметници (и места на паметта), напомнящи исторически преживявания, каквито за едни нации - за лошо или за добро - са играели решителна роля в изграждането на техните национални митология и идентичност, а на други нации са съвсем неизвестни.

Ако искаме липсващите места на паметта да ни говорят за националната митология и идентичност, трябва първо да намерим начин как да говорим за нещо, което липсва. Решихме да говорим косвено за някои отсъстващи места на паметта в България, обсъждайки повода и начина на възникването на съответното присъстващо място в друга страна. За по-лесно като белгиец за такава страна избрах Белгия. Липсващото място на паметта в България е такова, което напомня за чужда военна окупация.[3] Мястото в Белгия е университетската библиотека в град Льовен.

Опожаряванията на Льовенската университетска библиотека

В навечерието на Първата световна война, Белгия, намираща се между Франция и Германия, две враждебни една към друга държави, пази тъй наречен "въоръжен неутралитет". Германия, решила да нападне Франция, поставя ултиматум пред белгийското правителство, като изисква свободно минаване на нейните войски през Белгия към Франция. Белгийското правителството отказва, съзнавайки, че с това предизвиква немско нападение и окупация. Макар че три месеца - от 4 август, деня на инвазията, до средата на октомври - белгийската армия

[3] Тук не включваме османското и съветското владичества, тъй като те са, всяко по своя начин, все пак от друго естество.

упорито се отбранява, тя няма никакъв шанс срещу немското надмощие. Немците окупират цялата страна, с изключение на малка част от Западна Фландрия между (нарочно) наводнените полета покрай реката Ейзер (на френски Изер), Северно море и френската граница. По пътя към Франция немците обстрелват с тежка артилерия или бомбардират десетина града и отчасти ги унищожават. Населението дава хиляди жертви или бяга. Там, където има съпротива от импровизирани партизански отряди, немците взимат заложници, които последователно често пъти биват разстреляни. Между пострадалите градове е и Льовен. Там при бомбардировките загиват 218 души; 173 заложници са разстреляни; 650 души са депортирани в Германия.[4]

Поводът за обстрелването на Льовен не е напълно изяснен. Според местните жители нямало повод; според говорителите на немския военен щаб разрушенията били наказателни акции за убити немски войници в града. Макар че след Втората световна война самата Германия се дистанцира от това обяснение, то не е съвсем лишено от правдоподобност, тъй като по време на събитията белгийски военни части се приближили към града и поради това партизаните вероятно са развили по-голяма активност.[5] Както и да е, разрушението на града оставя дълбока рана в съзнанието на жителите на Льовен и на цяла Белгия. След войната на площада пред гарата, прекръстен многозначително "Площада на мъчениците", се издига огромен паметник. Преди няколко години той бе напълно реставриран, което показва, че "споменът" е останал жив.

Разрушението на Льовен се посреща с международно възмущение, най-много, разбира се, в страните членки на Съглашението - враговете на Германия. В многобройни статии, стихотворения, разкази и пиеси, от САЩ до Русия, "героичният" отказ на немците, съдбата на "невинната държавица Белгия" и "героичната ѝ съпротива" се представят в почти митологически

[4] **Van Impe**, Jan. *De universiteitsbibliotheek van Leuven. Het verhaal van een feniks* [Университетската библиотека в Льовен. Повест за една птица феникс], Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2003, p. 11.

[5] **Van Impe**, *De universiteitsbibliotheek*, p. 10.

измерения.[6] Унищожаването на Льовенската университетска библиотека се окачествява като поредното доказателство за немското "варварско" отношение спрямо общочовешките културни ценности и се сравнява с опожаряването на Александрийската библиотека.

Библиотеката е стара колкото самия университет, който датира от 1425 година. При опожаряването ѝ са унищожени 300.000 книги, 800 инкунабули, 1000 ръкописа, част от университетския архив (включително и харта за основаването на университета) и безброй стари монети, картини и скулптури.[7]

Английският вестник *The Times* пише че "Льовен (...), интелектуалната столица на Ниските земи (т. е. Холандия и Фландрия) от XV век насам, е сведен до една купчина пепел", и че опожаряването е "престъпление против човечеството, без прецедент в историята на цивилизованите народи". Френският *La Métropole* цитира британския първи министър Хърбърт Аскуит, който казал, че опожаряването било "най-голямото престъпление против цивилизацията и науката от Тридесетгодишната война насам."[8]

Веднага след войната, международната научна общност решава да помага за възстановяването на книжния фонд на библиотеката и на самата библиотечната сграда. Тези инициативи от самото начало се оказват тясно свързани с институционализирането на спомена за опожаряването. Към едното и другото особено много допринасят американците, хем от искрена щедрост, хем от политически съображения, свързани с американското присъствие в Европа след намесата на САЩ във войната. Още през 1919 година, американският президент Удроу Уилсън и съпругата му в компанията на белгийската кралска двойка предприемат тържествено посещение на руините на

[6] Например, руският писател Леонид Андреев още през 1914 година посещава на събитията в Белгия пиесата *Король, закон, свобода*, в която, след отварянето на шлюзите на реката Ейзер, от Белгия оставали само няколко хълма "свободна територия" във Валония.

[7] **Van Impe**, *De universiteitsbibliotheek*, pp. 11-12.

[8] **Van Impe**, *De universiteitsbibliotheek*, p. 12, 15.

библиотеката.

С Версайския договор Германия се задължава да възстанови библиотечния фонд чрез заплащането на нови книги или изпращането на стари, взети от германски библиотеки. Освен това многобройни университетски, обществени и частни библиотеки от цял свят даряват на Льовенския университет хиляди книги, така че след десет години, библиотеката отново разполага с фонд на около 750.000 тома.[9] В САЩ по инициатива на Никълас Мъри Бътлър (Nicholas Murray Butler), председателят на *Carnegie Endowment for International Peace* (Фондация Карнеги за международен мир)[10] се създава *One Million Dollar Louvain Restoration Fund* (Фондация Един милион долара за реставрацията на Льовен), която събира нужните (огромни) средства за построяване на нова библиотечна сграда. Както подсказва и флаерът, съставен като пропаганден материал, библиотеката трябвало, първо, да отговаря на всички критерии на най-модерното американско библиотекознание, второ, да отразява чрез ренесансовия си облик вековната слава на Льовенския университет, трето, да напомня за унищожаването на библиотеката, и четвърто, да напомня за щедрата помощ на САЩ и за приятелството между белгийския и американския народ, изпратил своите войници за освобождението на Белгия от немския окупатор. През юли 1921 година се полага основният камък на новата библиотека от самия Николас Мъри Бътлър, който вади цимент от кофа, увита в американското знаме. През 1923 година белгийският крал Албер I поставя на рафтовете в току-що довършените хранилища на библиотеката първата книга, съдържаща имената на 196 паднали през войната студенти. През юли 1928 година цялата сграда е готова и тържест-

[9] **Van Impe**, *De universiteitsbibliotheek*, p. 21.

[10] Същата фондация, която пет години по-рано издава известния доклад за военните престъпления, извършени през Балканските войни (*Report of the International Commission To Inquire into the Causes and Conduct of the Balkan Wars* [Доклад на международната комисия за изследването на причините и провеждането на Балканските войни], Washington: Carnegie Endowment for International Peace, 1914).

вено се открива за публиката. Тя изглежда такава, каквато е и до днес.[11]

Отвън библиотеката е създадена по модела на фламандска ренесансова сграда, с кула с камбанария (също подарък от американците) и с многобройни символични фигури, които напомнят за старостта на университета, за трагичните събития през войната и за американската помощ. Така отгоре на страничната фасада на хранилищата са поставени разни зооморфни фигури, изобразяващи държавите съюзнички, между които и сръбския орел, румънския лъв и руската мечка. (Тъй като България била съюзничка на разрушителите на библиотеката, българският лъв в тази галерия не фигурира.) По външните и вътрешните стени са зазидани около триста плочки, в които са издълбани имената на научните институции, помагали за възстановяването на сградата и на библиотечния фонд. По всичко личи, че сградата не е само библиотека, но и огромен паметник.

През май 1940 година, в началото на Втората световна война, Льовен отново е бомбардиран. Този път за щастие само една част от университетската библиотека изгаря. Изглежда, че немците, след скандала с унищожаването на библиотеката през Първата световна война, не са искали да разрушат цялата сграда, а само кулата, която се е използвала като наблюдателница от белгийската армия. Все пак, само 15.000 книги (от 900.000) и около 15 ръкописи, скрити навреме в бункери, преживяват катастрофата.[12] Възстановяването на книжния фонд започва още по време на войната; изгорелите читалня и хранилища се реставрират веднага след войната. Към края на четиридесетте години цялата сграда е реставрирана, този път без чуждестранна подкрепа. Но споменът за американската помощ остава жив, също и сред самите американци. Така, по време на официално посещение в Белгия през 2001 година, госпожа Лора Буш не пропуска възможността да посети библиотеката.

Българите имат може би по-голям опит от белгийците с чужди държави, които сами си организират благодарността,

[11] **Van Impe**, *De universiteitsbibliotheek*, p. 23.

[12] **Van Impe**, *De universiteitsbibliotheek*, p. 29.

която те, българите, с право или не, трябва да чувстват към тях. Макар че и по тази тема би могло да се направят интересни наблюдения, тук искаме да се занимаваме с нещо друго, а именно с липса в България на паметници, свързани със спомена за чужда военна окупация, за бомбардирания на градове с последващите материални и човешки загуби, за разстрелване на заложници и пр. Причината е ясна: през цялата си следосвобожденска история, България не е била окупирана. Би могло да се изтъкне руското временно управление, което трае от края на Руско-турската война през март 1878 година до май 1879, но то, въпреки всички притеснения от страна на "управляващите", не се помни или се възприема не като окупация, а като част от Освобождението. По време на Сръбско-българската война през ноември 1885 година сръбски части навлизат на територията на България, но тази война трае само две седмици, а през втората седмица военните действия вече се разиграват на сръбска територия. (За многобройните военни жертви, дадени през тази война, напомнят десетки паметници не само в северозападна България, но и в София, Плевен, Русе и другаде.) Румънската военна интервенция по време на Междусъюзническата война трае точно един месец - от 28 юни 1913, когато румънските части преминават Дунава, до 28 юли, когато се сключва Букурещкият мирен договор. Общо взето, без да ги омаловажим, тези преживявания не могат да се сравнят с два пъти по четири години военна окупация, които преживяват белгийците. В България има много паметници за войниците, загинали през Балканските войни и през Първата световна война, но няма - доколкото знам - паметници за разстреляни по време на окупациите цивилни заложници, за депортирани и незавърнали се граждани.

И България страда от бомбардировки. Почти напълно забравени са бомбардировките на Балчик, Варна и други български крайморски градове през Първата световна война - изтрити от българската колективна памет през комунистическия период, понеже били извършени от руския флот. През 1943 и 1944 година англо-американски въздушни сили бомбардират София,

паметник, ако няма какво да се помни. Паметникът, разбира се, може да липсва и ако случилото не иска да се помни. Но и тези неслучили се събития се отразяват на колективната памет на нацията. Липсата на паметниците - или нежеланието на властите да (на)помнят определени събития - допринася до оставането на "бяло петно" в народната памет. За белгийците, войната се свежда до повторни дълготрайни окупации от армията на съседна държава, обстрелвания и бомбардирания на градове, разрушения на културни паметници, хиляди цивилни жертви, принудителна работа, глад и студ. Това е и начинът, по който войната е интегрирана в "официалния" национален наратив. Белгийските военни паметници са паметници за жертви и за загуби. Льовенската университетска библиотека като паметник може да напомня за много неща, но не за някакъв проявен героизъм.

Военните паметници в България подсказват, че българите имат съвсем други опити с войната. В българския национален наратив за войните преобладава не толкова споменът за невинни жертви, взети от нападащия родината враг, а споменът за жертви, напразно дадени за национална кауза. Докато в България липсват паметници за загинали в страната цивилни (защото те в края на краищата са били малко на брой), почти всеки град и всяко село в България има паметник на войници, паднали през балканските и през Първата световна война извън пределите на България. Те обаче - поне в институционализирания спомен за тях - са паднали като герои, дали живота си за някаква висша цел. Белгийските войници отстъпват пред вражеското надмощие, а белгийски граждани загиват при бомбардировките, при наказателни акции или случайно попаднали в сраженията, а едните и другите умират нелепо на територията на Белгия. "Национална катастрофа" за българите не са толкова човешките загуби, колкото неудачният завършек на военното начинание. (Не би ставало дума за "национална катастрофа" ако, при същия брой убити, България бе успяла да осъществи териториалните си амбиции.) Двата различни начина на помнене на войната ярко се отразяват във паметниците,

издигнати в двете страни. Мъката за загиналите братя и бащи, която разбира се е обща за българите и белгийците, в Белгия се онагледява и в институционализираните паметници, докато тази мъка в България по-скоро принадлежи към сферата на неинституционализираните спомени.

Разпокъсването на Льовенската университетска библиотека

Втората част на презентацията ни засяга спомени от друго естество, свързани с университетската библиотека, които не са или още не са или са само отчасти институционализирани. Това са спомени, които не споделят всички белгийци, а разделят двете етнически или национални общности в страната. И тук става дума за един вид спомени, които в България, където отношенията между етническите общности са канализирани по друг начин, не съществуват.

България е, както повечето страни в Европа, много централизирана държава, където съществува известно недоверие към различни форми на вътрешна етно-културна автономия, особено ако тя бива териториализирана. Белгия пък е най-*де*централизираната държава в Европа, а може би в света. В нея региони и общности разполагат с огромна автономия. Двете системи - централизираната и децентрализираната - са резултат на обществено развитие и политически решения, които се свеждат - формулирано безцеремонно - в единия случай до налагане унитарен модел върху мултиетническо общество, а в другия до отстъпване пред центробежните сили, проявяващи се в мултиетническо общество. Тези развития и решения също така "се помнят" и възбуждат определени емоции. В началото споменът е неинституционализиран, но може след време да влезе в големия исторически наратив на нацията или - в случая на Белгия - на двете общности.

В Белгия фламандците, които говорят нидерландския (фламандски, холандски) език, образуват мнозинството на населението (сега шест срещу четири милиона), но френският, който

се говори от валонците, от франкофоните в Брюксел и в миналото и от градския социален елит във Фландрия, до 60-те години на XX в. заема доминантна позиция. Тържествата около откриването на реставрираната библиотека през 1928 година се провеждат изключително на френски. Те впрочем за фламандските националисти имат особено горчив привкус, тъй като някои от техните лидери са репресирани поради несполучливия опит през войната със съдействието на немския окупатор да създадат (първи) фламандски университет в Гент. През 1962 година, след поредната политическа криза, фламандската и валонската общност се съгласяват да създадат две едноезични региона - Фландрия и Валония - и един двуезичен - Брюксел.

Католическият университет в Льовен, който по принцип е франкофонски, след държавната реформа се оказва на територията на региона Фландрия. Още преди 1962 година университетът почва да организира и лекции на нидерландския език. Фламандските националисти, позовавайки се на узаконения едноезичен характер на регионите, настояват в Льовен да се преподава изключително на нидерландски. През 1965 година в Льовен избухват студентски протести и се стига до сблъсъци между фламандски и франкофонски студенти. През януари 1968 година проблемите около университета водят до падането на правителството. През ноември се взима решението Льовенският университет да се разцепи, като старият в Льовен става напълно фламандски, и се изгражда нов франкофонски университет във валонската част на Белгия. Намерена е за тази цел подходящо място в градчето Отини (Ottignies), точно от другата страна на езиковата граница. Новият университет не се казва, обаче, "Университетът на Отини", а Католически университет на Лувен (*Université Catholique de Louvain*) или популярно *Louvain-la-Neuve* - Новият Лувен (при което фламандският университет в Льовен на шега получава прякора *Louvain la Veuve* (Лувен вдовицата).[15] Дълго време двата университета спорят за правото да се наричат наследник на стария и престижен Льовенски университет. Не случайно кампусът на фран-

[15] Leuven (Льóвен) на френски е Louvain (Лувéн).

кофонския Нов Лувен е с модерна архитектура, но площадът, тесните улички и фасадите, напомнящи старите фламандски триъгълни фасади, намекват за вековните традиции.

Двата университета - старият и новият - разделят и всичките имоти на стария университет - не само бюджета, но и цялото оборудване, експонатите на университетската музейна сбирка и, разбира се, и библиотеката. В началото властите на двата университета се чудят по какъв принцип да разделят книжния фонд на библиотеката, докато сатиричното списание *Pourquoi pas?* (Защо не?) на шега предлага книгите със сигнатура, завършваща с четно число да се дадат на единия университет, а другите със сигнатура с нечетно число на другия.

Впоследствие библиотеката действително се разделя въз основа на този принцип, като се прави изключение за подарените книги и за книги с посвещение. В тези случаи питат дарителя или получателя коя библиотека предпочита. Защитниците на разцепването на университета възприемат разделянето по този начин като мъдро решение, а противниците говорят за поредното, трето унищожаване на библиотеката. Противниците осмиват решението и създават някои нови "митове" около него: че и поредици, списания и дори енциклопедии се разделяли по споменатия начин, с резултат, че първия том на *Encyclopaedia Brittanica* с буквата *A* се намирал в фламандския Льовен, а втория с буквата *B* във валонския Нов Лувен. Препарираните животни от университетския музей пък се разделяли по признак "пол", при което възникнал проблем с кита, жирафа и мамонта, тъй като университетът по разбираеми причини разполагал само с по един екземпляр.[16]

И така, Льовенският университет и неговата библиотека

[16] **Van Impe**, *De universiteitsbibliotheek*, p. 37-38; **Tollebeek**, Jo. *Leuven/Louvain-la-Neuve: de universiteitsbibliotheek. Verdeeldheid in de wereld van de geest* [Льовен/Новият Лувен: университетската библиотека. Разцепление в света на духа]. In: **Tollebeek**, Jo. (ed.), *België, een parcours van herinnering*. Plaatsen van tweedracht, crisis en nostalgie [Белгия, маршрут от спомени. Места на раздор, криза и носталгия], Amsterdam: Bert Bakker, 2008, p. 147.

стават места за спомен не само за съдбата на Белгия през двете световни войни, но и за няколко други, многозначни и дори противоречиви спомена. За тези, които се чувстват преди всичко белгийци, двата университета - фламандският и валонският - напомнят за ненужното, хем тъжно, хем смешно разцепване на държавата Белгия.[17] За фламандските националисти университетите напомнят за поредната победа на тяхното национално движение по пътя към пълна независимост. За франкофоните те напомнят за фламандската нетолерантност спрямо тях.

Би могло да се добави още един начин, по който през 1968 година Льовен стана "място на паметта". След като във Франция студентите разбират, че льовенските студенти с протестите си са успели да свалят правителство, и в Париж избухват студентски размирици, които имат социален, антиавторитарен и анархистичен характер. Като такива се връщат и в Льовен. Студентите окупират аудитории и организират митинги, като изискват университетът да бъде по-социален, по-демократичен и по-критичен към капиталистическо общество. Това студентско движение, което вече няма нищо общо с фламандския национализъм, по-късно се оказва в основа на (между друго) екологичното и феминистичното движение във Фландрия. Чрез тези събития Льовенският университет става място за паметта и за фламандските "левичари".

Българите имат - не много ярък, макар отдавна институционализиран - "спомен" за историческо събитие, което напомня "изпъждането" на франкофоните от Льовен: църковната борба. Двете национални движения дори в някои детайли си приличат. Гръцкият език в България и в социално, и в културно отношение заема същата позиция, каквато преди Втората световна война френският език заема във Фландрия - тази на престижния език на градски елит. На създаването на Българската екзархия може да се гледа като на създаване на отделна, в случая църковно-административна територия, където следователно гръцкият език се отстранява от образованието и богослужението (доколкото това не е станало предварително). Тъй

[17] **Tollebeek**, Leuven/Louvain-la-Neuve, p. 142.

като споменът за създаването на Екзархията после се помрачава от други събития (като кървавото съперничество в Македония), които оставят други спомени за гърците, то не е могло да бъде началото за примирение между българите и гърците (което след Освобождението става и някак си излишно, тъй като вече не живеят в една държава). В Белгия, въпреки острите противоречия и дълготрайните политически кризи, Льовенсия университет и библиотеката му вече не се помнят само като място на етнически конфликти, но и като място, напомнящо за желаната от всички федерализация на държавата. А в академичните среди, които са най-пряко засегнати, разцепването на Льовенския университет се помни като събитие, предоставило възможността - под влияние и на "левичарското" движение - за демократизацията и модернизацията на склерозиралите, "феодални" университетски структури. В рамките на новите условия, създадени от болонския договор, изследователите от двата университета сега колегиално си сътрудничат.[18]

Така Льовенският университет с многострадалната му библиотека е станала място на паметта за много различни, преплитани и понякога противоречиви представи. Няма съмнение, че, ако Фландрия и Валония някога станат независими държави, националистичният начин на помнене на разцепването на университета в двете нови политически формации ще бъде институционализиран - разбира се, по различен начин - и ще придобие официален, горе-долу задължителен характер, докато другите спомени ще бъдат изтласкани или ще се превърнат в "дисидентски" версии на историята. За сега, обаче, все още може да има различни мнения по "националния въпрос" и различните спомени съжителстват. В България, струва ни се, националният наратив е по-силно институционализиран и проявява по-малко търпимост към отклоняващи се спомени. Все пак, в условията на политическата (идеологическа, етническа) разнообразие на българското общество, за някои места, свързани например с възродителния процес или със събития по време на прехода (например, празното място на бившия мавзолей)

[18] **Tollebeek**, *Leuven/Louvain-la-Neuve*, pp. 148-150.

без съмнение съществуват доста различаващите се неинституционализирани и необективизирани спомени, по начин, който е нормален и приемлив в едно плуралистично и демократично общество.

Заключение

Институционализираните места на паметта ни информират за историческите събития, която една нация смята за основни за нейната национална идентичност. Те ни информират и за емоционалността, включително дразнимостта ѝ, но и за "белите петна" в нейното историческо съзнание. Тези "бели петна" може би до известна степен я правят неспособна за съчувствие и емпатия към други нации. Патриотичните декларации на някои български политически и обществени фигури по повод Празника на армията на 6 май за белгиец звучат невероятни. А българинът сигурно се чуди, как може белгийците така хладнокръвно уж да си "разглобяват" държавата. Опитвам се да си представя как Улф Брунбауер (чийто проект, разбира се, продължавам да поддържам) щеше да може да прецени силната реакция на българското общество, ако имаше в Германия паметници на немци, убити при подобни обстоятелства като батачаните. Такива паметници, обаче, в Германия няма. А не би ли проявило българското общество повече търпимост към начинанието на Брунбауер, ако бе осъзнало, че той живее в една Германия, чийто държавен глава, заедно с този на Франция, в знак на примирение на 11 ноември 2009 в Париж възпоменават края на Първата световна война, взела живота на няколко стотин хиляди немски и френски войници. А може би не само да прояви търпимост, но и да вземе поука.

Преводът като огледало на отношението спрямо националната идентичност и другостта в България и Франция

Мари Врина
(Париж)

Изключително интересно е да се проследи как преводът отразява като огледало отношението към националната идентичност и другостта в България и Франция – две държави, едната православна, другата католическа, едната в източната част на Европа, другата в западната ѝ част, които се изграждат основавайки се на гръцката традиция за първата, на латинската за втората, и които се сдобиват с литературен език горе-долу по едно и също време, т.е. през IX в., ако приемаме за начало създаването на глаголица от Константин-Кирил философ около 862 г., от една страна, и страсбургските клетви през 842 г. от друга страна.

През Средновековието културната политика на съответните крале и царе гони сходни цели, както са сходни топосите, които преобладават в коментарите, писмата или преговорите на преводачите относно техния преводачески проект. От Ренесанса нататък, обаче, условията, при които двете държави и култури се развиват, се различават все по-радикално. Престижът, с който започва да се ползва френският език от XVI в. спрямо латинския, нараства и кулминира в цяла Европа през XVIII в., докато българската държава е победена през XIV в. от османските войски, а българските земи стават османска провинция чак до 1878.

Централен в тази студия ще се окаже дискурсът на самите преводачи, тъй като най-ярко свидетелстват за начина, по който българските и френските преводачи си представят статута и естеството на езиците от които превеждат, но и на техния език,

т. е. за тяхното отношение спрямо "ние" и "другите", "свое" и "чуждо".

Зараждане на националните държави, изграждане на национални езици и култури: в сянката на гръцкия и латинския език

Както в повечето европейски страни литературата в България се ражда през IX в. от превода в сложен политически и религиозен контекст, в следствие на желанието на учениците на Кирил и Методи да продължат започнатото дело, и на политическата прозорливост на българските царе, Борис, а после и Симеон I, които ги посрещат и им предоставят удобни за работа условия в контекст на стабилизиране на българското царство чрез християнизиране, феодализиране и славянизиране на техните земи.

Дискурсът на българските преводачи от IX в. до XIV в. се характеризира с присъщия за средновековните книжовници топос на скромност и смирение пред свършената работа, тъй като те са осъзнавали, че превеждат от език с многовековно развитие, с абстрактни понятия, с богати литературни традиции на език, който е в процес на изграждане. Ще отбележим също така, че в текстовете от онова време се говори за славянски език, без да се уточнява за кой точно диалект става дума. Българските книжовници-преводачи изразяват и страха, че техните бедни умения няма да им позволят да се справят с тази отговорна и трудна задача, поръчана им от самия бог. Това изпъква ясно, например, от пролога към *Небеса*, от Йоан Екзарх, където той излага съмненията, мотивите, принципите на превода - превод не на буквата, а на смисъла:

> Пролог, съчинен от презвитер Йоан, български екзарх, които и преведе тези книги.
>
> А аз поисках да се опитам да преведа на славянски език тълкуванията на учителите. Обаче, размисляйки, уплаших се да не би, като се потрудя, да преведа на свой език тълкуванията

на учителите за полза на поколенията, да ги изопача. Защото познавам тъпотата и грубостта на своя ум и телесната си немощ и леност. Като обмислих всичко това, отказах се.

А като минаха няколко години, честният човек, монахът Дукс, когато отидох да го посетя, настоя пред мене, като ми поръчваше и ме молеше да преведа тълкуванията на учителите. А аз, намирайки се между двете – грубостта и леността – повече се уплаших от леността. [...] Затова, братя, не придиряйте, ако намерите някъде не същата дума, тъй като в нея е вложен същият смисъл. [...] Моля ви, вие, които четете тези книги, да молите бога за мене грешния, с добромислие и с внимание да прочетете и да ме простите, където мислите, че неправилно съм превел думите. Защото не винаги може точно да се превежда елински език на друг. Същото е с всеки език, когато се превежда на друг.

Ще припомня тук, че преводаческата дейност на старославянски е белязана с религиозна ревност и спазване на дословността на каноничния свещен текст, наследени от Античността и които се наблюдават през цялото Средновековие. Основната цел, която преследват преводите е разпространението на християнството, откъдето и изискването да се превежда на ясен и разбираем език, достъпен и близък до говоримия.

През XIII в., след византийското владичество обстановката се е променила, чуждото владичество благоприятства пробуждането на националното съзнание: интересно е да се отбележи, че докато в предишните векове, преводачите посочват в предисловията си, че превеждат от гръцки на славянски ("нашия славянски език"), след византийското владичество често се говори за *български* ("нашия български език"). Това пробуждане на националното съзнание се съпътства от известно месианство: идеята, че българският народ е богоизбран и че мисмеността му е свещена, тъй като славянската азбука е била създадена от светец. В основата на развитието на литературата стои желанието за завръщане към установената по време на Първото българско царство традиция, прекратена от византийското владичество между 1018 и 1186. Търси се пряка приемственост с литературата на "Златния век" при установяване на литера-

турните норми за преобладаващите жанрове. Този процес не следва вече гръцкия модел, а се опира на каноните, създадени от книжовниците от отминалата епоха. А духовното обновление през XIV в., свързано с последователите на исихазма, е съпътствано от усилена дейност по редактиране на преводите от миналите векове, предимно около патриарх Евтимий, дейност мотивирана, както и във Франция през Ренесанса, от убеждението, че ересите, появили се по българските земи, се дължат на известно натрупване на грешки в многобройните преписи. Един от преводачите и книжовниците, работили в Света Гора, Исай Серски, е оставил интересно свидетелство за отношението си спрямо гръцкия и българския език в "обширна бележка" към превода на *Ареопагитиките* на Псевдо-Дионисий Ареопагит[1]:

> Към залеза на слънчевия ден, в края на седморичния век и в края на живота ми се случи и аз да науча малко гръцкия език – дотолкова, колкото да мога да разбирам неговата неразточителност и трудността да се превежда от него на нашия език. Защото гръцкия език от една страна още по начало е изкусен и богат от бога, а от друга страна е обогатен от различни мъдреци през времената. А нашият славянски език е добре сътворен от бога, защото всичко, което бог сътвори, е много добро, но беше лишен и не се удостои с многоучени и любочестиви слова от изкусни мъже като гръцкия. [...] Вие, които искате да препишете и до прочетете тази книга, моля Ви, бъдете милостиви и непретенциозни към недостатъците и немощта на моя ум.

Авторът нищо не споменава за принципите, които са го водили при превода, но откриваме наследения от миналото топос: скромност на преводача, божествен произход на славянския език, страх пред трудностите на задачата, подтик за

[1] Превод от старославянски на съвременен български от Боряна Христова, Даринка Караджова, Елена Узунова, *Приписки от българските ръкописи X-XVIII век*, Т. 1, София, 2003. Отправям специални благодарности на Елена Узунова, която ми предостави този текст.

превеждане, идващ отвън, молба към читателя да прояви снизходителност към грешките и недостатъците на превода.

Във Франция през IX в. се появява литература на романски език (*romanz)* – местен простонароден език, поява, която съвпада с тази на старославянския писмен език. Литературното творчество остава доста скромно през този период, до *Песента на Роланд*, в края на XI в. - най-старият литературен паметник на френски език със светски характер - и има двойна мотивировка: придаване на простонародния език статут на литературен и поетичен език, способен да съперничи на авторитетните латински образци; да се образова и възпитава в християнската вяра светското население на неговия собствен език. Тези мотиви са доста сходни с тези на Кирил, Методий и учениците им, както и на българските царе по същото време. През XII век, обаче, с развитието на градовете, образованието напуска манастирите и се премества в училищата, появяват се първите университети, както и фигурата на интелектуалеца, "човек, който професионално упражнява дейност на преподавател и учен", според определението на Жак льо Гоф. Жаждата за знания сред светското население отговаря на желанието за образованост от страна на тогавашните крале, които провеждат истинска преводаческа политика. Дискурсът и мотивациите на френските средновековни преводачи са сходни с тези на българските книжовници. Така например, секретарят на крал Жан Добри, монахът Пиер Берсюир, като представя на своя господар превода си на *Декадите* от римския историк Тит Ливий, излага следните разсъждения за трудностите, които трябва да се преодолеят при превода на старофренски на текст, написан на класически латински:

> Макар че високият стил и проникновеното владеене на латинския език, свойствени за този автор да надхвърляха моето разбиране и ум, тъй като неговите конструкции са толкова ясни и кратки, толкова възвишени и съставени от странни думи, че за момента малцина са в състояние да го разберат, а още по-малко да го преведат или предадат на френски, аз все пак си направих труда да го преведа, за да изпълня волята Ви,

Господарю, и да бъда полезен на всички, които благодарение на мен ще могат да го разберат.

Заради смирението, отношението спрямо местния език, считан за по-груб и по-беден от латинския, както и желанието читателите да разберат преведените текстове, грижата на преводачите и в средновековна Франция е насочена по-скоро към духа, т.е. смисъла на оригиналния текст, отколкото към формата му.

От Защита и демонстрация на френския език на Дю Беле до "Неверните хубавици" – превъзходство на френския език и етноцентрични преводи

От Ренесанса до XVIII в. можем да наблюдаваме значим обрат в начина, по който френските преводачи се отнасят и към френския език и към езиците, от които те превеждат, обрат, който съпътства утвърждаването на френското кралство и на официалния статут на френския език. От груб и някак си недоразвит език, неспособен да съперничи с изтънчения латински език, френският ще се превърне в съзнанието на книжовниците, в частност на преводачите, в езика на благоприличието, на самата чистота и на самата яснота, с една дума в универсален език. Тази съществена промяна в интелектуалния хоризонт (Антоан Берман) на френските преводачи, неминуемо се отразява върху начина, по който те превеждат и ще доведе до известното във френската литература явление "Неверните хубавици"[2]. След лексикалното богатство, присъщо на френския език през Ренесанса, следва нормативен период на езиково чистене, целящо налагането на дворцовата употреба на езика. Характерни за този начин на превеждане, наречен "Неверните хубавици",

[2] Вж. **Менаж** (1740): "Когато излезе преводът на Лукиан, извършен от господин Д'Абланкур, много хора се оплакаха, че не бил верен. Колкото до мен, аз го нарекох с прозвището Невярна хубавица, което на младини бях дал на една от моите метреси."

са свободата по отношение на текста-източник, както и стремежът към разкрасяване, дори усъвършенстване на превеждания автор, в името на изяществото и красивия стил. Прочитът на многобройните предговори и обръщения към читателя позволява да се изведат някои от постоянните аргументи, с които преводачите оправдават характерните за епохата деформации (допълвания, съкращения, изменения, пофренчване на текстовете), явление, което може да се сравни с характерното за Възраждането побългаряване, дори причините и особеностите да са различни: нравите от Древността се адаптират към нормите на благоприличието през XVII век; изказът системно се пофренчва, за да забрави читателят, че текстът е превод. Топосът за неблагодарността на преводаческия труд, който си е вид робство, отстъпва място пред XVII в. на нов топос, а именно на превъзходството на френския език над останалите езици, в това число и латинския, в името на добрия вкус и на яснотата. Трябва да "направиш копието по-хубаво от оригинала", "да превърнеш камъните и тръните на [латинския] автор в прекрасни градини".

Така например, в предговора си към превода му на *Панегирик за Траян* от Плиний Млади (1638), Жул Пиле дьо ла Менардиер оправдава свободния си превод като противопоставя това, което нарича "верен" превод, на "робуващ превод" и като се основава на т.н. "дух" на френската нация и език:

> Време е да дам обяснение за някои обстоятелства, свързани с моя превод. Той със сигурност е плод на по-особено виждане и дължи повече на откровената свобода, проявяваща се в парафразите, отколкото на принудата на буквалните преводи. Ако ме питате за причината за този подход, ще ви кажа само, че стилът на автора и естеството на нашия език ме накараха да действам по този начин. Защото, макар и френският да може вече да се похвали, че е способен на велики неща и че е в негова власт да ги изрази, все пак не му е възможно да предаде цялата красота на гръцкия и латинския език, освен ако не изпадне в многословие: за езика можем да кажем това, което казваме за нацията – пълната свобода е жизнената среда на френския език.

В предговора към превода си на *Войните на Александър* от Ариан (1646), Перо д'Абланкур, от своя страна, критикува остро стила и езика на автора:

> Ще се задоволя да кажа, че в тази История има толкова много собствени имена, че се принудих да прехвърля една част от тях в полетата или в бележките. [...] Тези, които са вещи в областта на красноречието, добре ще разберат причината, поради която съм действал по този начин и съм съкратил някои прекалено мудни пасажи, а освен това, у този автор се наблюдават чести и ненужни повторения, които нито езикът ми нито стилът ми могат да изтърпят.

Именно с тази представа за френския език като по-хубав, по-чист и по-ясен от останалите, явлението "Неверните хубавици" поставя началото на една дълга преводаческа традиция във Франция, отличаваща се с етноцентризъм и натрапчива "езикова коректност".

Положението не е много различно през XVIII в., когато успоредно с нарастващия интерес към другите езици и култури, се развива етноцентрично схващане за френския като единствен език, следващ естествения ред на универсалната мисъл и разум, за което свидетелства речта на Антоан Риварол, *Разсъждение за универсалността на френския език*:

> Това, което отличава нашия език от древните и съвременни езици, е словоредът и структурата на изречението. Този словоред трябва винаги да бъде прав и задължително ясен. Френският поставя на първо място *подлога* на речта, след това *глагола* [сказуемото], който изразява действието, и накрая *допълнението* – обекта на това действие: това е естествената логика на всички хора; това отговаря на общоприетото схващане. [...] По уникална привилегия, френският език единствен е останал верен на правия словоред, все едно, че целият е изтъкан от разум и колкото и да се прикрива този ред, чрез най-разнообразни обрати и всякакви стилови средства, той винаги трябва да е налице; напразно се отдаваме на страсти, които ни подтикват да следваме реда на чувствата: френският синтаксис е непроменяем. От него именно произтича тази прекрасна яснота - вечен

темел на нашия език. Това, което е неясно, не е на френски.[3]

Подобни схващания, в които се смесват псевдолингвистични и етнолингвистични съображения и аргументи, днес будят усмивка, поради липсата на научна основа и най-вече с наивното от съвременна гледна точка чувство за превъзходство; и все пак те са въздействали на цяла епоха.

XIX в. във Франция е век на любознание, следователно и на отваряне към нови чужди литератури. Европейският монопол на френския език, смятан от Ривarол за вечен, започва да се разпада. Във Франция, покрай аристократичната емиграция, умовете стават космополитни: универсалността на френския език, съответстваща на универсалния характер на Разума, бива изместена от универсалния дух, преминаващ отвъд националните граници. За писатели като Мадам дьо Стал или Виктор Юго именно преводът ще допринесе в най-висока степен за оплодотворяване, чрез изпитанието на чуждото, на една затворена, дори склерозирала литература. Така например, Виктор Юго, който не е работил като преводач, развива мисълта, близка до Хумболтовата, че трябва да се извърши известно насилие над езика, на който се превежда, за да бъде той обогатен, стига все пак това да не води до нарушаване на целостта. След 1820-1830 година, преводачите все по-често отричат френските преводи от предишните векове, смятат ги за прекалено свободни и следователно неверни, по-скоро за адаптация, отколкото за същински превод.

Българското Възраждане и европеизацията на литературата чрез превода (XIX – начало на XX в.)

Българското Възраждане е период от особено значение, както за историята на превода, така и за историята на литературата в България. Период на културно и национално осъзнаване,

[3] **De Rivanol**, A. *L'Universalité de ls lsngue française*, Paris : Arlea, 1998.

на ясно изразена воля за сближаване с Европа, вдъхновени от характерната за Просвещението вяра в просветата и разума, като носители на напредък и цивилизация в българските земи, които са подчинени на османската империя от 1396 г. Една от културните особености на този период, наситен с интелектуални дискусии, е двояката роля – компенсираща и формираща (критиците говорят за "експериментална лаборатория"), която играе преводната литература, особено след 1840: тя компенсира липсата на оригинални произведения, формира читателския вкус, вдъхва любов към книгата, привиква читателя към други литературни форми и теми, пробужда любопитството му към други страни и, накрая, дава възможност на авторите да се "упражнят" в писане, преди да създадат първите си литературни произведения на български език.

Важно е да се проследят големите спорове по отношение на превода, водени около 1870 г., от второто поколение възрожденски писатели, повечето от които са учили в емиграция (в Русия, но и във Влашко), както и ролята на превода във формирането на възраждащата се култура, начините на превеждане по онова време, влизащи понякога в противоречие със защитаваните идеи.

Забележителен топос от епохата, за разлика от (прекалено) високото самочувствие на френските преводачи що се отнася до статута на тяхната литература и език, е оскъдността на българската книжнина (именно "книжнина", казват, а не "литература"). Такова е мнението на Нешо Бончев, който в своята известна статия "Класическите европейски писатели на български език и ползата от изучаването на съчиненията им", развива идеята, че литературата на един народ е огледало на неговата култура и че в нейната основа стои самоосъзнаването му. Според него, това необходимо самоосъзнаване преминава през изпитанието на чуждото, т.е. през запознаването с изминатия от други народи път:

> И така, нужда имаме да изгледаме внимателно всичкий оня път на духовний живот, който е изминат от другите народи. Кога опознаем това, тогава лесно ще ни бъде и себе си да по-

знаем, и своя предлежащи нов духовен живот. [...] Наши ръководители са сега другоземци. Но това да не ни плаши. Така е било и у всеки народ в началото. [...] Както от една свещ се предава пламъкът на много други свещи, така и тая духовна искра се разноси от един народ на друг.[4]

Любен Каравелов прави същата тъжна констатация за бедността на литературата и изказва съжаление, че оригиналните произведения почти липсват (подобно на Дю Беле във Франция, в края на XVI в.) и призовава към преодоляване на етапа на превода и преминаване към творчество:

И наистина, ние, българите, сме останали най-подир от сичките народи в Европа, като изключим из това число арнаутите, цинцарите, циганите и самоедите. Ние още нямаме своя книжевност; ние още нямаме пет книги, които да могат да издържат критика; ние нямаме нито три книги оригинални, т.е. които могат да се нарекат български произведения или българска книжевност; най-после ние още не знаем що е книжевност и каква трябва да бъде нашата книжевност.[5]

В този контекст оригиналният текст е предимно проводник на знание, подлежащ на промени и дори на усъвършенстване, а това води до свободен превод, често и до адаптиране, побългаряване в различна степен (имена, културни и историко-географски референти), да не говорим, че много често преводът се осъществява чрез няколко езика, два или три, като в нередки случаи нито името на автора, нито името на преводача се споменават.

Историческият и сравнителен поглед позволяват сега да възприемем адаптирането и побългаряването като конструктивен етап, като огромна творческа лаборатория, формираща и читателите и писателите-преводачи-критици, какъвто е случаят във Франция през XVI и XVII в. или с немския предкласицизъм: тази дейност обогатява езика, темите, създава нови жанрове,

[4] **Бончев**, Н. *Съчинения*. С.: Български писател, 1983, с. 115-119.

[5] **Каравелов**, Л. Нашата книжевност. - *Свобода*, г. 1, № 5, 1869.

но също така дава повод за дискусии, критика и размисъл.

В края на XIX и началото на XX век, обаче, с влизането на българската литература и култура в модерността, следващото поколение писатели, противопоставяйки се на утилитаризма на предшествениците, ще наложи художествени и преводачески критерии.

Освобождението на България от османското владичество носи, не само възжеланата независимост, но също така социални и политически кризи. На превода се възлага първостепенна роля за подготовката на литературното обновление, характерно за началото на XX век – това обновление е свързано с отхвърлянето на определен вид литература, смятана за изчерпана, с търсенето на националната идентичност, застрашена от превратностите на историята, със стремежа България отново да се приобщи към модерните културни течения и движения в Европа и да се издигне духовното равнище на целия народ. На идейната литература противопоставят литературата за самата литература и защитават извисяването на универсалното в личността – нейната творческа свобода.

Една от заслугите на кръга "Мисъл" е, че успява да преодолее традиционното противопоставяне между национално и всеобщо, родно и чуждо, а преводът става движеща сила за сближаването на културите (особено с немската, руската и френската), утвърждава едно отворено към другите самосъзнание, изисква и осъществява по-точни преводи, зачитащи повече превеждания автор, въпреки все още преобладаващите възрожденски преводачески подходи.

Като разглеждаме съдържанието на броевете на списание *Мисъл*, замахът и богатството на неговата рубрика "Преводи" силно впечатление прави взискателният подбор както на творбите, така и на преводачите, които по принцип превеждат направо от оригиналния език. Изискванията на сътрудниците на списанието се проявяват най-ясно в рубриката "Критика и библиография", в често пъти острите критики на публикуваните преводи, на "преводоманията", непрекия превод, тромавия стил, липсата на точност, адаптацията. Д-р Кръстев даже твърди:

Не че в България няма преводачи. Напротив! Пази боже от преводачи! Наспорили са се и от гъби повече, и торят ли торят литературната нива. Но за в работа няма нито петима от 50-те.

Става ясно от горе изложеното, че и през Възраждането и в началото на XX в. преводът не само съпътства, а е двигателят на обогатяването и разширяването на българската литература. Но през тези две епохи "българското" не се изразява, нито утвърждава по същия начин, следователно не се превежда със същите цели, нито по същия начин.

Като заключение на това много бегло, следователно и повърхностно, изследване на преводаческите похвати и цели в България и във Франция от Средновековието до началото на XX в., съсредоточено върху отношението на преводачите към техния език и езика и културата, от който превеждат, и начина, по който превеждат, т.е. върху превода като огледало на националната идентичност и отношението спрямо другостта, бих искала да актуализирам в този българо-френски контекст предложената от Антоан Берман схема за френската и немската култура в Изпитанието на чуждото (с. 238).

френски език/култура по време на класицизма разширяване, утвърждаване на един господстващ национален език изграждане на литературни канони	→ преводи адаптации → етноцентрични преводи ("неверните хубавици")
български език/култура през Възраждането език и култура, обогатени от считани за по-развити езици и култури	→ утилитарна функция на превода и на литература → преводи адаптации (побългаряване)
български език/култура в началото на модерността език/култура "свободни", отворени към чуждото	→ европеизиране на литературата → обогатяване на националната литература чрез *Изпитанието на чуждото* → по-точни, по-взискателни преводи

Великден в Александрия: народни предразсъдъци и междуобщностни раздори в Египет в края на XIX век

Христос Хадзийосиф
(Крит)

Започваме с една кратка новина от рубриката "Разни" на александрийския вестник *Ομόνοια* (Единство) от 21 март 1881 г., понеделник:

> Миналия петък дете от Крит, приблизително осемгодишно, се изгуби някъде в близост до митницата и въпреки всички опити на нещастните родители, не е намерено до днес. Странно съвпадение...

Тези няколко реда се отнасят до един факт, последиците от който ще държат седмици наред в смут живота в града. Още от предишния ден, неделя, 20 март, из Александрия се разпространява слухът, че момчето – Вангелис Фурнаракис – е отвлечено от евреите с цел да го принесат в жертва и да използват кръвта му за приготвянето на безквасния хляб за предстоящата Пасха. Членове на гръцките дружества, главно на критяните, обикалят града и нахлуват в еврейските къщи да търсят изгубеното дете. В понеделник генералните консули на Гърция и Русия правят официални постъпки пред египетския управител, настоявайки той да предприеме действия да бъдат открити и заловени виновните за изчезването на детето. Постъпката на дипломатите от православните страни не успява да успокои духовете, а напротив, подсилва яростта на гръцкото население, защото се тълкува като първото официално признаване на обвинението за обредно престъпление. На следващия ден евреите, които са записани като поданици на европейски държави, се втурват да търсят закрила от консулите, докато управителят, неспособен да наложи ред, иска военно подкрепление от Кайро. В сряда,

23 март, когато тялото на детето е намерено до вълнолома на пристанището, възбудата стига своя връх. През следващите 24 часа ръководителите и членовете на гръцката колония ще минат през дома на семейство Фурнаракис, за да видят със собствените си очи тялото на жертвата на престъплението. Между триста и четиристотин гърци манифестират, скандирайки, че искат наказание за виновните. Обидите към евреите се множат, има много ранени, някои от които тежко. Евреите, които са служители в гръцки търговски предприятия, преценяват за най-разумно да изчезнат за няколко дни от работа, докато други левантийци се движат с провесени на гърдите кръстове, за да избягнат побоя. Сблъсъци има и сред евреите, тъй като се разпространяват ужасни и неоснователни слухове. Накрая, ще се наложи да бъде задържано едно еврейско семейство, да се създаде международна следствена комисия и от Кайро да пристигнат военни подкрепления, за да се успокоят някак духовете и да се възстанови редът по улиците на Александрия, докато в градовете от вътрешността на страната още известно време ще има отделни епизоди[1].

Безредиците от март 1881 г. не са невиждано събитие за Александрия. Една година по-рано по същото време, в навечерието на Великден, откритото тяло на друго гръцко дете на две крачки от една синагога предизвиква аналогични вълне-

[1] Възстановяването на взаимосвързаните събития стана въз основа на публикации в александрийските вестници *Ημερήσια νέα* (Дневни новини), 9/21, 11/23, 12/24, 14/26, 16/28 *Μαρτίου* 1881; *Ομόνοια*, 7/19, 9/21, 10/22, 12/24, 13/25, 16/28 *Μαρτίου* 1881; *Le Phare d'Alexandrie*, 23, 24, 25 mars 1881, и на докладите на консулите на Франция и Англия в Египет (Aff. Étr. C. P. Égypte, vol. 6, Le Caire, 28 mars 1881; C. C. C. Alexandrie, vol. 46, Alexandrie, 4 avril 1881; P.R.O. F.O.141/143, Caire, 28 mars 1881). Вж. и **Landau**, J. *The Jews in Nineteenth-century Egypt*. Jérusalem, 1967, 164-165; *Alliance Israélite Universelle*, Bulletin mensuel, avril 1881, 76-77. Кратко споменаване на тези събития има и у **Hassoun**, J. Accusation de meurtre rituel en Basse-Egypte à la fin du XIX^e^ siècle. - *Revue des Études Juives*, 34, 1980, 203-204. За съжаление не можах да намеря сведения за този случай в архива на гръцкото външно министерство.

ния. Официалната версия за смъртта е, че детето случайно е паднало от терасата на съседно жилище, където играело. Православните в Александрия вярвали обаче, че падането е режисирано и цели да прикрие жертвоприношението на детето в синагогата. Антиеврейските демонстрации, които през 1880 г. не взимат размаха на събитията от следващата година, може би защото според една версия еврейският банкер Менасис, или с други думи барон De Menasce, успял да откупи негодуването на най-фанатизираните[2]. След английската окупация през юни 1882 г. се съобщава за сериозни инциденти в Порт Саид през 1883 г. по повод изгарянето на Юда на Възкресение[3], а обвинения за принасяне в жертва на християнски деца от евреите се отправят чак до началото на XX век, предизвиквайки обаче всеки път все по-слабо напрежение[4].

Обхватът и скоростта на разпространение на многократните антиеврейски надигания подсказват съществуването на предразсъдъци, които се коренят дълбоко назад във времето и които на пръв поглед са в противоречие със стереотипите, изградени от историографията и литературата за космополитна Александрия през XIX век и за модерния буржоазен характер на отворената за чужди влияния гръцка колония там. Обяснението на това противоречие предполага да се открият механизмите, пораждащи и подхранващи тези суеверия в общество, което желае да е и в голяма степен наистина е рационално. Посочването на тези механизми е пряката цел на настоящия текст. То ще позволи да се изследва впоследствие променено то обществено равновесие в рамките на гръцката колония, а също и условията, при които тя се инкорпорира в заобикалящата я многонационална общност. Резултатите от първите два

[2] *Ομόνοια*, 6/18 Απρίλιου 1881 - репортаж на парижкия вестник *Le Temps*.

[3] Става въпрос за обичая на Великден да се изгаря чучело на Юда едновременно като антиеврейска демонстрация и като християнско религиозно празненство. Ритуалът има езически корен, символизиращ унищожаването на злото (зимата) и възраждането на природата. - Бел. прев.

[4] **Landau**, J. *The Jews*, p. 166.

стадия на изследването ще се използват в последния стадий за контрол на модела на космополитната "новоелинистична" Александрия, който е създаден от литературата и е възприет от критиката. Именно въз основа на този модел се изгражда представата на историците за египетското общество в края на XIX и началото на XX век. Интерпретативните възможности на това проучване се ограничават в рамките на елинизма в Египет. Данните обаче, които то предоставя заедно с другите информации от Триест, Йонийските острови и Гръцкото кралство, биха могли да послужат да се изследва формирането на гръцката реакционна идеология в края на XIX век, преди тя да се влее в новите политически течения, които се появяват след 1909 г.

Обвинението, че евреите извършват човешки жертвоприношения, и то на деца, е много старо и вероятно представлява прехвърляне на същото обвинение, което отправят езичниците към християните преди налагането на християнството, макар връзките между евреи и християни до началото на второто хилядолетие да не са изследвани в удовлетворителна степен. От времето на първите кръстоносни походи през XI век обвиненията за човешки жертвоприношения започват да се отправят в периоди на гонения срещу еврейските общности. През следващите три столетия изчезването и смъртта на деца ще бъдат основният повод за антиеврейските народни вълнения в Западна Европа. Това предание за ритуалното престъпление запазва народния си характер, докато властите като правило оправдават обвиняемите евреи, а католическата църква не признава никога за светци децата-"мъченици", без обаче това да пречи на многовековното им почитане и дори на издигането на храмове в тяхна памет[5].

В нашия Изток[6] първата известна такава случка е от XVII

[5] **Vauchez**, A. *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen âge*. École Française de Rome. Rome, 1981, 176-181. Става въпрос за Вернеркапеле в Бахарах на Рейн. "Мъченичеството" станало през 1287 г., а издигането на храма е завършено през XV век.

[6] Нашият Изток - така гърците наричат Източното Средиземноморие, в което има множество гръцки колонии - Бел. прев.

век в Токат, Мала Азия[7]. Едни от най-известните събития в гръцки говорещото пространство през следващото столетие са безредиците, които избухват по повод подозирано човешко жертвоприношение в Закинтос през 1712 г. Шум предизвиква също и случаят в Дамаск през 1840 г. по повод обвиненията срещу евреите в града, че са принесли в жертва католически свещеник; намесата на френския консул в разследването и международният протест срещу измъчването на задържаните заплитат случая до степен на криза на Източния въпрос и му придават международен характер[8]. През втората половина на XIX век се забелязва рязко увеличение на броя на случаите, в които евреите се обвиняват в принасяне на човешки жертви. Множеството такива случаи и отрицателните им последици за сигурността на еврейските общности стават причина редакторите на месечния бюлетин на *Alliance Israélite Universelle* да направят специална постоянна рубрика със заглавие "Фалшиви обвинения", където да се описват случаи на обвинения в човешки жертвоприношения. Почти всички подобни случки се разиграват в балканските държави, Османската империя и Русия. Освен това, според едно сведение, A. I. U. се създава под влиянието и като противодействие на събитията в Дамаск. Организацията има за цел предпазването на евреите по света от дискриминация, повишаване на образователното им ниво чрез разпространение на модерно светско образование и социалното им еманципиране[9]. В Египет, където антиеврейските чувства на местните мюсюлмани са поне толкова силни, колкото предразсъдъците на християнските колонисти, първият известен епизод е от 1870 г. и е между александрийски евреи и малтийци. През 1877 г. имаме нов случай с обвинение срещу евреи, този път от местни мюсюлмани от град Даманхур[10].

---

[7] **Galante**, A. *Histoire des Juifs d'Istanbul*. Istanbul, 1942, p. 125.

[8] В архивите на френското Министерство на външните работи том 4 от поредицата *Affaires Diverses Politiques*, Turquie, е посветен на този въпрос.

[9] *Judisches Lexikon*. T. 1. Berlin, 1927, S. 224.

[10] **Landau**, J. *The Jews*, 160-162.

Тези епизоди засягат многобройни еврейски и хетеродоксни общности, които съжителстват от векове и биха могли, имайки предвид всекидневните връзки на добросъседство, да се считат за изключение, нещо като кратки прекъсвания в едно продължително мирно съвместно съществуване и впоследствие да се премълчават, както и става по правило. Лично аз обаче бих подкрепил размишленията на Шацмилер за евреите в Прованс[11], че повтарянето на събитията и появата им в отдалечени един от друг райони показват съществуването на отрицателен образ на евреите в страните на Източното Средиземноморие и сред гръцкото население, което специално ни интересува. Без да е нужно да се изследват етапите на изграждане на този образ, може просто да се установи съществуването му в ключовия период на формиране на модерно новогръцко национално самосъзнание през XVIII век, което и без друго като цяло се изгражда чрез сблъсъци с други народности, а не само чрез противопоставяне с турците. Може например еврейският заговор срещу живота на Козма Етолийски да е трудно доказуем, но дори и никога да не е съществувал, фактът, че в него започват да вярват и дори се приема от историографията, показва нагласите на православното гръцко население към евреите[12]. Може също така в проповедите на Козма, които се считат за автентични, нападките срещу евреите да са доста ограничени, но дори и да приемем, че най-жестоките антиеврейски обвинения в текста са добавени по-късно от ученици и преписвачи, не може да се отрече общата отрицателна нагласа към евреите[13].

---

[11] **Shatzmiller**, J. *Recherches sur la communauté juive de Manosque au Moyen âge*. Paris-La Haye, 1973, p. 143.

[12] **Γκιόλιας**, Μ. Ο Κοσμάς ο Αιτωλός και η εποχή του. Αθήνα, 1972, 225-248. Козма Етолийски (1714-1779) - гръцки монах, пророк и светец. - Бел. прев.

[13] В словата на Козмас, които са запазени в превод на италиански във венецианските архиви и може да се смятат за оригинални, православните, които пренебрегват религиозните си задължения, си приличат с евреите по две неща, без това да се счита задължително за настъпление срещу еврейските общности. Вж.: **Ξανθοπούλου-Κυριακού**, Α. *Ο Κοσμάς ο Αιτωλός και οι Βενετοί (1777-1779)*. Θεσσαλονίκη,

Също така не може да се постави под съмнение сблъсъкът на икономическите интереси на гърците и евреите относно деня на провеждане на местния пазар – събота или неделя, както и ролята на Козма Етолийски в него. Някои биха могли да възприемат клането на евреите в Триполи през 1822 г. като още една изява на общия климат на насилие по време на гръцкото въстание от 1821 г., въпреки специфичните обстоятелства, при които е извършено – месец след падането на града и фактически хладнокръвно. Тъй като по същото време въстаниците в Лерос грабят като военна плячка еврейските имоти[14], тези конкретни феномени потвърждават наличието на едно продължително напрежение във връзките между двете народности. На същия извод навеждат и етнографските бележки на чуждите пътешественици[15]. По време на гръцкото въстание Г. Терцетис избира за тема на едно от ранните си стихотворения събитията от 1712 г. в Закинтос, пресъздавайки живо – един век след безредиците – картината на зараждането на слуха за ритуалното престъпление и ферментационните процеси, които водят до погрома[16].

Можем със сигурност да приемем, че тези чувства са били взаимни. За евреите е било по-лесно да понасят общия натиск, който им е бил оказван поради различната им религия в мюсюлманските държави и конкретно в Османската империя,

---

1984, σ. 146, 150. Обратно, в словата, с които разполагаме благодарение на учениците му, нападките са по-жестоки и се отнасят пряко до евреите, които са обвинявани за тайни практики срещу православните християни. Вж.: **Γκιόλιας, Μ**. Ο Κοσμάς ο Αιτωλός, 372-373.

[14] **Θεοδώρου**, Θ. *Ο Επίσκοπος Λέρου Ιερεμίας και η Επανάσταση του 1821*. Αθήνα, 1988, σ. 5.

[15] **Pashley**, R. *Travels in Crete*. 2. Amsterdam, 1970, p. 125 (фототипно издание).

[16] **Legrand**, L. *Recueil des poèmes historiques en grec vulgaire relatifs à la Turquie et aux Principautés danubiennes*. Paris, 1877, 306-308. А. Политис свързва събитията в Закинтос със стихотворението на Г. Терцетис. На него дължа благодарност, че ми го показа. Вж. **Πολίτης, Αλέξης**. *Τα κατάλοιπα Fauriel και Brunet de Presle*. Αναλυτικός κατάλογος. Αθήνα, 1980, σ. 80.

отколкото специалната враждебна дискриминация, с която се сблъскват в християнските държави. Организирането им в религиозни общини без паралелна йерархия на териториална основа се съвместява по-добре със системата на милетите, по която се организират народностите с различна религия в Османската империя и която не заплашва неприкосновеността и териториалната цялост на държавата, както се случва със съмнителното подчинение на другите народи. Това е причината за едно малко по-благоприятно третиране на евреите от османците в сравнение с другите немюсюлмани. Това отношение на османците е известно на евреите в християнска Европа, преди да намерят в Турция убежище от гоненията на католическите крале и Светата инквизиция[17]. Според думите на един известен изследовател на ислямския свят, "през XVI и XVII век евреите в Османската империя са допълващ, а не противостоящ на турците елемент... В късния османски период евреите развиват един вид неразривна връзка с турците"[18]. Естествено е впрочем за онази епоха по-горните обществени слоеве на еврейските общности, с малки изключения, да се отнасят отрицателно към националните движения на балканските народи, изплашени от последиците за търговската си дейност, които биха произлезли от раздробяването на единното икономическо пространство на Османската империя и от антагонизма на едни еманципирани Балкани. Признаването на относителното благоразположение към евреите в миналото и противодействието на националните държави на Балканите през онзи период влияе и днес на еврейските историци, при които съществува тенденцията да игнорират факта, че възхваляваната от тях търпимост на османците, съществува именно защото няма равнопоставеност на поданиците на империята[19].

---

[17] **Beinart**, H. *Les convertis devant le tribunal de l'Inquisition.* Barcelone, 1983, 72-73 - за празнуването от евреите в Испания на превземането на Константинопол от турците.

[18] **Lewis**, B. *The Jews of Islam*. Princeton, 1984, p. 139.

[19] Скорошен, но характерен пример за изграждането на тази "отоманска утопия", както я характеризира Б. Луис, представлява френ-

Внимателният подход на Адамандиос Кораис към въпроса за политическата еманципация на евреите в независима Гърция се явява, от една страна, признаване на факта, че реално съществува противопоставяне между двете поробени народности, а от друга, че антиеврейските предразсъдъци са дълбоко вкоренени в манталитета на православното население, което може да се противопостави на едно автоматично и общо даване на граждански права на евреите. По тази причина Кораис предлага постепенно, в рамките на няколко поколения, да се дадат политически права на онези евреи, които са получили светско образование. Обаче големият преходен период, от четири поколения, както и изравняването на евреите с турците създават у съвременния читател впечатлението, че предпазливостта на Кораис не се дължи само на реалистична оценка на настроенията на сънародниците му, а в някаква степен изразява и личната му отрицателна настройка към евреите. По този въпрос Кораис отстъпва от принципите на Френската революция, на които ясно се позовава[20]. Независимата гръцка държава приема едно отворено отношение към евреите както вътре в страната, така и в международен план, пренебрегвайки предписанията на Кораис, изравнявайки се по този въпрос с правовата реалност в Западна Европа. Истина е, че реакциите срещу заемането на ниски обществени постове от евреи са слаби, като не липсват интелектуалци, които им пожелават "филантропски и на тях да получат някога националната си свобода и автономия (...) в първоначалната си родина"[21]. Въпреки официалната политика и позицията на интелектуалците, ще е необходимо доста време преди повишаването на културното ниво да унищожи предразсъдъците и предубежденията.

ският социолог на османския Солун Е. Морен, който е с еврейски произход и оценява отрицателно разделянето на Македония от балканските държави **Morin**, E. *Vidal et les siens*. Paris, 1989, 11-36, 61.

[20] **Κοραής**, Α. *Περί των Ελληνικών Συμφερόντων. Διάλογος δύο Γραικών. Ύδρα, 1825* (използвам изданието на K.N.E/E.I.E., 1983), 161-164, както и позоваването на **Abbé Grégoire**. *Essai sur la régénération morale et politique des Juifs*. Metz, 1789.

[21] Αθηνά, 29 Δεκεμβρίου 1834; 21 Δεκεμβρίου 1835.

И така, когато през втората половина на XIX век във всички страни на Източното Средиземноморие се увеличават епизодите по повод предполагаеми обредни престъпления, православните гърци са носители на антиеврейски предразсъдъци и предубеждения, корените на които са в религиозните различия и които се възпламеняват в периоди на политически и икономически съперничества. Именно върху удобната почва на предразсъдъците към евреите се проявяват случаите на сблъсъци по повод обвинението в човешко жертвоприношение. В известна степен увеличаването на тези случаи е лъжлива представа, създавана от средствата за комуникация, които описват и правят обществено достояние факти, случили се в далечни области, които преди биха останали неизвестни извън малката местна общност. Средствата за комуникация и печатът обаче имат двойна функция в рамките на общности, в които техниките и институциите са привнесени отвън, без да са в синхрон с развитието им. От една страна, описвайки, те запазват за нас спомена за случките, които в противен случай биха били забравени. От друга страна, публикуването на подобни новини спомага за увековечаването на предразсъдъците, предоставяйки на читателите и други случаи, освен онези, които те възприемат пряко. Дори самият факт на публикуване на тези случаи, независимо от отношението на вестниците към тях, което може и да е отрицателно, придава в очите на обикновения читател една нова литературна тежест на вярванията за човешки жертвоприношения. В същото време се създава впечатлението, че става въпрос за един всеобщ и безспорен феномен. И така печатът, вместо да е просто отражение на действителността, функционира по начин, сходен с устната мълва в прединдустриалните общества, допринасяйки за изграждането на илюзии[22].

Институционалната модернизация от своя страна също допринася за развитието на феномена на омразата към другия чрез отслабването на старата власт, преди да се утвърди новата система на ценности и институции. Това се случва както

[22] **Shatzmiller**, J. *Recherches sur la communauté juive*, d15-138, където се описва механизмът за разпространяване на аналогичен слух в Маноск в Прованс в края на XIII век.

в Османската империя след реформите на Танзимата, така и в новосъздадените национални държави на Балканите, където по-големите лични права, които получава християнското население, правят по-лесна изявата на антиеврейски чувства от тълпата. Това противоречиво развитие на изразяването на мракобесни възгледи в периоди на изковаване на институции за демократично развитие не е свойствено само за общностите в Близкия изток, а се наблюдава и в страните от Западна Европа, по отношение на които някои историци говорят за "тясната и фундаментална връзка между антисемитизма и обществената промяна"[23]. Тази констатация е направена по повод антисемитските изяви в Елзас от края на Средновековието до началото на Модерната епоха, но е възможно при уточняване смисъла на обществената промяна да важи и за Германия по време на революцията от 1848 г., и за Бисмарковия период на бързо индустриално развитие[24].

Точно сред новините, които печатът предлага на обществото в Изтока, са и вестите, свързани с развитието на съвременния антисемитизъм в Европа. Първият погром в Русия става само няколко седмици след събитията в Александрия и не остава незабелязан от египетския печат. Същите дни кореспонденциите от Европа съобщават за внасянето при Бисмарк на една подписка от 255 хиляди немци, които искат да се вземат мерки срещу евреите, техни съграждани[25]. Във Франция вече се е появила съвременната антисемитска литература, която ще достигне върха си няколко години по-късно с издаването на "Еврейска Франция " на Е. Дрюмон, книга, която претърпява много преиздания още през първата година от отпечатването си[26].

---

[23] **Richez**, J.-C. Émeutes antisémites et révolution en Alsace. - In: *Révolte et Société*. Actes du IVème Colloque d'Histoire au Présent. T. 2. Paris, 1989, p. 119.

[24] Вж. епилога на **Boehlich**, W. *Der Antisemitismusstreit*. Frankfurt/ Main, 1988, 239-265.

[25] *Ημερήσια Νέα*, 24/6, 27/9, 28/20 Απριλίου; 1/13 Μαΐου 1881.

[26] **Drumont**, E. *La France juive*. Essai d'histoire contemporaine. Paris, 1886.

Хронологичното съвпадение и сведенията на гърците за случващото се в Европа не са достатъчно основание да се разглеждат гръцките антиеврейски изяви като прехвърляне в гръцка среда на европейските процеси. Специфичната разлика не е в по-малкия размер на феномена на Изток, а в мотивите и обосновката на антиеврейските позиции в Европа и Близкия изток. Западноевропейският антисемитизъм - терминът се появява за пръв път някъде около 1880 г. – претендира да има научна основа, независимо от факта, че се стъпва върху християнските предразсъдъци на най-нисшите обществени слоеве, основно в католическите държави[27]. За научна основа на западноевропейския антисемитизъм се използват расистките теории, които са се просмукали в науката и начина на мислене на европейската буржоазия до степен, че започва да се приема като "зловеща баналност" расисткото твърдение, че съществуват висши и нисши човешки племена[28]. В европейския печат тази тенденция е отразявана с постоянната употреба на термините *нация* и *племе*, като последният не се предпочита, тенденция, която се забелязва и в дипломатическата кореспонденция от епохата[29]. В западния антисемитизъм има и политически оттенък, тъй като е съставна част от идеологията на повечето антипарламентарни и антидемократични движения[30]. Обратно, в Изтока антиеврейството се появява главно на религиозна основа. Расистките възгледи остават ограничени в рамките на

---

[27] **Sternhell**, Z. *La droite révolutionnaire*. Paris, 1978, 177-214.

[28] Тази характеристика е на **Vidal-Naquet**, R. *La démocratie grecque vue d'ailleurs*. Paris, 1990, p. 398, note 64.

[29] В свой доклад върху състоянието на гръцкото общество френският посланик в Атина Де Монтолон се позовава на прелестите на "дорийската раса", за да обоснове оптимизма си относно възстановяването на Гърция. Естествено, когато става дума за гръцкия ирендентизъм, изразът, който използват някои дипломати, е "вижданията на гръцката раса" (Aff. Étr. C.P. Grèce, vol. 134, Athènes 17 février 1895), а други порицават "наивната суетност, която характеризира гръцката раса" (в същата серия, Grèce, vol. 117, Athènes 15 janvier, 18 mars 1885).

[30] **Sternhell**, Z. *La droite révolutionnaire.*

един малък кръг интелектуалци, без никога да се превърнат в практическа идеология на мнозинството от населението. Гръцката историография възприема, разбира се, термина *племе*, но в рамките на едно механично приспособяване към съвременната ѝ европейска историография. Дори възхваляването на превъзходството на гръцката раса има преди всичко отбранителен характер и не стига никога до настъпателното равнище на съответните феномени в империалистическите страни на Европа. Гръцките прояви на антиеврейство са лишени също така от политическа и обществена перспектива, която да съответства на западноевропейския антисемитизъм. Устройството на гръцкото общество, икономическите условия и малобройността на еврейските общности не предоставят условия за политическа употреба на антисемитизма. Гръцката администрация потушава твърдо незначителния брой епизоди, които възникват след присъединяването на Тесалия и Арта, където има относително многобройни еврейски общности, докато атинският печат ги осъжда единодушно. Само в случаите в Корфу и Закинтос през 1891 г. тези епизоди взимат по-големи размери и получават политическа окраска[31]. Антисемитската доктрина, която в този случай се опитва да формулира Я. Полилас[32] обаче, не намира отзвук. И във външната политика има случаи, когато гръцкото правителство се равнява по политическата линия на западните

[31] **Ισραηλινή Κοινότητα Κερκύρας**, *Οι ισραηλίτες της Κερκύρας*. Κέρκυρα, 1978, 18-25. Описание на събитията от 1891 г. имаме и във френската дипломатическа кореспонденция: Aff. Etr. A.D.P. Grèce, vol. 184, Mouvement antisémitique à Corfou; C.P. Grèce, vol. 128, Athènes 27 avril, 2, 27 mai 1891. На събитията от 1891 г. в Закинтос е посветена драмата в три действия на Гр. Ксенопулос "Рахил", представена за пръв път в театър "Вариете" в Атина на 15 юли 1909 г.

[32] Яковос Полилас е сред значимите интелектуалци от края на XIX век. Произхожда от Корфу, където издава местния вестник *Ригас Фереос*. На неговите страници започва мащабна антиеврейска кампания, довела до погромите на острова през 1891 г. Подробно за Я. Полилас и за антиеврейските погроми в Корфу и Закинтос в края на XIX век вж.: **Λιάτα**, Ευ. *Η Κέρκυρα και η Ζάκυνθος στον κύκλωνα του αντισημιτισμού*. Η «συκοφαντία για το αίμα» του 1891. Αθήνα, 2006.

сили за закрила на еврейските малцинства, и то когато този проблем е в областта на гръцките интереси[33]. Театър на гръцките антиеврейски изяви като правило е Османската империя и колониите в Египет, където фактически е изключено те да се използват с политически цели.

И така, през пролетта на 1881 г. в Александрия имаме съвпадение на общите условия, които благоприятстват изявата на събития с подобни на европейските мащаби и с характерните за гръцкото антиеврейство елементи, които предопределят в крайна сметка характера и развитието на въпроса. И тук предубежденията срещу евреите се основават на религията. Въпреки кореспонденциите на местния печат за антисемитски прояви в Западна Европа, александрийските гърци не възприемат теоретичните предпоставки на западноевропейския антисемитизъм и често не могат да разберат смисъла на неговите прояви. Не могат например да разберат мотивите на германския антисемитизъм и го считат за продукт на нелогичен фанатизъм, а отдават своите антиеврейски чувства на една реална причина – постоянните детеубийства[34]. В действителност религиозната основа на александрийското антиеврейство не пречи на неговите привърженици да използват рационални аргументи. Епизодите от 1881 г. започват след неделната служба на 20 март, печатът обаче започва през следващите дни да тиражира исканията на движението с рационални аргументи. Масовите вестници

---

[33] *Ιστορικό Αρχείο Υπουργείου των Εξωτερικών* (ΙΑΥΠΕΞ), σειρά 49, φάκελος 2 (1871).

[34] "И германците впрочем се разбунтуваха заради евреите, германците, които напразно и без никаква причина поискаха нищо помалко от освобождаването на страната им от евреите". "Тукашната гръцка колония нито от предубеждение се разгневи, нито от суеверие или религиозност, а просто от убеждението, че е убито гръцко дете" (*Ημερήσια Νέα*, 11/23 Αριλίου 1881, 14/26 Μαρτίου 1881). "Гърците не са фанатици, суеверни или варвари... гръцката нация се държи изключително умерено, макар да е обвинявана най-позорно. Има право да негодува срещу това безнаказано и тайно източване на кръвта ѝ, тъй като не са намерени виновниците за тези злодеяния и не са наказани дори умерено" (*Ομόνοια*, 14/26 Μαρτίου 1881).

Дневни новини и *Телеграф*, а също и приближеният до Вселенската патриаршия *Единство* припомнят минали случки, за да покажат основателността на подозренията на гръцкото население. Те отричат тези изяви да са насочени срещу еврейското население като цяло и твърдят, че се борят срещу практика на една малобройна и тайна еврейска ерес. Варварството не е от страна на гръцкия фанатизъм, а в увековечаването на престъпни обичаи от "тъмните векове", съществуването или несъществуването на които може да се установи със средствата на съвременната наука и правосъдие. Гръцката страна предлага на доктор Д. Икономопулос да разясни въпроса. В обширни материали на страниците на александрийския *Дневни новини* той се опитва с научни аргументи да отхвърли заключенията на научните съдебномедицински комисии, които посочват като причина за смъртта на малкия критянин – задушаване. Появата на Икономопулос е особено интересна, защото личността му не се вписва в образа на религиозен фанатик. Издател на *Народен лекар*, който се счита за първият гръцки печатен орган в Александрия, а също и на други образователни съчинения, масон, член на космополитните александрийски ложи, Икономопулос се покрива по-скоро с образа на радикален националист. Фактът, че е роден в Патра, и предполагаемият му произход от Закинтос вероятно биха обяснили тези противоречия[35]. Промяната в позициите на гръцкия печат, показващ гърците да се борят с рационални и позитивни аргументи с предразсъдъците на другите колонисти, е улеснена от позицията на властите и особено на международната следствена комисия. Мнозинството в комисията, изхождайки от принципа, че обредно престъпление не може да се случи, отхвърля по начало възможността за престъпно действие – обредно или не – и променят данните, които сочат в тази посока, за да подкрепи мнението за нещастен случай, който е предизвикал смъртта, защото некадърното полицейско разследване на случая било посочило като единствени заподозрени членовете на еврейското семейство Барух.

[35] **Μιχαηλίδης**, Εύγ. *Πανόραμα*. Αλεξάνδρεια, 1972, 50-54. Вж. биографични данни за Икономопулос в *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαίδεια*.

Отпор на атаките на гръцките популярни вестници дават вестниците на другите колонии. На първо място, италианските *Staffetta* и *Messagiere*, следвани от полуофициалния *Égypte*, *Egyptian Gazette* и арабския *Пирамиди*. Първоначално полемиката се върти около това дали съществува гръцки фанатизъм и еврейска престъпност. След това обаче разногласията се прехвърлят на въпроса дали културното ниво на гърците им позволява да имат претенции за участие в цивилизационното дело по подялбата на Османската империя. Съвременната и старата история се използва и от двете страни в тази битка, която напомня кавгите на героя на П. Делта Трелантони[36] с английските и френските му учителки. "Турците или гърците са отговорни за кланетата в Хиос?", "Солферино или Маджента може да се сравни с Месолонги и Калабака?" са част от въпросите, които занимават александрийския печат през пролетта на 1881 г.[37] Прехвърлянето на разисканията от смъртта на Фурнаракис и обвиненията срещу евреите върху взаимно противостоящите си цели на външната политика на европейските държави е показателно за климата, който доминира в Александрия. Силата и авторитетът на египетските власти са сринати след спирането на плащанията на египетския публичен дълг през пролетта на 1876 г., въвеждането на Международен финансов контрол и повтарящите се случаи на неподчинение на офицери националисти[38]. От фактическото безвластие, което се създава, се възползват "малките бели" в Александрия, за да се отдадат на националистически нападки от страниците на печата или дори на

---

[36] Става въпрос за героя от едноименния роман на гръцката писателка Пинелопи Делта *Τρελαντώνης* (1932). За прототип на героя, чието име в превод означава "лудия Антонис", авторката използва брат си Антонис Бенакис. Самата П. Делта (1874-1941) е родена в Александрия в семейството на богатия гръцки търговец на памук Еманоил Бенакис. - Бел. прев.

[37] *Ημερήσια Νέα*, 14/26 Μαρτίου; 27/8 Αριλίου 1881.

[38] За политическите и стопанските факти от този период вж.: **Schölch**, A. *Ägypten den Ägyptern! : die politische und gesellschaftliche Krise der Jahre 1878-1882 in Ägypten*. Zürich-Freiburg: Atlantis Verlag [1972] [= *Egypt for the Egyptians*. London, 1981].

реални изяви на патриотична ярост по улиците на града. Възбуждането на духовете се поддържа и подклажда от международните противоречия в първата фаза на империалистическия период. Едно такова противоречие се отнася до политическото и икономическо надмощие в Египет, въпрос, който вълнува пряко всички членове на европейските колонии. За гърците съществува и втори въпрос, който особено ги вълнува – прилагането на решенията на Берлинския конгрес, преотстъпващи Тесалия и Епир на Гърция. И по двата въпроса гръцките претенции са малко популярни сред европейския борсов капитал и в печата, който е под негово влияние[39].

Националистически съперничества разделят и останалите европейски колонии. Синдикатите на банките обвиват всичките си претенции с мантията на националния интерес и успяват да увлекат членовете на колониите, които, независимо от общественото си положение, макар и с различно ниво на ентусиазъм, застават на тяхна страна. Често, разбира се, съюзите и вътрешните договорки сред тръстове на борсовия капитал не са достатъчни, за да смекчат националистическата ярост на по-долните слоеве на обществената пирамида, която продължава да се проявява самостоятелно. Това важи например в случая с кондоминиум за бъдещо съвместно англо-френско управление на Египет, което всъщност е договореност между правителствата и банковите групировки, което не успява да спечели одобрението на борсовите спекуланти и на дребните занаятчии от френската колония в Александрия[40]. Две седмици преди безредиците по повод смъртта на малкия Фурнаракис една друга демонстрация разбунва центъра на града. Тя е на френските колонисти, които изоставят карнавалното дефилиране, за да изпратят от железопътната гара до кораба генералния консул на Франция, който е отзован, защото е влязъл в кон-

[39] Характерни са нападките на парижкия вестник *Le Temps* от 1880 - Aff. Étr. A. D. P. Grèce, vol. 121: "Journal Le Temps: campagne de presse sur la position de la France vis-à-vis de la Grèce, 1880".

[40] За силното френско противопоставяне вж. Aff. Étr. C. C. C., vol. 46; C.P. Egypte, vol. 68, 69.

фликт с местните органи на английската политика и с френския представител на Международния финансов контрол[41]. Французите, от една страна, се противопоставят на английското надмощие, а от друга, трябва да се отбраняват от претенциите на Италия, която непохватно се опитва да изгради своите първи форпостове по границите на Еритрея, която, макар и формално, се намира още под египетска власт. Френският национален празник от няколко десетилетия дава повод за антифренски изяви от страна на най-радикалните елементи на многобройната италианска колония. Вечерта на 14 юли 1881 г. френският консул се успокоява, когато се уверява, че италианската заплаха тази година не е повече от няколко десетки младежи с червени знамена, които минават, викайки под прозорците на френското консулство. Опасенията му са били оправдани, защото десет дни по-рано тълпата в Марсилия нападнала многобройната италианска колония в града, оставяйки доста мъртви по улиците и кейовете по повод на това, че неколцина италианци се надсмели над френската армия, качвайки се на корабите за Тунис, ябълката на раздора между френския и италианския империализъм, която накрая била присъдена на французите[42]. В по-ограничени размери е участието на германци и австрийци в тези противоречия. Банки, предприятия, училища, болници и религиозни мисии са органите на влияние на всяка колония и едновременно с това представляват фасада за участието ѝ, винаги в името на цивилизоването, в подялбата на Египет[43].

Раздвижването на колониите, за да подкрепят империалис-

---

[41] *Ημερήσια Νέα*, 16/28 Φεβρουάριου 1881.

[42] Aff. Étr. C. C. C. Alexandrie, vol. 46, Alexandrie 5 octobre 1880, 18 juillet 1881; C.P. Egypte, vol. 69, Alexandrie 21 juillet 1881; Ομόνοια, 22/4 Ιουλίου 1881.

[43] Дори и британците, които в тази епоха упражняват неотслабващ контрол върху управлението и икономиката на Египет, не са безразлични към съотношението на служителите в египетската публична администрация, с които са представени различните европейски държави, и противодействат специално на това, което смятат за "френизиране" на египетското образование. P.R.O. F.O. 141/143, Cairo, 30 March, 3 October 1881.

тическите претенции на националните си финансови структури и правителства, не означава, че се вълнуват само от чужди интереси и че национализмът им е само изява на иредентизъм. Повечето чуждите колонисти се тревожат за условията на социалната си интеграция в Египет, която зависи от изхода от империалистическите противоречия и сблъсъка на европейските интереси с новопоявилия се национализъм в съвременен Египет. Това важи в най-голяма степен за гърците, които са 120 000 в цялата държава и 40 000 в Александрия, по-голямата част от които са пристигнали наскоро в Египет[44]. Семейството на малкия Фурнаракис е било едва от четири месеца в Александрия, когато смъртта на Вангелис предизвиква последното избухване на гръцкото антиеврейство[45]. Прокопаването на Суецкия канал, изключителната изгодност на памука във връзка с гражданската война в Америка привличат през 60-те години на XIX век нови колонисти от Гръцкото кралство и турските

[44] Изясняването на точния брой на гърците, които живеят в Египет, представлява сложен въпрос по две причини. Първо, преброяването на гърците в Османската империя като османски поданици и приспадането им от статистиките, докато разграничението между гърците от Гърция и тези от Османската империя е много трудно, ако не и невъзможно (по този въпрос вж.: **Hadziiossif**, C. *La colonie grecque d'Égypte, 1833-1856*, doctorat 3ème cycle, E.P.H.E. IVème section - Paris IV. Paris, 1981, p. 395). Втората причина касае нежеланието на гърците да се регистрират, което според някои консулски източници има за последица факта, че броят им излиза към 50% по-малък от реалния. Следователно броят на гърците в Египет при всички случаи не надвишава 29 963 от 68 653 чужди поданици, каквито са данните от преброяването през 1879 г. (Aff. Étr. C.P. Égypte, vol. 68, Le Caire, 24 janvier 1881). Според гръцкото консулство през 1882 г. гръцките поданици в Египет са 50 000 души.

[45] Страница 36 от доклада на мнозинството на международната разследваща комисия със заглавие: Rapport de la Commission d'Enquête chargée de rechercher les causes et les circonstances de la mort de l'enfant Evangeli Fornaraki (в него доклада на мнозинството). Намира се в: Aff. Étr. A.P.D. Égypte, vol. 6 - том голям формат със 106 ръкописни страници. Следва доклад на гръцкото малцинство от 36 страници в същия формат.

провинции, увеличавайки рязко броя на една общност, която дотогава нараства с бавни темпове. Кризата в търговското корабоплаване, разпадането на връзката между определени форми на земеделската икономика под натиска на разширяващия се капиталистически пазар и на световната земеделска криза продължават и през следващите години да изпращат нови вълни от емигранти. Тези емигранти не могат да бъдат погълнати от съществуващите икономически структури на колонията в класическите дребнобуржоазни професии, които упражняват повечето от гърците, и като резултат колонията за първи път ще открие, че вътре в нея има значителен брой пролетарии. Съвременните жители на Александрия считат, че "заможните семейства" в колонията възлизат на 1200–2000 от общо 40 000 души[46].

В резултат на новото обществено съотношение институциите на колонията не могат да отговорят на нарасналите обществени нужди. Нашето изследване показа, че Вангелис Фурнаракис посещава общинско училище, приятелите му обаче, като малкия Параскевас, ходят в арабско училище. Проблем при младежите в колонията е, че доста от тях не получават никакво образование и не намират работа[47]. Неспособността на общността и на институциите ѝ да подпомогнат социализирането на младите емигранти се дължи на олигархичната система на управление на общината, която обезкуражава участието на по-долните обществени слоеве, без обаче да осигурява интереса на финансово по-силните. През 1881 г. общината има само 120 дарители, тоест едва един от десет заможни гърци в Александрия подпомага общинската каса. Резултатът е значителни липси в текущото управление и дългове, които след английската намеса и пожара, който избухва след десанта, ще доведат до кризата от 1885 г.

Реакциите на упадъка на общината са в зависимост от соци-

[46] *Ομόνοια*, 19/31 Μαΐου, 5/17 Ιουνίου 1881.

[47] Доклад на мнозинството, с. 26, 28; доклад на малцинството, с. 32; *Ομόνοια*, 9/21 Ιουνίου, 30/11 Αύγουστου, 26/7, 29/10 Νοέμβριου 1881.

алната принадлежност на колонистите. При имотните се забелязва ускорено възприемане на западни културни модели и известно отстъпление, ако не и пренебрежение към гръцкия език. Западни училища, често пъти католически, домашни учителки чужденки, подкрепа на чуждоезичния печат, от което постоянно се оплакват гръцките журналисти в Александрия[48]. Сред другите слоеве, доколкото не са погълнати от местната среда, се забелязва тенденция към земляческо организиране в местни дружества. Най-старото земляческо дружество е на кипърците, чието основаване е подтикнато от Патриаршията като противовес на общината. Преди английската окупация ще ги последват емигрантите от Лерин и Родос.

В резултат на парализирането на механизмите на социализация много от пролетариите в гръцката колония са изтласкани на ръба на законността. Така например немалко работници от островите, които участват в прокопаването на Суецкия канал, след завършването на обекта не успяват да намерят друго занимание и се присъединяват към нестабилния слой маргинализирани хора, готови да се заемат с всякаква законна или незаконна работа, за да преживеят. Италианци, малтийци и евреи с различен произход споделят с гърците покрайнините на европейското общество в Александрия. Контрабандната търговия и специално контрабандата на тютюни е изключително поле на дейност на гръцкия подземен свят. Когато европейците напускат Александрия през юни 1882 г., гръцкият генерален консул донася в Министерството на външните работи, че в града има около 200 гърци "контрабандисти и други злодеи, които са решили да останат в момента на разорението заради своите цели"[49]. Процъфтяващите дейности на гръцкия подземен свят

---

[48] *Ομόνοια*, 16/28 Ιουνίου, 30/11 Αύγουστου, 27/8 Σεπτέμβριου 1881.

[49] Υπουργείο των Εξωτερικών (ΥΠΕΞ), 1882, α.α.Μ., Αλεξάνδρεια, 18/30 Ιουνίου. Когато военният кораб "Бубулина" пристига в Пирея с 2000 пътници от най-бедните членове на колонията, които са превозени на разноски на правителството, началникът на полицията уведомява Х. Трикупис, че сред бежанците има заподозрени "за много неща". - Пак там, Пирея, 21 юни 1882 г.

петнят честта на цялата колония. Чуждите пътешественици от епохата се задоволяват да споменат вертепите в гръцкия квартал, а колкото до властите, те по правило подозират гърците за всяко неразкрито престъпление и местната полиция гони без много формалности нежеланите, особено онези, които са рая, тоест турски поданици, и не се ползват от ничия консулска закрила[50].

Враждебното отношение на властите е основната пречка пред онези, които се стремят към дребнобуржоазно съществуване. Други трудности произтичат от съперничеството между местните и чуждите дребни занаятчии. Евреите са особено опасни противници, защото точно тяхното положение е още по-мизерно от това на гърците и те често са принудени да се задоволяват с още по-малки печалби, тоест поставени са в още по-трудни условия за преживяване. Особено опасна обаче е конкуренцията между амбулантните търговци и търговците на дребно, продаващи платове и кинкалерия на сергии. В много от казусите с "човешки жертвоприношения" от епохата в Александрия и Турция се набеждава за виновен някой амбулантен търговец. Не е ясно в каква степен действа в тази фантазия митът за скитника евреин и в каква – неравностойната конкуренция на евреите амбулантни търговци спрямо уседналите им гръцки събратя. В случая с Фурнаракис тази роля се пада на Джулия Барух, амбулантна търговка на забрадки и други женски атрибути. Тя става полюсът, който привлича фантазиите на гръцките си съседи. Някой я бил видял да дърпа момчето, да го изпраща под някакъв претекст в къщата на предполагаемите жертвоприносители и жените от квартала се заклели, че им била казала в лицата някаква фраза, неразбираема във вида, в който е записана от разследващата комисия, но която те считали за натоварена със смисъла: "Нещастници, продавате ни кръвта си, а ние я купуваме с пари и я пием"[51]. Друг проблем за

[50] Вж. например **Ebers**, G. *L'Égypte. Alexandrie et Le Caire*. Paris, 1880, p. 56 (превод от немски); **Luttke**, M. *Agyptens neue Zeit*. Bd. 1. Leipzig, 1873, S. 74; Bd. 2, S. 200; *Ομόνοια*, 15/17 Ιουνίου 1881.

[51] За ролята, която свидетелите приписват на Джулия Барух, вж.:

дребните занаятчии гърци са евреите сарафи, на които кризата на биметализма и паричната анархия на пазара в Александрия предоставят големи възможности за лавиране. На едно по-високо ниво се намират кредиторите от различни величини и банкерите. И в двата случая на човешко жертвоприношение се намесва името на Менасис - най-крупния лихвар в Александрия. Шест месеца след събитията на Великден 1881 г. първоначално печатът в Истанбул, а малко по-късно и този в Александрия изразяват безпокойството на гръцките дребни буржоа от масовизиране на конкуренцията на евреите. Повод за това дава едно ираде на Високата Порта, с което се насърчава настаняването в империята на евреи, които напускат Русия и други европейски страни вследствие на гоненията и им се предлага османско поданство. Разрешава им се да настаняват във всички провинции на империята, с изключение на Палестина и Сирия. Гърците в Истанбул явно са обезпокоени от възможността евреите да проникнат в затвореното дотогава вътрешно пространство за гръцката търговия, каквото е Мала Азия. Вестник *Νεολόγος* не съобщава коя класа конкретно ще пострада от новодошлите, но от впечатлението което оставя, може да се заключи, че такова безпокойство се изразява и се подбужда от търговците и банкерите, към които основно се обръща изданието. Обратно, в Александрия безпокойството се отнася до съдбата на по-бедните социални слоеве на колонията, изправени пред конкуренцията на евреите, "където по-долните слоеве на обществото се преследват". Накратко, от това произтича обвинението към една национална група в безнравственост, нещо, което се случва за пръв път в египетския печат, считащ дотогава общите гонения срещу евреите в Източна и Централна Европа за "противохристиянски и дори противообществени". Това развитие довежда традиционното гръцко антиеврейство до съвременния антисемитизъм, но е насочено изключително към евреите от определени обществени слоеве: "Забелязва се, че идващите нямат други професии, освен обичайните и най-разпространени тук, поради което настаняването на преселници ще направи

Πρακτικά, 47-48, 66, 74.

те да пострадат (т.е. професиите) и ще навреди всячески на обществото"[52].

В действителност много от дребните занаятчии евреи в Александрия са скорошни емигранти, които се сблъскват с подобни проблеми в социалното си интегриране при наличието на гръцки конкуренти. Семейство Барух, което е обвиняемо по случая с Фурнаракис, е пристигнало преди четири години от Корфу и условията, в които е принудено да преживява, не се различават много от тези за критските му обвинители. В арабския квартал в една къща под наем живее цялата фамилия Фурнаракис – бабата и дядото, овдовялата майка на Вангелис, една негова леля, годеникът на вдовицата и още един роднина. В случая със семейство Барух под един покрив в триетажната къща на Мурос живеят десет човека: главата на семейството Якоб, който е обущар, жена му Стела и дъщеря му Нина – шивачки, другата му дъщеря – амбулантната търговка Джулия, мъжът на Нина – Илия Реви, и брат ѝ Вита, които работят в шивачницата. Има и три деца – от първия брак на Нина е голямата Консоле Белели, а от втория ѝ брак са двете по-малки – Диамандина и Дзозуа, приятели в игрите на нещастния Фурнаракис. Трудно свързват двата края и имат славата на страшни кавгаджии, ни съобщават разследващите за Барух. Гръцки поданици, знаят гръцки, но говорят помежду си на "диалект от Корфу", тоест на италиански диалект, който им позволява да се сближат с голямата италианоговореща еврейска колония.

Икономически най-силна и с най-голямо влияние обаче е говорещата арабски еврейска колония с център в Кайро. Следват я евреите от Австрия, но тези от Магреб започват да печелят влияние, защото започват да се числят към френските поданици. В най-лошо положение са ешкеназите, бежанци от Полша и Русия. Зад впечатляващата фасада на единство и взаимопомощ, които се демонстрират навън или които си въобразяват другите националности[53], езиковите, догматичните и

[52] *Ομόνοια*, 10/22 Οκτώβριου, 14/26 Νοέμβριου 1881; *Νεολόγος*, 5 Νοέμβριου 1881.

[53] През 1877 г. по повод неуспешните опити да се изясни истин-

класовите различия в еврейските колонии пречат на функционирането на базисните обществени структури. Развитието на органите на еврейската общност става паралелно с развитието на общинските институции на гръцката колония, срещайки обаче големи трудности. Първата еврейска община е основана през 1840 г. и има, като гръцката през 1843 г., за основна цел издръжката на училищата. Църквата "Благовещение" и еврейската синагога "Елиаху Ханаби" ще се строят паралелно в продължение на десетилетия. Десетилетието 1860–1870 е белязано от сблъсъци вътре в гръцката общност между Патриаршията и светските лица; подобни сблъсъци разлюляват и еврейската колония десет години по-късно[54]. В сравнение с гърците, евреите изостават особено в областта на образованието. Едрите търговци и банкери също изпращат децата си в чужди училища и целят да се асимилират в буржоазната класа на съответната европейска държава, която ги е записала за свои поданици. Изключение правят неколцина първенци в Кайро, които се отъждествяват с местната управляваща класа. В края на XIX век обаче съществува остър проблем с обучението на деца от по-бедни семейства. Световният еврейски съюз се опитва да вдъхне общо съзнание на тази разнородна мозайка и да ѝ помогне да постигне общинска еманципация, развивайки обучението на децата в колонията и правейки постъпки пред властите, дипломатическите мисии и в печата при всеки слу-

---

ският произход на определени евреи, които претендират за френско поданство, френският консул в Кайро в доклад до френското външно министерство пише, че е невъзможно да се открие истината поради "сплотеността и съгласието, които съществуват сред израилтянския народ в Египет". В бележка в полето министърът на външните работи херцог Деказ, който е с еврейски произход, оспорва съществуването на такава сплотеност. Aff. Étr. C. C. C. Le Caire, vol. 32, Le Caire, 9 juillet 1877.

[54] За гръцката община **Πολίτης**, Αθ. *Ο Ελληνισμός και η Νεότερα Αίγυπτος*. Т. 2. Αλεξάνδρεια-Αθήνα, 1930, остава най-добрият извор. Вж. също: **Hadziiossif**, C. *La colonie grecque*, 354-356, където е и най-новата библиография. За евреите: **Landau**, J. The Jews; Taragan. - In: *Les communautés Israélites d'Alexandrie*. Alexandrie, 1932.

чай на дискриминация на по-слабите членове на еврейската община. Резултатът от намесата на Алианса в случая Фурнаракис показва, че еврейската колония в Александрия го признава, ако съдим от масовите парични вноски за неговите цели, за които се известява в броевете на *A. I. U.* от 1881 г. Начело на дарителите е семейство Менасес (De Menasce), което е внесло 100 египетски лири[55]. В спокойни периоди на евреите в Александрия не им се е случвало да имат организация с толкова щедри дарения.

Условията на жилищно настаняване и на работа, проблемите със социалната интеграция в общините, а дори и хранителният режим поставят най-долните слоеве на гръцката колония по-близо до условията на живот на голямата маса александрийски евреи, отколкото до начина на живот на "първоразредните" им едноверци. Между наемните работници и занаятчиите в Александрия се заплита, извън рамките на различните общности, гъста мрежа от ежедневни връзки, които поражда съседството. В крайна сметка случаят Фурнаракис става възможен именно защото между децата на двете семейства съществуват приятелски връзки, които се приемат за напълно естествени и от двете страни. Последната вечеря на Вангелис Фурнаракис е била със семейство Барух с характерната храна на средиземноморската кухня[56]. Избухването на ксенофобията идва да наруши този климат на добросъседство и да даде удобен повод да се отслаби психологическото напрежение, натрупано в резултат на икономическия и обществен натиск, който се упражнява на индивидуално и на обществено ниво. При тези условия еднакво страдащият конкурент се превръща във виновник за неуспехите.

Наблюдателите от онази епоха отбелязват ролята на иконо-

[55] *A. I. U.* Bulletin mensuel, juin 1881.

[56] При аутопсията в стомаха на малкия Вангелис намират портокал, стафида, тиквена семка, зърна от печено кафе, кости от дребна риба и стриди. Барух, за да подкрепят твърдението си, че детето не е вечеряло заедно с тях, и за да опровергаят първоначалния положителен отговор на децата си, твърдят, че са вечеряли макарони, риба и цвекло. Доклад на мнозинството, с. 59.

мическата конкуренция в избухването на ксенофобията, която разтърсва периодично Александрия. В увода на една антология с материали от парижкия печат за събитията от март 1881 г. издателят съобщава за икономическия антагонизъм между двете "раси". Авторката Леонс Мейра обаче говори не за конкуренцията между дребните буржоа, а за борбата на едрите предприемачи за надмощие в египетската икономика. Гръцките дребни буржоа и пролетарии в Александрия се проявяват като "една тълпа, която не разсъждава", "бесът" на която се поддържа умишлено от по-горните класи чрез печата. Причината за тази позиция на богатите гърци е загубата на първенството в икономиката на Александрия, което е заето вече от евреите[57]. Това тълкуване показва как един асимилиран от европейците евреин анализира в рационални категории сблъсъка на двете общности. Елементът на икономическата конкуренция, която реално съществува, го води до една теория за гръцки антиеврейски заговор, която фактически отговаря на гръцките фантазии за еврейски действия срещу гърците. Мейра преувеличава единството на гръцката колония и погрешно оценява връзките между народния печат и първенците на колонията. Така например, според нея последните контролират това, което се пише във вестниците на колонията. В действителност, както съобщава александрийският *Омония*, "само най-долната класа подкрепя журналистиката, само тя усеща сериозна нужда от нея и прави каквото може за нея, макар примерите да я обезкуражават. Висшата класа харесва всичко, което е европейско, дори да е недостойно, казвайки, че е европейско"[58]. Дребните буржоа от гръцката колония осъждат космополитния начин на живот на едрите търговци и банкери и ги обвиняват в недостатъчен патриотизъм[59]. Различни виждания предизвиква дори празнува-

[57] **Meyra**, L. *Les Grecs d'Alexandrie et la presse française*. Paris, 1881, p. 5.

[58] *Ομόνοια*, 15/27 Ιουνίου 1881.

[59] *Ημερήσια Νέα*, 28/12, и 4/16 Μαρτίου 1881 - кореспонденцията от Кайро за това, дали "едрите" или еснафите допринасят повече за нуждите на гръцката мобилизация през 1881 г.

нето на Заговезни, организирано и по европейски, както искат богатите, или свободно, както изглежда иска "народът"[60]. В условията на това вътрешно противопоставяне сред гръцката общност атаката на печата срещу евреите по повод случая с Фурнаракис предоставя едновременно и удобен повод да се поставят под съмнение позициите на първенците на колонията.

По своето естество проблемите, с които се сблъскват ръководителите на гръцката колония и по-малко заможните им сънародници са доста сходни. Само мащабът на управляваното имущество е различен, а следователно различен е и размерът на последиците от сблъсъците. По време на дългото управление на Мохамед Али (1805–1848) и годините непосредствено след него, период, който съвпада с разцвета на гръцката средиземноморска търговия, търговските кръгове на колонията успяват да поставят под свой контрол външната търговия на Египет. Когато обаче започва да се увеличава емигрантският поток към Египет, когато се строи каналът и настъпва големият "бум" на памука, те започват да губят почва. Отслабването на икономическото влияние на гръцката колония се наблюдава в рамките на общото преразпределение на международната търговия и промяната на връзките в търговията, промишлеността и кредитните институции в страната. Сред механизмите, които довеждат до този упадък, особено съществена роля изиграва липсата на политическа подкрепа като необходима предпоставка за успеха на предприемачеството на определени международни пазари през "либералния" XIX век. Както красноречиво предупреждава френският консул в Александрия: "Накратко, търговска и промишлена Франция ще може да прави печеливша търговия на Изток при условие, че политическото ѝ влияние продължава да е такова, каквото е днес"[61]. Решителни са също така последиците от по-бавното приспособяване на гърците към модернизираната банкова система. Биха могли също така да се споменат цивилизационните или кул-

[60] *Ημερήσια Νέα*, 18/2 Μαρτίου 1881.

[61] Aff. Étr. C. C. C. Alexandrie, vol. 45, Alexandrie, 30 septembre 1880.

челившите облигации. Определени личности участват, макар и в малцинство, като акционери в чужди банкови дружества. Едва през 1872 г. имаме първото преимуществено гръцко акционерно дружество – Банката на Александрия, която обаче, както и другите ѝ сродни учреждения, има официално седалище в чужбина – в Англия, и се управлява според английските закони. Банката на Александрия не успява да участва много в общия пир. Турският фалит през есента на 1875 г. повлича във вихъра си и египетските публични финанси шест месеца по-късно. Кризата разбива коалицията от представители на разнородни интереси, които до този момент си сътрудничат повече или по-малко задружно в експлоатирането на публичния дълг. Едно от основните противоречия, които се проявяват в подобни ситуации, е раздалечаването на интересите на собствениците на облигации по дългосрочни заеми и вложителите в дългосрочни високолихвени полици. Местните капиталисти, независимо дали са с автохтонен или с чужд произход, спадат като правило към втората категория, докато облигационните заеми се намират обикновено в ръцете на касиери и банкери от Европа. Размерът на сблъсъка и крайното уреждане на дълга зависят от икономическите възможности на противостоящите си групировки и от силата на политическите им опори. Това важи както за Египет и Турция, така и за Гърция, която фалира две десетилетия по-късно.

Гърците в Александрия се намират в лагера на притежателите на плаващ дълг. Повече от половината от 102-та подписали, след публично събрание на капиталистите в Александрия, протеста за прекратяване на обслужването на плаващия дълг през пролетта на 1876 г. са гърци и списъкът с имената им включва почти цялото икономическо ръководство на колонията. Става въпрос за най-слабата групировка в сблъсъка, който се очертава. Техните капитали не им позволяват да дадат едно постоянно решение на икономическата безизходица в публичната каса. През периода от октомври 1875 до май следващата година те изразходват и последните си запаси в една отчаяна борсова битка с цел запазване цената на египетските облигации

и покритието на най-спешните нужди на хазната[65]. В момента, в който се изчерпват капиталите им, става ясно, че връзките на мнозина от тях с представители на местната власт са изцяло светски, без никакво съществено икономическо или политическо съдържание. Едновременно с това сблъсъкът надминава възможностите за политическа намеса на Гръцкото кралство, дори да се предположи, че в Атина има желание.

Решенията, които се предлагат за изход от кризата, се формират под натиска на английската политика и английската борса. Египет има изключително стратегическо положение, поради което Англия не може да позволи страната да продължи да се намира в стопански хаос, който, прибавен към зараждащия се египетски национализъм, би могъл да доведе до нежелани политически ситуации. Независимо от възможността страната да бъде завладяна с армия, плюсовете и минусите на което още се преценяват от ръководните фактори в Лондон, запазването на интересите на английските собственици на облигации и стабилизирането на вътрешното положение в Египет налагат промяна на публичния дълг, основен елемент на която е драстичното намаляване на претенциите на собствениците на неустойчив дълг. Това е едната страна на икономическото решение, което се нагърбва да наложи английската политика в Египет. Другата страна включва данъчни промени в ущърб на чуждите колонии и облекчаващи египетските селяни, за да може хазната и заемодателите ѝ чрез данъчното облагане и чрез обслужване на публичния дълг да облекчат по-голямата част от земеделското население за сметка на лихварите.

За да се противопоставят на този натиск, гърците в Египет трябва да сключат съюзи, които биха им предоставили икономическа подкрепа и особено политическа опора, каквато нямат. Тези съюзи не са желани от националистическото движение, начело на което е Араби паша. Не само страхът, че движението може да доведе до коренна промяна на обществените производствени връзки, парализира всяко движение в тази посока. Идеологическите предразсъдъци пречат да се разбере

[65] Пак там, 178-183.

природата на движението и не позволяват на никого от жителите на Египет да се противопостави на евентуалния успех на националистите. Пет-десет години по-късно, пишейки "Първи спомени", П. Делта не изглежда да се е отдалечила много от тогавашните оценки на египетската едра буржоазия относно движението на Араби и неговите привърженици: "промениха се нещата оттогава. Събудиха се и те"[66]. Отнасянето на пробуждането на египетския народ към онези дни, около 1930, е равносилно на заличаване на политическите мотиви на въстаниците от 1882 г. Тази позиция, която споделят масата колонисти, не е несъвместима с либерално-демократичните и дори с радикалните идеи за обществото в страната, от която произхождат колонистите. Обратно, много пъти през 1830, 1843 и 1848 г. се наблюдава, че промяната на режима в метрополите – Франция и Гърция, към по-демократичен предизвиква втвърдяване на отношенията между колонистите и местното население[67]. И, разбира се, става дума за същите колонии, които бяха изпратили доброволци, за да воюват за освобождението на негрите в Американската гражданска война и за Френската република през 1870 г.[68] Само през последните седмици се намираме пред рухване на старите истини за част от жителите на Египет, пред възникването на нови въпроси, които няма да намерят отговор поради бързината, с която идва катастрофата. В Атина в опозиционните на Трикупис кръгове явно има по-правилни обяснения за характера на движението на Араби[69].

---

[66] **Δέλτα**, П. *Πρώτες ενθυμήσεις*. Αθήνα, 1981, σ. 78, 50-57. Същата ориентация, прикрита зад по-голяма дистанцираност в младежките бележки на **Καβάφη, К**. *Λεύκωμα Καβάφη. 1863-1910*. Αθήνα, 1983, σ. 47.

[67] **Hadziiossif**, C. *La colonie grecque*, 370-371, за гърците, но същото важи и за французите.

[68] Le Consulat et la Société Républicaine pendant la guerre, Malte 1871, брошура в Aff. Étr. C. C. C. Alexandrie, vol. 41. На колегата Александър Китроев дължа информацията за Американската гражданска война.

[69] *Εφημερίς των Συζητήσεως της Βουλής*. Περίοδος Θ. Σύνοδος Α, 1882, σ. 1052, 1055.

Гърците в Александрия възлагат надеждите си на "третия път", който една група реформаторски настроени паши начело с Шериф паша се опитва да прокара между чуждата намеса и военното правителство. Тази група предлага ограничена институционална модернизация на режима с надеждата, че ще удовлетвори едновременно исканията на националистите и на чуждите кредитори, без да засегне съществуващите връзки между производството и властта. На ниво външна политика египетските гърци разчитат на Франция за благоприятно решение на египетския проблем. Тук има сходство с политиката на Атина, която през този период възлага на Париж надеждите си за материализиране на териториалните отстъпки, направени ѝ от Берлинския конгрес. Израз на това двойно очакване е факелното шествие на гръцките колонисти под осветените прозорци на френското посолство през нощта на 14 юли 1880 г., където за пръв път след въвеждането му се празнува френският националния празник – годишнината от падането на Бастилията. На стопанско ниво се цели съюз с френския банков капитал и с онази част от евреите в Египет, които си сътрудничат с него[70].

Тази политика на съюзяване довежда през юни 1881 г. до основаването на Генералната египетска банка. По същото време, когато излиза заключението на международната следствената комисия по делото Фурнаракис, дружество "Синадинос, Ралис и с-ие" се сдружава с групата "Суарес-Катауи" на едрите еврейски банкери в Кайро. Суарес са представители на нова категория европеизирани евреи, докато Катауи са най-голямото семейство сред старата местна еврейска аристокрация. Болшинството от акциите са в гръцки ръце, приблизително една трета са на "Синадинос, Ралис и с-ие". За председател на управителния съвет е назначен Теодорос Ралис, председател на гръцката община, а за изпълнителни директори в Александрия, Кайро и Париж – братята Синадинос и Теодорос Родоканакис. В управителния съвет участват и други големи имена от колонията – К. Зервудакис, И. Антониадис, Синанос и др. Евреите съдружници държат по-малка част от капитала и са

[70] Повече у: **Hadziiossif**, С. *Banques*, 181-183.

малцинство в управителния съвет, но се подкрепят от групата на френските банкери – Société Générale, Crédit Lyonnais, Paribas, Comptoir d'Escompte[71].

С основаването на Генералната банка гърците не само избират съюзниците си, но и предначертават предприемаческите си цели. Защото същата френско-еврейска група е основала преди години една друга банка – Crédit Foncier Égyptien, която има за единствено поле на дейност предоставянето на нисколихвени ипотечни заеми на земеделците. В това предприятие участието на сънародниците ни е ограничено до нивото на формалната учтивост. Тази колебливост отразява нежеланието на гърците да съдействат за развитието на един организъм, който е предопределен да създаде ненужна кредитната верига, която започва от търговеца-банкер в Александрия и завършва при гръцкия бакалин-лихвар в египетските села и която представлява гръбначният стълб на икономиката на египетския елинизъм. Статиите в гръцкия александрийски печат, представяйки причините, поради които една земеделска банка би трябвало да се счита обречена на неуспех, и излагайки услугите, които предлагат дребните заемодатели на фелахите, се опитва да узакони тактиката на гръцките капиталисти[72].

Учредяването на Генералната банка съвпада с временно подобряване на политическия и икономическия климат в Египет. Цел на вдъхновителите на предприятието е да получат изключителната привилегия за обслужване на публичните плащания и такси. Става въпрос за същата придобивка, към която се стремят намиращата се под английско управление Отоманска банка, англо-френската Англо-египетска банка, още една френска финансова групировка и едно доста мъгляво италианско обединение. Сметките на управителите на Генералната банка се базират на подкрепата на френската политика и на съюза с реформистки настроената част от пашите от старата египетска върхушка, които към този момент изглежда, че се държат на политическата повърхност.

---

[71] Пак там, 183-186.

[72] *Ομόνοια*, 18/30 Αυγούστου 1881.

Араби с офицерите си и английската намеса през лятото на 1882 г. провалят тези планове. След пожара в Александрия Генералната банка препоръчва една строителна фирма, която наддава на търг за разрушеното обществено недвижимо имущество в центъра на града. Няколко дни по-късно английската намеса довежда до отмяна на резултатите от търга. Така, докато въпросът за обезщетенията и възстановяването на Александрия се проточва във времето, при общото финансово изтощение на първите години от английската окупация, Генералната банка се принуждава да използва предназначените ѝ за по-амбициозни цели капитали в текущата търговска и борсова спекулация. Кризата от 1884–1885 г. довежда до фалит дружество "Синадинос, Ралис и с-ие", който заплашва в един момент да повлече и Генералната банка. В крайна сметка банката оцелява, защото френските и еврейските ѝ акционери се боят да не би разпадането ѝ да разтърси Crédit Foncier Égyptien, която предлага благоприятни перспективи, и внасят нужните капитали за нейната реорганизация.

След преустройството на банката гърците притежават помалката част от акционерния капитал и са малцинство в управителния съвет, докато обратно, влиянието на еврейското обединение нараства. В процеса на ликвидация на дружество "Синадинос, Раллис и с-ие" на повърхността изплуват противоречията, под които се открояват национализмът и религиозните предразсъдъци на гръцките и еврейските банкери. През лятото на 1885 г. в кореспонденцията между Александрия, Париж и някои европейски курортни центрове, където чуждите и египетските банкери прекарват ваканцията си, има изрази, които показват, че няма голяма разлика между манталитета на банкерите и на дребнобуржоазните им сънародници. "Не забравяйте, че е грък и живее в гръцка среда", пише най-възрастният от Суарес за събрата си Родоканакис[73]. Изразите на гърците, които се намират в малцинствено положение, са по-внимател-

[73] Архивите на Banque de Paris et des Pays Bas : Égypte 6, Banque Générale, 1884, Projets de reconstitution, Suarès à Sautter, Le Caire, 18 janvier 1885.

ни, но тук ще припомним какво споделя един гръцки банкер пред френския консул в разгара на случая Фурнаракис: "Как искате да не вярвам в това обвинение срещу евреите? Когато бях дете, постоянно ми казваха да се пазя от евреите, докато това стана неразделна част от спомените и детския ми опит в семейството"[74].

Тези противоречия между различните народности в средиземноморските метрополии показват, че въпреки общуването, аналогичните условия на труд и сходния начин на живот, процесът на цивилизационно асимилиране среща непреодолими пречки. Имаме пълно поглъщане на най-нисшите обществени слоеве от местното им обкръжение, както ограничен брой хора и семейства от висшите слоеве са погълнати от една чужда буржоазна класа, но липсва космополитният елинистичен вид общество.

Както споменахме, икономическото прегрупиране в Александрия през 70-те и 80-те години на XIX век не представлява изолиран феномен, а е част от една по-обща промяна в световен мащаб, която се характеризира с централизация на капитала, налагане на големите акционерни промишлени и банкови дружества и смазване на средните банкови и търговски предприятия. По време на този процес гръцките търговци изглежда често се сблъскват с еврейските си конкуренти в различни области: в Лондон през първия период на грюндерство, в Румъния и в Южна Русия[75]. Случаи на икономическо противопоставяне на гърци и евреи не липсват и през следващите десетилетия до избухването на Първата световна война. Едновременно с това имаме случаи на гръцко-еврейски предприемачески съдружия с голяма продължителност и стабилност, особено в банките в

---

[74] Aff. Étr. C.C.C. Alexandrie, vol. 46, Alexandrie, 4 avril 1881. По същото време малката Пинелопи Бенаки и братята и сестрите ѝ вярват, че евреите имат дявол вътре в себе си и се пукат, когато видят кръстния знак. Вж.: **Δέλτα**, Π. *Πρώτες ενθυμήσεις*, 79-80.

[75] **Xenos**, S. *Depredations*. London, 1869, ch. 44: Battle between the Jews and the Greeks, 267-272; **Herlihy**, P. *Odessa: History, 1794-1914*. Cambridge, Mass., 1986.

Истанбул, а и в самата Александрия[76]. Генерално отслабената позиция на гръцките предприемачи в рамките на тези връзки не означава, че възходът на конкурентите им евреи е общ феномен. В действителност имаме възход на евреите предприемачи, които произхождат от общностите на промишлена Европа и продължават развитието на тази национална икономика, докато залезът на еврейските предприятия в Средиземноморието е започнал още преди този на гръцките им събратя и е по-дълбок. Спасяват се само тези, които успяват да се свържат с новите финансови центрове.

В никой от случаите на конфликт на икономическите интереси на гърците и евреите, не се наблюдават събития, подобни по вид и размер на тези в Александрия. Дори когато местното население, покровителствано от властите, извършва погроми, както е в Румъния и Русия, гръцката общност остава безучастна. Причините, поради които Александрия прави изключение, са големината на гръцката колония, икономическата несигурност на по-голямата част от нейните членове и липсата на силна политическа власт. Скрит в тълпата, сигурен в бездействието на властите, търпящият лишения грък в Александрия може да се нахвърли върху всеки слаб като него и да се облекчи временно от социалния и психологически натиск, на който е подложен. Освен това Александрия и Египет представляват изключение по още една причина. Става въпрос за единствената средиземноморска страна, в която стопанската криза и икономическото разместване водят до окупация от една чужда сила.

Следващите поколения жители на Александрия ще изтрият напълно от паметта си тези епизоди, едно изтласкване, което е облекчено от коренните промени в условията на живот в колонията. Пролетариите и маргиналите са асимилирани от дребната буржоазия, положението на която се стабилизира с обществените преобразования, които донася английската оку-

[76] За Истанбул тридесетгодишното сътрудничество на гърци и евреи в Crédit Général Ottoman представлява характерен, но не и единствен пример. За Александрия - еврейските съдружия на Салвагос.

пация. Особената икономическа тежест на големите предприемачи на колонията се намалява още повече от окупацията, но колонията като цяло живее по-добре, отпреди. Разширеният пазар позволява оцеляването на "малките бели", притъпявайки противоречията между тях, изразяването на които също е затруднено от функционирането на една по-резултатна държавна машина. Избухванията на гръцкото антиеврейство през 1880–1881 г. нямат продължение и никога не придобиват завършен характер с появата на модерно антисемитско движение. Малките народни вълнения и безредици в Александрия ще бъдат погълнати от развитието на гръцката политика и от различните идеологически течения в Гърция, като например аристократичния антипарламентаризъм на Сп. Валаоритис и европейския антисемитизъм на Я. Полилас. По този начин хрониките от началото на XX век за историята на колонията ще обрисуват едно утопично елиноцентристко минало, доминирано от мита за специалния принос на гърците в "цивилизоването" на съвременен Египет и където изявите на ксенофобия, какъвто е случаят Фурнаракис, нямат място. Тези творби, аналогични на които съставят и представителите на другите чужди колонии, не целят да обосноват претенциите на чуждите сили в ущърб на египетското надмощие, както става през XIX век, а се надяват, че ще легитимират оставането на колонии в Египет, като се подчертава приносът им в културното и икономическото развитие на страната[77]. Така се създава картината на "елинистична" Александрия през онази епоха, в която гърците заемат челно място сред другите колонии в преследването на мечтата за лично благоденствие. Става въпрос за едно саморегулиращо се общество, без политически владетел, едно общество, което потребява и посредничи, но не произвежда. Селската вътреш-

[77] Най-съществен принос в това отношение има книгата на **Πολίτης**, Αθ. *Ο Ελληνισμός*... За италианците: **Balboni**, L. A. *Gli Italiani nella Civiltà Egiziana del Secolo XIX*. Alexandrie, 1900; **Almagia, R**. *L'opera degli Italiani per la conoscenza dall'Egitto e per il suo risorgimento civile ed economico*. Roma, 1926. За евреите: **Taragan**, B. *Les communautés Israélites*... За французите - трудовете на Ф. Шарл Ру.

ност на страната, египетското население на града не присъстват в тази картина и заедно с тях изчезват основните обществени и политически противоречия.

Става въпрос точно за Александрия на поета Кавафис, за една утопия от края на XIX и началото на XX век, а не за елинистичната епоха. Тази фантастична конструкция не е творение изключително на гръцката общност или на Кавафис. С. Циркас[78], за когото става дума в частта от книгата на Ат. Политис, посветена на Кавафис, твърди, че главата за общите черти между Александрия от началото на XX век и елинистичния период, е написана от самия поет[79]. Без да изключваме това, ще трябва да подчертаем, че Политис би могъл да е повлиян от всеки пътеводител или пътепис за Египет. Георг Еберс, който популяризира древноегипетската цивилизация в романи и археологически пътеводители, използва още през 1880 г. подобни метафори[80]. За космополитния град говорят, използвайки аналогични изрази, американски пътеводител от 1884 г., пътеводителят на Бедекер от 1877 и граф де Леви Мирпоа (1882)[81]. Никъде няма предупреждение към бъдещия пътник за напрежение между главните актьори – чужденците и статистите – египтяни. Общото място на "новоелинистична" Александрия се избира именно за да скрие противоречията на настоящето.

---

[78] Стратис Циркас (1911-1980) е литературният псевдоним на Янис Хадзиандреас, роден в Египет, автор на стихотворения и разкази. - Бел. прев.

[79] **Τσίρκας**, Σ. *Ο Καβάφης και η εποχή του*. Αθήνα, σ. 23, 449; **Πολίτης**, Αθ. *Ο Ελληνισμός*, σ. 452.

[80] "В наши дни, както и преди две хиляди години, емиграцията от търсещи късмета си европейци, особено гърци и италианци, променя едно незначително египетско местенце в космополитен град. Можем да кажем, че днес, както и тогава, населението на Александрия е една дръзка смес, носеща печата на южните народи в Европа **Ebers, G.** *L'Égypte*, p. 56.

[81] **Pembroke Fetridge**, W. *Harper's Handbook for Travellers in Europe and the East*. New York, 1884, 919-920; **Baedeker**, K. *Ägypten*. Leipzig, 1877, S. 234; **Comte de Levis-Mirepoix**. *Mes souvenirs d'Orient*. Chateaudun, 1882, p. 4.

Освен това "Гърция" на "новоелинистичния" град не е Гръцкото кралство, а Англия и Франция. На западноевропейския модел на живот подражават колонистите, на английски и на френски кореспондират помежду си и описват значителните събития от живота си[82]. Тоест картината на Египет, която се изгражда от европейците в критичния период на икономическо и политическо поробване на Египет и която намираме в поезията на Кавафис, е двойно невярна. Първо, защото премълчава противоречията на настоящето и второ, защото нито в елинистичната, нито в римската епоха е съществувала една Александрия, където хармонично да са съжителствали различни народности. Сблъсъците между гражданите с гръцки произход и лишените от политически права евреи емигранти са постоянни и кървави, а духовните контакти между двете национални и културни общности не се ограничават само с превода на *Септуагинта*, но включват и написването на първите антисемитски съчинения[83]. Но освен сблъсъците между колонистите, съществува и постоянно противопоставяне на местното население срещу тях.

Поетът познава отблъскването, което чувства, и изолираността, която понася чужденецът, може да почувства атмосферата на погрома[84], но ги възприема като изцяло личен проблем и чувствената му етика не му позволява да настоява на тях. Елинистичната Александрия в поезията на Кавафис е един личен конструкт, една сцена, която се изобретява, за да се представи естетическото и лично противопоставяне на действащите лица[85]. Не сходствата между съвременна и елинистична

---

[82] **Καβάφης**, K. Constantinopoliad. An Epic. - In: *Λεύκωμα Καβάφη*, 43-50; **Περίδης, Μ**. *Ο βίος και το έργο του Κωνσταντίνου Καβάφη*. Αθήνα, 1948, σ. 35 - бележка; **Δέλτα, Π**. 1. Αναμνήσεις 1899. Αθήνα, 1990 (превод от френския оригинал).

[83] *Jüdisches Lexikon*, 1, S. 206; *Encyclopedia Judaica*, 2. Jerusalem, 1978, p. 590.

[84] Вж. стихотворенията Η αρρώστια του Κλείτου, Των Εβραίων (50 μ.Χ), Μύρης, Αλεξάνδρεια του 341 μ.Χ., Μεγάλη συνοδεία εξ ιερέων και λαϊκών - **Καβάφης**, Κ. *Ποιήματα*. Α-Β. Αθήνα, 1963.

[85] Вж. **Δάλλας**, Γ. Ο *Καβάφης και η δεύτερη σοδιστική*. Αθήνα, 1984.

Александрия вдъхновяват поета, а философията и етиката му, която изисква елинистичният декор. Ако непременно е необходимо връщане назад в елинистичното минало, за да се потърси символ на Александрия от модерната епоха, бих се ориентирал не към Сарапи, към елинизираните сирийци и киринейци, нито към Александрос Йанос, а към хилиастичните текстове на местните египтяните от птолемейския период, какъвто е следният откъс от пророчеството на грънчаря за съдбата на града на поясоносците гърци:

> И градът на поясоносците ще запустее,
> подобно на моята пещ, заради беззаконията,
> извършени срещу Египет,
> а статуите, отмъкнати оттам,
> ще се завърнат отново в Египет.
> А крайбрежният град ще се превърне в място,
> където рибарите сушат мрежите си,
> а Добрият Бог и Книфис ще се насочат към Мемфис;
> така че минувачите ще казват:
> този град [едно време] е хранил всички,
> в този град са се установили всички племена[86].

Χατζηιωσήφ, Χρήστος. Πάσχα στην Αλεξάνδρεια: λαϊκές προλήψεις και διακοινοτικές διαμάχες στην Αίγυπτο στα τέλη του 19ου αιώνα. - Τα ιστορικά, τόμος 7, τεύχοι 12-13, 1990, 121-148.

Превод **Юра Константинова**
Редактор Надя Данова

[86] **Koenen**, L. Die Prophezeiungen des "Töpfers". - *Zeitschrift für Peryrologie und Epigraphik*, t. 2, 1968, p. 206. Вж. и *The Oxyrhynchus Papyri*. XXII. London, 1954, № 2332, 89-99. Превод на стихотворението Андреас Либератос.

Приказката на Пинелопи Делта и тайните на македонската борба

Спирос Каравас
(Митилини)

Скъпа г-жо Делта, [с] *Тайните на Блатото* довеждате от забравата до знанието на мнозина [онези борби], разкрасени и облагородени, давате ги като пример и насърчение на нашата младеж и като историческа мечта и наслада [с намерението да служите] на общите цели, тоест от чист идеализъм…

Ιωάννης Δεμέστιχος, Αμαρούσιον, 15. 7. 1937. - In: **Δέλτα, Π. Σ.** Αλληλογραφία 1906-1940, επιμ. Ξ. Λευκοπαρίδης. Αθήνα 1997, 454-455.

Младежта чете ненаситно

През 1937 г. Пинелопи Делта издава романа *Тайните на Блатото*, който е последната ѝ творба. Посветена на "паметта на идеалния герой Телос Агапинос, капитан Аграс", новата книга на Делта ще бъде охарактеризирана веднага от М. Родас като "духовен паметник, посветен на македонската борба", който е "стабилно обоснован", тъй като използва архивен материал, "пренася читателя в епохата на свещена борба [...] цяла епоха с лица и предмети, цяла национална история [...] която пленява поне онези, които познават македонската трагедия, македонската душа, заплахите за нея, голямото дело за нейното спасение". Там, при езерото на Яница [Ениджe Вардар], в "блатните води беше пролята кръвта на герои и мъченици, за да поникне дървото на свободата". И понеже Родас прави връзка между *Тайните* и публикувания тридесет години по-рано труд на Йон Драгумис[1], бърза да повтори:

[1] Романът на Йон Драгумис "Кръв на герои и мъченици" - **Δραγούμης**, Ίον. Μαρτύρων και ηρώων αίμα. Αθήνα, 1907. - Бел. прев.

Днес [1937] езерото на Яница вече го няма, но легендата за борците се носи сред жителите на равнината като животворен вятър. [...] Безкрайната плодородна земя е благословена от бог, зърнените култури са в голямо изобилие за хората, тревата за животните. Метаморфоза и изумително възпроизводство. Цивилизация, родена от кръвта на герои и мъченици[2].

Не по-пестелив в хвалебствията си, Фортуниос (Спирос Мелас) от колонките на в. *Ελεύθερον Βήμα* [Свободна трибуна] ще конкурира Родас в лиризма и възвеличаването. "Македонският роман" на г-жа Делта, пише той, е едно дело с "най-дълбоко национално значение", тъй като е посветено на "македонската епопея" от началото на века, на борбата, която стана "голямата отправна точка на националния ни живот. [Г-жа Делта] ни въвежда в тайната на излюпването на една нова Гърция, която разчупва черупката на тесния еладизъм[3], за да се излее към широките хоризонти на вечния елинизъм".

Въпреки всичко това, отбелязва авторът на статията, македонската ни борба беше непозната и заедно с "най-онеправданите беше погребана в архивите на Министерството на външните работи". Оползотворявайки точно тези архиви, "с двойния инстинкт на автор и посветител, г-жа П. С. Делта се докосна до този девствен материал, за да изведе образите на най-новите борци от мрака към светлината, от праха на архивите към живота, от мита към реалното претворяване в живота на фикционалните герои"[4].

През същата 1937 година ще приключи жизнения си път Панайотис Папатзанетеас, един от македонските борци, който е разказал на Делта за "епичната борба" при езерото на Яница. Съратникът му, митичният капитан Акритас (Константинос Мазаракис), изпращайки мъртвия полковник, който "има влияние сред местните", ще го увери, че "днес младежта чете

[2] *Ελεύθερον Βήμα*, 12 Απριλίου 1937. Работите по пресушаването на езерото започват през 1927 г.

[3] Т.е. Гърция да се мисли в границите на антична Гърция. - Бел. пр.

[4] *Ελεύθερον Βήμα*, 11 Μαΐου 1937.

ненаситно" *Тайните на Блатото*, труд, "силно повлиян" от Папатзанетеас, "тъй като в него са записани разказите му"[5].

Действително, 23 години по-късно, през 1960, думите на капитан Акритас ще бъдат потвърдени от проф. Д. Евригенис, *грък от севера*, както се самоопределя. Той в същото време ще отбележи липсата на широк интерес, на национална оценка за македонската борба:

> За нашето поколение македонската борба беше една страница от историята ни, обгърната в мъглата на легендата и незнанието. На легендата, която, израствайки от *Тайните на блатото* на Пинелопи Делта, грабна младежките ни умове. И на незнанието ни, защото традицията в преподаването на история в училището, а и тази в учебниците никога не позволи да се стигне до преломните години от началото на XX век. Това, което бяхме успели да чуем за македонската борба, не беше нищо повече от разпокъсани и несвързани намеци, които, разбира се, отчасти се допълваха в съзнанието ни от гледката на македонските борци на парадите по повод националните годишнини. [...] Оставена основно на изследователите и преподавателите, за съжаление македонската борба не беше оползотворена в необходимата степен от гледна точка на националното чувство. Обхващаща период от приблизително осем години, без впечатляващо начало или край, тя не се свърза с една дата, не получи никога една "годишнина", за да намери дори и формално място в националния ни празничен календар и да се връща поне веднъж годишно в паметта ни[6].

---

[5] **Παπατζανετέας**, Π. Ο Μακεδονικός Αγών (Απομνημονεύματα). Επιμ. Λ. Συνδικά-Λαούρδα, εισαγωγή Α. Δ. Ζάννας. Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών (ΕΣΜ) - Ίδρυμα Μελετών Χερσονήσου του Αίμου (ΙΜΧΑ) [Αρχείον Μακεδονικού Αγώνος Πηνελόπης Δέλτα]. Θεσσαλονίκη, 1960, 56-57.

[6] **Ευρυγένης**, Δ. Ο Ίων Δραγούμης και ο Μακεδονικός Αγών. ΕΜΣ-ΙΜΧΑ. Θεσσαλονίκη, 1961, 5-6. Лекцията е изнесена за пръв път в Солун на 10 март 1960 г. и е повторена във Верия и Флорина. Евригенис се обръща към "гърците от севера", към които декларира, че принадлежи: "Ние, които дължим на македонската борба не само това, че земята ни е гръцка, но и нещо друго, не по-малко ценно - запазването на същия този гърцизъм в самите нас".

Младежта ще продължи да чете ненаситно *Тайните на Блатото* и през следващите години. Почти изключително от страниците на тази книга ще се формира мнението ѝ за македонската борба поради факта, че учебникът по *Най-нова история* на Ан. Лазару за VI гимназиален клас, който се изучава в междувоенния период, отделя едва половин страница на "страшната битка между гръцките бойци и дивите комитаджии", а и трябва да се отбележи, че в него терминът "македонска борба" липсва[7]. Но дори и в последния учебник от 1983 г. на Организацията за издаване на дидактическа литература към македонската борба не се подхожда с по-голяма смелост. В трите страници, в които се засяга въпросът за Македония през 1890–1908, разказът за военните действия на гърците срещу "българската жестокост" не заема повече от една страница[8].

Впрочем, Панайотис Канелопулос има своите основания да припомни през 1984 г., на "тържественото честване на 80-годишнината от македонската борба, в присъствието на президента на Републиката Константинос Караманлис", думите на Д. Евригенис, цитирайки пространни откъси. Той отбелязва, разбира се, че специално новите поколения "не само не са оценили голямото историческо значение на македонската борба, но и не са поставили онези събития в един, макар и малък, но топъл ъгъл в паметта и сърцето си". И се пита: "Колко родители или колко учители в нашите училища днес дават на децата да четат книгата на Пинелопи Делта *Тайните на Блатото*"[9]?

Ако бившият министър-председател беше хвърлил едно око на тиража на *Тайните*, би установил, че още през 1984 г. тази книга има 28 издания, от които 25 са направени през два-

---

[7] **Λαζάρου**, Αν. Ιστορία των Νεωτάτων Χρόνων. Από της Συνθήκης της Βιέννης (1815) μέχρι των ημερών μας. Τάξις ΣΤ΄. ΟΕΔΒ. Αθήνα, 1963, σ. 175.

[8] **Σκουλάτου**, Β., Ν. **Δημακοπούλου**, Σ. **Κόνδη**. Ιστορία νεότερη και σύγχρονη. Τχ. Β', Γ'. Λυκείου. ΟΕΔΒ. Αθήνα, 1983, 370-373; **Άχλης**, Ν. Οι γειτονικοί μας λαοί, Βούλγαροι και Τούρκοι, στα σχολικά βιβλία Ιστορίας Γυμνασίου και Λυκείου. Θεσσαλονίκη, 1983.

[9] **Κανελλόπουλος**, Π. Το ιστορικό νόημα του Μακεδονικού Αγώνα. Αθήνα: Οι φίλη του Μουσείου Μακεδονικού Αγώνα, 1984, 5, 15, 8, 11.

десет и четирите години, които делят неговата реч от тази на Евригенис. Би се уверил, следователно със собствените си очи, че *Тайните* имат средно по едно издание на година в периода 1960–1984, уникално постижение за издателската реалност в страната. Изказването на Константинос Мазаракис от 1937 г. за това, колко "ненаситно чете младежта" книгата на Делта, се оказва пророческо. И колкото повече минават годините, *Тайните* печелят все повече читатели, тъй като родители и учители продължават да ги смятат за необходимо допълнение към повърхностното образование на потомците си; за тяхното духовно и идеологическо въоръжение, точно както те самите са били закърмени. Тази година (2004), когато се навършиха сто години от началото на македонската борба, *Тайните на Блатото* имат вече 72 издания. Безспорно македонската лудост от 90-те години на XX век изигра решаваща роля – за двадесет години (1992–2003) *Тайните* претърпяха 34 издания от 19 различни издателски къщи[10].

Сигурно е, че без македонската борба не биха съществували *Тайните на Блатото*, но е сигурно също, че без *Тайните* легендата за "Борбата" и нейните главни герои би била значително по-бедна. И точно затова компетентният по темата Музей на македонската борба в едно свое неотдавнашно издание отдаде заслужената почит на Делта: "Перото на Пинелопи Делта подари на македонските борци от Блатото на Яница и преди всичко на несправедливо погубения капитан Аграс вечността"[11].

Естествено, легендата, вечността и пр. не можаха никога да си паснат със знанието. Защото знанието, отделяйки реалността от легендата, напълно я обезсилва. Обратно, реално и необходимо условие за продължителното съществуване на един мит е да се запази незнанието. И понеже гръцкото общество

[10] Според данните, които ми предостави Алекос Занас. Тиражът на шестте издания на *Εστία* за периода 1999-2003 възлиза на 11 хиляди екземпляра. Вестник *Το Βήμα* от 25 юни 1995 г. изчислява, че са продадени общо 500 хиляди екземпляра.

[11] Μουσείο Μακεδονικού Αγώνα. Ημερολόγιο 2002. Ο Μακεδονικός Αγώνας.

запази и запазва чудесни връзки с него, *Тайните* на Делта се вкорениха дълбоко и израснаха.

От своя страна Пинелопи Делта не можа да доживее удостояването на последната си творба, след като по собствено желание през жестокия април 1941 г. си уреди среща с Харон. Колкото и обаче признанието на произведението ѝ, тоест запазването на мита, да тежи на гръцкото общество, създаването му продължава да е дело изключително на нейните ръце. Нека видим как.

I. Подготовката

Житейски и идеологически ориентири

През лятото на 1913 г. П. С. Делта е в Атина и служи доброволно във военна болница. Това е времето на "Българската война", както самата тя нарича Втората балканска война. Там ще се запознае с "някакъв войник, който е взел участие в македонската борба и е воювал при езерото на Яница". И както признава малко по-късно пред Йоанис Деместихас[12], този войник "ми разказа такива нечувани неща, че у мен се породи желанието да ги кажа на нашите деца". Разбира се, и преди 1913 г. тя е чувала "доста" от Германос Каравангелис, "но всичко това разпиляно, накъсано, без ред". Това, което иска сега, през април 1915 г., е Й. Деместихас да ѝ помогне да "опознае добре онази бляскава страница от историята ни, за да може да я пресъздаде живо в един детски разказ". Целта ѝ, както отбелязва, не е да напише "биография на един или на много герои", а да събере "истински исторически факти" и да ги представи "като разказ в духа на детето". За да се отдаде на работата си обаче, трябва първо самата тя да узнае всичко "в дълбочина и подробности", за да може да опише на детето "живо нещата, на които искам да го науча"[13].

---

[12] Йоанис Деместихас (1882-1960) - вицеадмирал, главнокомандващ на гръцкия флот (1927-1930) и министър на търговския флот в правителството в изгнание по време на Втората световна война. - Бел. прев.

[13] Αρχείο Μακεδονικού Αγώνα Πηνελόπης Δέλτα (ΑΜΑ/ΠΣΔ), φ.

От кореспонденцията на Делта съдим, че сътрудничеството ѝ с Деместихас по този въпрос трябва да е започнало през януари 1915 г. Деместихас вече е приел предложението ѝ, убеден, че това ще бъде удобен случай "да се хвърли повече светлина върху един много важен период от съвременната ни история [...] защото направеното тогава представлява първото събуждане на националния дух, най-категоричната изява, наистина чудесна, на жизнеността и самочувствието на рода"[14].

Разбира се, за да *узнае в дълбочина нещата*, Делта не се задоволява само със сведенията на Деместихас. Още през 1905 г., когато се свързва с Йон Драгумис, тя научава *неща за новия епос на елинизма*. Връзката на Пинелопи и Йон се крепи и подхранва от разговорите им за Македония. "Умът му беше там, сред жестокостите в Македония"[15], както пише самата тя, докато любопитството ѝ относно отрязаната глава на Павлос Мелас[16] представлява едно първокласно докосване *intime*[17]. Смъртта на Мелас през октомври 1904 г. я разтърсва, но едновременно с това я изпълва с твърдост и гордост. Когато научава за нея, тя отбелязва в дневника си: "Слава на Бога! Още има *гърци* в Гърция"[18].

За Делта смъртта на "хубавия героичен офицер [...] обслужва целта [да събуди] задрямалия елинизъм". Първият ѝ *идеален*

1.2., Αλεξάνδρεια, 23 Μαρτίου/6 Απριλίου 1915.

[14] ΑΜΑ/ΠΣΔ, φ. 1.2., Αθήνα, 15 Μαρτίου 1915.

[15] **Δέλτα**, Π. Σ. Αναμνήσεις 1921. Επιμ. Αλ. Π. Ζάννας [Αρχείο της Π. Σ. Δέλτα Ζ']. Αθήνα, 1996, σ. 5.

[16] Павлос Мелас (1870-1904) е артилерийски офицер, син на богатия гръцки търговец и политик Михаил Мелас и зет на Стефанос Драгумис. Той е сред първите офицери, започнали борба за утвърждаване на гръцкото влияние в Македония. Убит е при неясни обстоятелства по време на сблъсък с турска част и в Гърция смъртта му се счита за преломен момент в гръцката политика за Македония. - Бел. прев.

[17] **Δέλτα**, Π. Σ. Αναμνήσεις 1921, σ. 6, 9, 12-15, 22.

[18] **Δέλτα**, Π. Σ. Αναμνήσεις, μτφρ. Από το γαλλικό πρωτότυπο Β. Λούβρου, επιμ. Π. Ζάννας - Αλ. Π. Ζάννας [Αρχείο της Π. Σ. Δέλτα Στ']. Αθήνα, 1991, σ. 458.

герой вече се беше появил. Йон ще ѝ обясни обаче, че в Атина не разбират жертвата на Мелас. "Че македонската борба им е чужда, непонятна, че освен това някои я осъждат, изопачават и говорят зле за нея". Ще ѝ разкаже, "че е отишъл в Монастири [Битоля] [през 1902 г.] само с указанията на правителството да не се създават проблеми. Че намерил елинизма в Македония измъчен, потиснат, тероризиран. Че се разбунтувала душата му, съжалил ги, защото всички изглеждали злочести като овце без овчар. Но се нуждаели от оръжия и отряди, за да излязат да защитават гръцките села, които комитаджиите разрушавали и обезлюдявали, убивайки по особено мъчителен начин първенците и поповете"[19].

И Йон не спира да ѝ говори за Македония, за обиколките си из селата, за срещите си и за проповедите си сред "овцете", за бонбоните, които е раздавал на децата, за да се приближат до него, за грижата да се въоръжат жителите и пр. И колкото повече той ѝ говори, толкова по-дълбоко тя *потъва в дълбоките му кафяви очи и търси душата му*. "[Душата] на това дете, което [...] жадува да погребе младостта си в средновековието на Македония и да пропилее най-хубавите си години в жестокостта на въстанията и опасностите".

Защото Македония според Йон е едно "диво място с нецивилизован живот", но той я обича. Може би повече от мен самата, пита се Делта, която още от август 1906 г. чувства Македония като голямата си *rivale* (съперничка).

Връзката им изглежда безперспективна. Дневниците, които ѝ поверява Драгумис, изиграват ролята на важно убежище за нея. Така Делта все повече прониква в душата му и чрез нея в Македония. "Без македонските чети, отбелязва там Йон през юли 1907 г., животът на гръцката нация през тези години би бил ужасно прозаичен. Сега поне е някак епичен". И Делта допълва в своя дневник: "И епичен е, и трагичен, и героичен. Българите са убили Аграс, и всеки ден са убивани и други герои, и цяла Македония се противопоставя, и стъпка по стъпка четите отблъскват комитаджиите, и всеки ден все повече се

[19] **Δέλτα**, Π. Σ. Αναμνήσεις 1921, σ. 23.

събуждат в сърцата на македонците чувството за народност и копнеж за свобода".

Във вихъра "на македонската борба" израства "съпротивата на гърците при езерото на Яница [...] където пада Аграс"[20], и един нов *идеален герой* се ражда за Делта. Идеален, какъвто става Павлос Мелас, идеален, какъвто е и нейният Йон, както *идеална* е и връзката ѝ с него. Преследването на идеала е това, което ще я приближи до Йон, а също и до Аграс. "Идеалният патриотизъм" е нейният водач. Чрез него тя среща своя *принц*[21]. Макар Делта изглежда да пренебрегва факта, че идеалният патриотизъм - "надидеологическият", както много показателно го нарича П. Канелопулос, е химера[22]. И макар Делта да познава много добре идеологическото влияние, което Барес[23] има над Йон, и да го заклеймява, в същия момент тя фантазира: "[Йон] го отнесоха тайнствените му гласове, издигнаха го високо над всичко, там, където не стига влиянието нито на Ницше с твърдостта му, нито на Барес с нарцисизма му, и душата му лети свободна, диамантена, чиста..."[24]

Заедно с Йон в този идеален свят *лети* и Делта, където и мисълта, и душата ѝ са въвлечени. Така или иначе социалната ѝ среда, както и личният ѝ мир са предразположени към подобни влияния[25]. Защото идеологическото пространство на Делта

---

[20] Пак там, с. 56, 58, 238, 244, 323, 250.

[21] По думите на Йон: "Вдъхновява ме и ми дава сила мисълта, че съм един от първите в Рода ми - принц" (Пак там, с. 321).

[22] П. Канелопулос (**Κανελλόπουλος**, Π. Το ιστορικό, σ. 15) свързва македонската борба с "надпартийния и надидеологическия патриотизъм", позовавайки се на мисълта на Йон, който през 1907 г. пише: "Но аз разделям силите на моята нация и партиите не ме разкъсват. Всички партии на моята нация се сливат в мен и стават едно..." - **Δέλτα, Π. Σ**. Αναμνήσεις 1921, σ. 321.

[23] Морис Барес (1862-1923) е френски писател, журналист, политик, известен с националистическите си и антисемитски идеи, един от основателите на национализма във Франция. - Бел. прев.

[24] **Δέλτα**, Π. Σ. Αναμνήσεις 1921, 252-253.

[25] За идеологическото формиране и влиянията, които търпи Делта, вж.: **Σπανάκη**, Μ. Βυζάντιο και Μακεδονία στο έργο της Π. Σ. Δέλτα.

представлява смесица от елитарност, егоцентризъм, шовинизъм[26] – *преклонение пред отечеството*, както казва Ксенофон Левкопаридис – и *антисоциалност*, тоест антисоциализъм. Напомням мнението ѝ за Н. Яниос, както самата тя го съобщава на Ф. Фотиадис: "вече два-три пъти с неудоволствие забелязах социалистическия му стил"[27]. Това през февруари 1909 г. През май същата година отново пред Фотиадис тя обвинява повторно Яниос, че стилът на вестник *Λαός* (Народ), който издава, става все по-социалистически. И продължава: "отчайващо е при тежкото ни положение да виждаме как постоянно излизат вестници със социалистически статии, търсейки да родят течения, каквито няма и причина да съществуват по нашите места, където няма пролетариат, за да угасят и последните искри на патриотизма, който вероятно още съществува, макар и слаб и спорадичен, сред народа ни"[28].

С тези свои възгледи Делта не може да схване македонския въпрос като "социален проблем". И затова, както ще видим, погледът ѝ се ограничава в рамките на *народностната борба*. Ограничена в този късоглед патриотизъм, Делта не би могла да оцени, тоест да разбере, един от най-важните "моменти" в македонския въпрос, така както ѝ го представя произхождащият от Македония Йон Драгумис: "Някакъв офицер от пехотата ми каза вчера: И ти, и баща ти се държите престъпно спрямо Македония. Каквото направиха критяни за освобождението на острова си, това трябва да направите и вие, македонците, за Македония"[29].

Явно никой не е учил този пехотен офицер, че не е подходящо да се говори за въже в дома на обесения. С право следователно *настръхва* Йон, защото той самият добре знае, че точно

Αθήνα, 2004.

[26] "Но аз съм демократка и chauvine, и Бенаки" - **Δέλτα**, Π. Σ. Ελευθέριος Βενιζέλος. Ημερολόγιο - Αναμνήσεις - Αλληλογραφία. Επιμ. Π. Α. Ζάννας [Αρχείο της Π. Σ. Δέλτα Α΄]. Αθήνα, 1988, σ. 221, 223.

[27] **Δέλτα**, Π. Σ. Αλληλογραφία 1906-1940. Επιμ. Ξ. Λευκοπαρίδης. Αθήνα, 1997 (1957), σ. 92.

[28] Пак там, с. 95, вж. също 368-369.

[29] **Δέλτα**, Π. Σ. Αναμνήσεις 1921, σ. 313.

тук е заключен основният проблем в аспирациите към Македония. Това, че противникът-претендент, а не "елинизмът" разполага с революция, а тя не е с гръцките цветове[30]. Всичко друго – религии, църкви, милети, езици, училища, статистики, проповеди, Александровци, Българоубийци и други – без революция остава безпредметно. Революцията обаче липсва. И липсва упорито, вече почти половин век, а "Образцовото кралство" се нуждае неотложно от нея.

Така или иначе, в периода, в който подрежда спомените си, между 1921 и 1927, Делта се старае да съпостави великите мъже на Гърция с мъжете от съвременната политическа история на страната си. Винаги, разбира се, през призмата на любовта към родината, антизападничеството и идеализма. Основните политически фигури, с които се свързва историята и съдбата на нацията, са Великият вожд, Демиургът, Освободителят Елефтериос Венизелос[31], и неудовлетворената вечна любов – Йон Драгумис, "до края, до смъртта, и след смъртта". От такава гледна точка бележките в дневника ѝ носят богата информация[32].

Един образцов материал

Времената и след Балканските войни, когато Делта, както видяхме, решава да напише разказ, чиято основа да е македонската борба, продължават да са трудни: разединение на обществото, война, убийства или опити за убийства, военни движе-

[30] Ще припомня, че Йон Драгумис признава надмощието на врага по въпроса за революцията. Пет месеца след Илинденското въстание, на 25 юли 1903 г. той пише на баща си от Монастири: "Скъпи татко, Имаме славянска революция в Македония. Това стига, за да разбере този, който знае и който милее. Цялото славянско население следва Комитета, православни и схизматици, и всички останали". **Πετσίβας**, Γ. (επιμ.) Ίωνος Δραγούμη. Τα Τετράδια του Ίλιντεν. Αθήνα, 2000, σ. 195.

[31] **Δέλτα**, Π. Σ. Ελευθέριος Βενιζέλος, σ. 229, а също и кореспонденцията Делта - Деместихас в АМА/ПСД, φ. 1.2.

[32] Вж. специално *Δέλτα, Π. Σ.* Αναμνήσεις 1921, σ. 416.

ния, малоазийският поход[33], бежанци... и по-близо – проблемите със здравето ѝ, които продължават да я измъчват. Когато през 1923 г. прахът започва да слага, Делта се връща към своя замисъл. Наред с другите си занимания тя събира материал и за македонската борба[34]. Удобен момент се представя, когато македонските бойци започват да търсят морално и историографско оправдание, както и финансово обезщетение[35]. Що се отнася до историографската празнина за годините на македонската борба[36], официалната власт от междувоенния период сякаш не желае да се повдига въпросът или просто иска да го забрави. Нито молебени, нито годишнини, нито училищни речи, нито биене на барабани за една епоха, чийто резултат я оправдава.

От своя страна македонските борци настояват за създаването на годишник; важно е да се отбележи, че продукт на това искане е сп. *Македонска борба* (Солун 1929–1931). Фактът, че една известна писателка и, разбира се, от почитаното семейство Бенаки – Делта, която е приближена както до държавния механизъм, така и до духовния свят, се интересува от заслугите им за родината в неизвестната война в Македония, не само ги ласкае, но и логично създава надежда за успех на очакванията им.

---

[33] Гръцко-турската война (1919-1922), когато Гърция, подкрепяна от Антантата, се опитва да си осигури териториите, които Турция е принудена според Севърския мирен договор (1920) да ѝ отстъпи. Гръцките войски обаче претърпяват катастрофален разгром от турската армия, предвождана от Мустафа Кемал, и са принудени, следвани от живеещите в Мала Азия гърци, да се изтеглят. - Бел. прев.

[34] Вж. предговора на М. Спанаки – **Δέλτα**, Π. Σ. *Το γκρέμισμα. Ιστορικό μυθιστόρημα*. Επιμ. Μ. Σπανάκη. Εισαγωγή Π. Α. Ζάννας [Αρχείο της Π. Σ. Δέλτα Ε']. Αθήνα, 1983.

[35] Вж.: Γούναρης, Β. Κ. Βουλευτές και καπετάνιοι: πελατειακές σχέσεις στη Μεσοπολεμική Μακεδονία. - Ελληνικά (Θεσσαλονίκη), 41, τχ. 2, 1990, 322-327.

[36] За историографията за този период вж.: **Gounaris**, B. C. Reassessing Ninety Years of Greek Historiography on the "Struggle for Macedonia" (1904-1908). - *Journal of Modern Greek Studies*, 14/2, Октώβριος 1996, 239-240.

Междувременно кръгът от близките ѝ, свързани по един или друг начин с Македония и македонските дела, се разширява. Александрос Занас (1892–1963), от известно солунско буржоазно семейство, като съпруг на дъщеря ѝ Вирджиния и самият той по някакъв начин македонски борец[37], ще се присъедини към Деместихас, Германос Каравангелис, семейство Мелас, семейство Мазаракис, семейство Драгумис. Така ще се създаде една мрежа на общуване, която ще доведе самите бойци за Македония при Делта[38]. Цяла редица от хора, взели участие в Борбата, ще минат през къщата на Делта. Или с разказите си пред самата писателка, или за да ѝ оставят спомените си, за да оживее отново в очите ѝ "македонската епопея".

Верен неин поддръжник, който винаги дава отговори на въпросите ѝ през целия този период (1915–1937), е вицеадмиралът, вече и краен венизелист, аристократът Йоанис Деместихас. Този избор не е случаен. Нито се отнася само до политическото идентифициране. Делта е привлечена от *благородната душа* на Деместихас, продукт на *общественото* му *положение*. Ето как той обяснява една от причините, които го карат да напусне Блатото след осем месеца престой там: "Постоянната взаимна зависимост от мъж с други навици и от друга класа, колкото и да имаше характера на връзка командир-войник, съдържаше нещо неестествено"[39]. Обратно, във връзката Делта – Деместихас няма нищо "неестествено".

Кореспонденцията между Делта и Деместихас във връзка с писането на книгата ѝ, което, както видяхме, започва през 1915 г., вероятно прекъсва за известно време до 1923 г. Тогава Демес-

---

[37] Вж.: **Ζάννας**, Αλ. Ο Μακεδονικός Αγών. Αναμνήσεις. - In: *Ο Μακεδονικός Αγώνας*. Απομνημονεύματα. ΙΜΧΑ. Θεσσαλονίκη, 1984.

[38] Вж. увода на Александрос Д. Занас - **Παπατζανετέας**, Π. *Ο Μακεδονικός Αγών*, σ. η΄; **Καραθανάσης**, Αθ. Ε. Τα απομνημονεύματα του Μακεδονικού Αγώνα. Μια πρώτη προσέγγιση και καταγραφή. - In: *Ο Μακεδονικός Αγώνας. Συμπόσιο. Θεσσαλονίκη-Φλώρινα-Καστοριά-Έδεσσα*, 28 Οκτώβριο - 2 Νοεμβρίου 1984, ΙΜΧΑ - Μουσείου Μακεδονικού Αγώνα. Θεσσαλονίκη, 1987, 134-135.

[39] *Ο Ναύαρχος Ιωάννης Ν. Δεμεστίχας (1882-1960)*. Αθήνα, 1964, σ. 84.

тихас дава на Делта ръкописните си спомени за Македония, а също и докладите, които е изпращал до "Центъра" през 1907 г., когато се завръща в Атина[40]. Тяхната редовна кореспонденция се възобновява през 1935–1936, когато Делта отново се заема с цял ред задачи и задава номерирани въпроси, на Деместихас относно хора и подробности от живота в "Блатото".

Делта обаче не се задоволява само с разказите на оцелелите. Ще се поинтересува и от официалната версия за *епопеята*. Ще прибегне до архивите на Министерството на външните работи, през същия период, в началото на 30-те години на XX век, които отварят вратите си за пръв път за нея, както и за професор Николаос Влахос[41]. Там Делта, с помощта на секретарката си, ще открие наред с кореспонденцията на консулите със съответния министър на външните работи и консулските доклади, и кореспонденцията на капитаните с щабните офицери към консулствата, и отчетите за акциите, които македонските бойци внасяли в "Центъра" при завръщането си в Атина.

Така ще се събере голям по обем материал, богат, оригинален и наистина уникален[42]. Замисълът на Делта да опознае

---

[40] Част от този материал е публикуван след смъртта му от "приятелите му" в тома, за който се отнася горната бележка.

[41] Напомням тук, че в книгата си Делта благодари на Архива на външните работи, който ѝ разрешава да направи своето проучване.

[42] От архива на македонската борба на П. С. Делта са издадени спомените на Германос Каравангелис (1958), на Диконимос Макрис (1959) и на П. Папатзанетеас (1960), всички в поредицата на Дружеството за македонски изследвания - Институт за проучване на Балканския полуостров. Трябва да се отбележи, че текстът на К. Мазаракис, който е публикуван от самия него в началото на 1937 г. и впоследствие от Института за проучване на Балканския полуостров през 1964 г., е внесен при П. С. Делта. Явно защото тя не го използва достатъчно, К. Мазаракис веднага след това по свое желание публикува спомените, които ѝ е дал, с известни "поправки" в датите (вж.: **Καράβας**, Σ. Το παλίμψηστο των αναμνήσεων του καπετάν Ακρίτα. - *Τα Ιστορικά*, 16, τχ. 31 (Δεκέμβριος 1999), 291-330). Текстът, който се намира в архива на Делта, е внесен от Мазаракис и напълно съвпада с публикувания. Следователно Делта е дала *поправения* текст. В архива на Делта се намират още - във вид на разкази пред нея, или

нещата в дълбочина я довежда до резултат, който отговаря на изискванията и на най-взискателния изследовател не само в онази епоха, но и в наши дни, без това, разбира се, да означава, че тя самата разполага с инструменти за анализ и синтез на материала или че желае да го обнародва целия. Засега онова, което трябва да се отбележи е, че личното ѝ участие в разказите на нейните информатори е крайно показателно. Конкретно, въпросите, които поставя на разказвачите, прекъсвайки ги, добавеното описание на техните жестове и психология, настойчивите запитвания или учудвания и т.н. разкриват какво я интересува, впечатлява и разбира[43]. Същото важи за вида документите, които тя преписва в архива на Министерството. Най-вече за тези, които познават съдържанието на архива.

Добре организирана, здраво въоръжена, Делта ще пристъпи към написването на *Тайните*, заменяйки историографската нищета за "Борбата" с образцовия материал, който е събрала; или по думите на А. Самарас: "Отдадена на истината, мразейки лъжата с дълбоко естествено отвращение... и служейки неподкупно на Родината, тя решава да пише за легендата на македонската борба"[44]. Но в същото време Делта е обърнала фактите

спомени, или доклади, които са внесени в "Центъра" от македонските борци - текстове на Й. Деместихас, С. Спиромилиос, Пападракос, П. Зервеас, Папаконстантинос Неретис, Г. Цонтос, Евривиадис и др. Можем да кажем, че публикуваното от архива на Делта представлява приблизително 1/20 от този архив.

[43] Точно поради тази причина купюрите, направени от Института за проучване на Балканския полуостров на разговора и мислите на Делта, а също и цензурата, която се налага на разказвачите, могат да бъдат схванати погрешно само като нарушаване на научната добросъвестност. Вж. **Κωστόπουλος**, Т., Δ. **Τρίμης**, А. **Ψαρρά**, Δ. **Ψαρράς**. Τα Μυστικά του Βούρκου. Εθνικές πλαστογραφίες. - Ελευθεροτυπία (Ο Ιός της Κυριακής), 7 Ιουλίου 2002.

[44] **Σαμαράς**, Αντ. Πηνελόπη Δέλτα. - In: **Γιαννιτσών**, Δ. Εταιρεία Μακεδονικών Σπουδών. Ο Αγώνας στον Βάλτο των Γιαννιτσών. Με τη συμπλήρωση 90 ετών από το τέλος του Μακεδονικού Αγώνα 1908-1998. Α' Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο (Γιαννιτσά, 8-9 Μαΐου 1998). Γιαννιτσά, 2002.

в своя полза: онова, което в началото, а и през междувоенния период, поне до 1935 г.[45] е спирачка за написването на исторически разказ, тъй като почти не съществуват исторически трудове, сега е предимство. В действителност, с увереността на вестител на новото, а не на предъвкана храна, с надеждата за моралното оправдание на борците "ѝ" и със сигурността, че прави "нещо Гръцко, с Гръцки идеи и в Гръцко обкръжение"[46], Делта се хвърля на познатата арена на писането, без да губи никога от поглед пътеводната светлина – националната, дидактическата и моралната си мисия. При това пространството – Македония – ѝ е близко, а също и рецептата – вече я е приложила успешно в предишните си произведения: *За Родината* (1909), *По времето на Българоубиеца* (1911), незавършеното *Срутване*, *Хитрецът* (1935).

Така през 1937 г. Делта предава на обществото "един сериозен исторически документ"[47] – *Тайните на Блатото*, оставяйки паралелно наследство – своя архив. С това двойно "движение", съзнателно или не, Делта дава перспектива на делото си. Историографията на македонската борба ще продължи повече от половин век, макар и без нея, делото ѝ.

Мелас, Аграс и Блатото

Това че Делта избира Блатото, за да разкаже чрез него "героичните" моменти на македонската борба, не е случайно. Изборът най-напред се подчинява на вече героизираните/митологизираните образи на борците от епохата на борбата. И това са именно Павлос Мелас и Телос Агапинос, тоест капитан Аг-

---

[45] През 1935 г. ще се публикува и първата историческа оценка на македонската борба, с акцент върху дипломатическите измерения на въпроса - **Βλάχο**, Ν. Β. Το Μακεδονικό ως φάσις του Ανατολικού ζητήματος, 1878-1908. Αθήνα, 1935.

[46] **Δέλτα**, Π. Σ. Αλληλογραφία, σ. 22.

[47] **Λαούρδας**, Β. Η Πηνελόπη Δέλτα και η Μακεδονία. - Μακεδονικά Ανάλεκτα. ΙΜΧΑ. Θεσσαλονίκη, 1980, σ. 89 (първо самостоятелно издание - 1958 г.).

рас. Общите характеристики на двамата герои са: младата им възраст, хубавата им външност, която отразява невинността на душата им, фактът, че са офицери, а не авантюристи с нечисто съдебно минало, или "комични и непотребни"[48], по думите на самия Мелас, това, че несъмнено са гърци, както е несъмнена и тяхната жертва. Те са *двете най-чисти и най-свети личности* на борбата според утвърдената гръцка историография[49].

Мелас, разбира се, превъзхожда останалите със социалното си положение: "богат [...] отраснал в разкош, закърмен с благородство"[50], в действителност той е по-съвместим с идеалите на Делта. Също така жертвата на Мелас като символ е познакова от жертвата на Аграс; кандидатурата на последния за главен герой обаче има повече предимства. И това, защото четническата дейност на Мелас в Западна Македония остава доста ограничена: продължава по-малко от два месеца и в голямата си част представлява *безцелно мотаене* основно из "гръкоезичната зона"[51], с дезертьорства и предателства на "нашите". Четата на Мелас не само не успява да даде нито едно сражение на *омразните комитаджии*, но и самият "войвода мечтател" намира безславния се и "странен" край от турски куршум в момент, когато "никой друг не получава и драскотина"[52].

Видно е впрочем, че Мелас не предлага на Делта материала, от който тя се нуждае за сюжета на своя разказ. Междувременно през 1926 г. съпругата на Мелас, Наталия, вече е описала неговата дейност и саможертва[53]. Разбира се, Делта би могла да вземе повод от Мелас и да "облече" разказа си с успехите на останалите главни герои на гръцкото дело в Западна Македония, точно там, където започва и гръцката "отбрана". Впрочем

---

[48] **Μόδης**, Γ. Ο Μακεδονικός Αγών και η νεώτερη Μακεδονική ιστορία. ΕΜΣ. Θεσσαλονίκη, 1967, σ. 228.

[49] **Λαούρδας, Β**. Η Πηνελόπη Δέλτα, σ. 86.

[50] **Μόδης**, Γ. Ο Μακεδονικός Αγών και Μακεδόνες αρχηγοί. ΕΜΣ. Θεσσαλονίκη, 1950, σ. 78.

[51] **Μόδης**, Γ. Μακεδόνες αρχηγοί, σ. 229, 77.

[52] Пак там, с. 78. Интересно е, че в изданието от 1967 г. Модис заличава *странното* в смъртта на Мелас.

[53] **Μελά**, Ν. *Παύλος Μελάς*. Αλεξάνδρεια, 1926.

тя така прави с Аграс в *Тайните*. Действията, в които Аграс играе главна роля, не представляват и една шеста от цялото произведение.

Въпреки това, изследването на Борбата в Битолския вилает, където се е движил Мелас, е съпроводено с допълнителни затруднения. Въпреки множеството епизоди, които могат да ѝ опишат и ѝ описват нейните информатори, насилията на "нашите" там са много повече и по-крещящи, отколкото в Солунския вилает, където действа Аграс[54]. Със сигурност и там, и конкретно в Блатото немалко жестокости са извършени от гръцките чети. Обаче "не трябва да ни учудват някои жестокости на нашите в Блатото, които при всички случаи са по-малки от тези в Западна Македония", отбелязва участникът в тях и министър Г. Модис[55].

От друга страна, борбата в Солунска област има елементи на законност, докато в Западна Македония законността на някои действия е под въпрос. Там отговорността за Борбата е основно върху частния, макар и в голяма степен държавно субсидиран комитет на Д. Калаподакис, като мнозинството са четници-разбойници. Обратно, в Солунски вилает, където борбата се ръководи от Министерството на външните работи чрез консулството в Солун, воеводите на четите са повечето офицери от гръцката армия, "жестокостите" носят "оневиняващия" печат на гръцкото правителство, но не и на европейското обществено мнение[56].

Основно тук, в Солунски вилает, трябва да се възстановят с предишната им сила блясъкът и престижът на гръцкия офицер след "срама" от 1897 г.[57] Защото, според Делта, както казва

---

[54] Вж.: **Λιθοξόου**, Δ. *Ελληνικός αντιμακεδονικός αγώνας*. Α' Από το Τλιντεν στη Ζαγορίτσανη (1903-1905). Αθήνα, 1998.

[55] **Μόδης**, Γ. Μακεδονική ιστορία, σ. 374.

[56] Освен многото протести на Великите сили пред гръцкото правителство за жестокостите на гръцките чети в Македония, показателно е и следното признание на Г. Модис: "Но повече бяха изгорените български села и повече мъртвите българи" (*Μακεδόνες αρχηγοί*, σ. 131).

[57] Става дума за Гръцко-турската война през 1897 г., която про-

самият Аграс, "срамът от 1897 г. роди македонската борба [и тази борба] ще събуди Рода!"[58]

Аграс е воювал и с българите, бил е ранен, продължил е да се бие, прекарал е много повече време в Македония, отколкото Мелас, макар и освободен от служба за три месеца, и накрая е умъртвен по ужасен начин от комитаджиите, а не от съюзниците турци[59]. Следователно Делта справедливо провъзгласява Аграс за "най-чистия и най-хубавия герой на македонската борба" (с. 560); за идеалния герой. Така преотстъпва на сестрата на Йон Драгумис, Наталия, правото върху мита за съпруга ѝ – Павлос Мелас, а тя запазва за себе си Аграс, който няма законен "представител", видимо е с по-нисш произход, но има по-богата дейност.

Наред с това обаче Делта не ще остави напълно онеправдан Мелас. Споменаванията му не липсват в *Тайните*, тъй като той е "*примерът и идеалът на капитан Никифорос*" (с. 442), т.е. на Й. Деместихас, съратник на Аграс и герой номер две на *Тайните*. Основно защото Мелас представлява звеното, което свързва *Тайните* с *Хитрецът*, книгата, която я предшества. В двете последни глави на *Хитрецът* ("Първомъченици" и "Към Борбата") подробно се говори за Мелас и накрая жертвата му се оправдава, след като се превръща в Лернейска хидра: "За всеки мъченик, който падне, десет герои ще израснат"[60]. Читателят,

---

дължава около две седмици и завършва с унизителна загуба за Гърция. - Бел. прев.

[58] **Δέλτα**, Π. Σ. Στα μυστικά του Βάλτου, 39η [πολυτονική] έκδοση. Αθήνα, 1993, σ. 561. В настоящата статия всички страници на текста се цитират по това издание на *Тайните*.

[59] През 1907 г. Деместихас пише до "Центъра" в Атина: "Относно нашата политика към турците, струва ми се, че днес те избягват да оказват какъвто и да е натиск. Разбира се, необходимо е да запазим и да увеличим доверието и благоразположението им" (Ο ναύαρχος Ιωάννης Δεμέστιχας, 26-27).

[60] **Δέλτα**, Π. Σ. Μάγκας. Αθήνα, 2001, σ. 340. Това издание е 13 в монотонична система, което е предшествано до 1990 от 27 издания в политонична система на издателство Εστία. От всички издателски къщи до 2001 г. са направени 59 издания. Това е втората (след *Тай-*

освен това, е срещал там македонеца Василис Андреадис, съратник на Мелас, когото ще намери отново в Блатото да играе решаваща роля в разказа на Делта.

Междувременно и докато стигне до Блатото, читателят не забравя, че "кръвта на Микис Зезас [П. Мелас] вика за отмъщение" (с. 341). Отмъщение обаче не срещу убийците на Мелас – турците, а срещу *вечните врагове на гърците*, тоест българите[61]. Делта отминава този смислов скок, след като още в началото на *Хитрецът* тя е подчертала, че омразата на гръка към българина е инстинктивна, вродена, *както кучетата мразят котките*, и затова не може да бъде надмината от други омрази и най-вече от наскоро придобити.

Изборът на Аграс и чрез него този на Блатото с действие, протичащо във вилаета, където борбата се води от Л. Коромилас, предоставя на Делта още един положителен параметър – наличието на гръкоезични. Действително тук в Блатото, поне в южните села, които са наблизо, в известното Румлуки [Урумлък], се среща гръцкият език. Обратно, в селата, където действа Мелас, няма нищо такова. И въпреки факта, че Делта повтаря постоянно, че "българоезични не значи българи", самата тя, както и гръцката пропаганда от онези времена тежко понасят българския език, особено в области, където гръцкият липсва напълно. Обратно, южно от Блатото гръцкият *се допира*, според израза от епохата, до българския и този факт, освен всичко друго, подпомага, макар и несъзнателно, Делта да придаде повече стойност на народностния характер на сблъсъка. Както ще видим, връзката между *Хитрецът* и *Тайните* – Василис Андреадис – произхожда от едно гръцко село в района на Науса [Негуш].

ните) най-четена книга на Делта. Надолу книгата се цитира по това издание.

[61] Пак там, с. 24. Интересът - и явните предположения - около въпроса, кой и как е убил П. Мелас, отново се разгорещява 100 години след смъртта му. Въпреки това, официална винаги остава версията, че е убит от турците, вж.: Ποιος σκότωσε τον Παύλο Μέλα. - *Ελευθεροτυπία* (Ο Ιός της Κυριακής), 10 Οκτωβρίου 2004.

II. Блатото на Пинелопи Делта
Лицата на сцената

Без да липсват споменавания на епизоди от борбата в други места и по друго време, езерото на Яница, Блатото, е изключителното място на "действието" на Делта. И то именно за един относително кратък период, който не надхвърля 10 месеца – от октомври 1906 до юли 1907 г. И това, защото главните описани в романа войводи на гръцки чети не остават в Блатото повече от седем месеца. Аграс се оттегля в края на февруари 1907 г., за да се установи в Науса, докато Никифорос ще напусне през април същата година "враждебните предели на живота", след като започва да чувства "психическа и физическа умора", както сам признава[62]. Безспорно дългият престой в езерото е проблематичен поради маларията.

Блатото на *Тайните* е станало убежище и изходна база на комитаджиите след неуспешното "псевдовъстание" от юли 1903 г. (с. 321), когато под "предлог да освободят македонците от турско робство, българите започнаха да преследват целия гръцки елемент"[63]. Така ще завземат езерото и с помощта на рибарите, които познават всяко негово кътче, ще си направят свърталище там, сред гъстите тръстики, в невидимите рибарски колиби сред водите. Място идеално за убежище, непристъпно за турската армия, която не знае къде се намират колибите и не е запозната с тайните водни пътечки, които водят до тях. Един истински лабиринт, където най-важното оръжие е познаването на местността. Ако то липсва, каквото и действие да се предприеме в езерото с известните лодки, то бива обречено на неуспех[64].

---

[62] *Ο Ναύαρχος Ιωάννης Ν. Δεμέστιχας*, σ. 84.

[63] В *Хитреците* (319-320) Илинден се споменава като "българско въстание, което излъга цяла Европа, че уж имаше за цел освобождението на Македония".

[64] Вж. картината на Блатото, нарисувана от **Σόνισεν, Ἄλμπερτ**. Αναμνήσεις ενός Μακεδόνα αντάρτη. Μτφρ. Ν. Ρούτσου-Πανταζή. Αθήνα: Πετσίβα, 2004, 20-57.

Необезпокоявани, комитаджиите решават проблема с прехраната от съседните села, влизат в Блатото и излизат като "тероризират с престъпленията си гръцките села в областта и населението, което е останало вярно на Патриаршията и елинизма" (43-44).

Неспособността на турската армия да изгони комитаджиите от езерото ще докара там гръцките чети. От 1905 г., когато е организирана гръцката "отбрана" в Централна Македония, първостепенна цел става спечелването на надмощие в езерото на Яница, тъй като невралгичното пространство, е решаващо за разрастването на Борбата. Контролът над езерото осигурява контрол не само над съседните села; чрез него се осигурява контрол над най-значимите сухопътни артерии, които свързват Солун с градовете на Централна Македония [Яница, Воден, Науса, Верия (Бер)], подхода към Западна Македония [Козани (Кочани), Касторя (Костур), Монастири], но и сухопътната комуникация на Гръцкото кралство със столицата на Македония.

Следователно, основният въпрос на Борбата в Блатото е отстраняването на тамошните българи комитаджии. Това е и мисията на Аграс, Никифорос и останалите юнаци, офицери и други, които действат в езерото. Сред тях има критяни, маниати, тесалийци, епирци, тракийци, гърци от диаспората (Египет), гръкоезични македонци, както и "македоноезични" македонци. Такъв е малкият Йован, "българчето" от Блатото, чиято лична история представлява основният мит в книгата. До това дете, още едно момче, малко и то, но все пак двойно по-голямо от Йован, приятелят му Апостолис, около 16-годишен, е окото, мисълта и гласът на Делта. Той свързва писателя с читателя и така *ex-officio* е главният герой на произведението.

Генералното консулство в Солун, с дипломатите и щабните офицери, които служат в него, съгласува и ръководи Борбата. Плеяда второстепенни герои и масовка от учителки, попове, доктори, различни агенти, граждани, селяни, рибари, жени и мъже от всички възрасти допълват лицата на драмата в *Тайните*, предлагайки услугите си на македонските бойци в Блатото. Не само в четите на Аграс, Никифорос, Калас, Гонос, които

сега (1906) служат там, но и в тези, които са служили през 1905 г. и окончателно или временно са се изтеглили. Защото предишните капитани – Букувалас, Ригас, Анагностакос, Брантунас, Папатзанетеас, всички млади офицери от гръцката армия, имат точно същата цел – да прочистят езерото от бунтовните поданици на султана, от комитаджиите. Но не успяват, което Делта избягва да спомене.

Географията на Блатото

Блатото е стратегическа цел, но Борбата според Делта се води за "Елинизма в Македония" (с. 76), тоест за облекчаване и "поощряване" (с. 239) на православното население, за защита на патриаршеските села, на които българите се опитват да "променят вярата" с "пропагандата си" (с. 160, 124). Тези села, около и след езерото в Яница, са от памтивека верни на Патриаршията, тоест на "елинизма", тъй като последният е понятие идентично с "патриаршизма" (с. 124). Обаче българите, понякога с фалшиви обещания, друг път с терор, успяват да "обърнат" няколко села и да ги направят екзархийски, тоест схизматични. Така в *Тайните* се появяват три категории християнски села в най-широката област на Блатото: първите – фанатично гръцки, вторите – фанатично български и третите – смесени, тоест онези, където така нареченото християнско паство е разделено на патриаршисти и екзархисти (с. 47).

"Гръцките" села се делят на две подкатегории: гръкоезични, които се намират южно от езерото (с. 181), и българоезични, които са разпръснати[65]. Последните обикновено се споменават като "гръцки" или "наши" и по-рядко като "патриаршистки".

---

[65] Характерен пример за тези патриаршистки села, който споменава Делта, е Герциста, северно от Гевгели. Не толкова защото чрез него се доказва, че Делта е била запозната с неустойчивата география на патриаршизъм - екзархизъм, което е несъмнен факт, но защото тя поставя по невнимание "в България" това "благословено от Бог гръцко село" (с. 324). Недоглеждане, което се намира в пряка връзка с констатацията ѝ за "елинизма от Воден и надолу" (с. 281).

Гръкоезичните села, които заемат почти изключително равнината на Румлуки, южно от езерото, са онези, които основно предоставят необходимата подкрепа на гръцките чети. В тази област "българите не можеха да се закрепят. Имаха разпръснати кошари тук-там, мелници, селяни дървари [...] общини обаче от езерото и надолу не можаха да създадат" (с. 211)[66].

В друг момент се дава една по-диференцирана версия на българските села. По принцип, както разкрива Делта, "почти всички" села, които се намират северно от езерото, се "българеят"[67], някои "от любов към българите", обаче "повечето от страх". В тези села драмата се преживява от жителите, които са останали верни на Патриаршията и които освен това "настояват да признават народността си". "Най-смелите" от всички патриаршисти "пострадаха, както никое друго място" (с. 367).

---

[66] Делта определя областта на север, където българите не успяват да се укрепят, с мислената линия Козани - Верия - Науса - Кулакия [Кочани - Бер - Негуш - Кулакия - бел. прев.], а на юг - с гръцко-турската граница.

[67] Като "български" се споменават селата, за които свидетелства Аграс: Ризово (ново Ризо), Владово (ново Аграс), Юково (ново Врита), Поцеп (ново Маргарита), Техово (ново Каридя). Също и селата Бозец (ново Атира), Куфаля, Рамел (ново Рахона), Литово(и) (ново Лептокария), Ливатово (ново Ливадица), Зервохори, Янцица (ново Агиос Георгиос), Голеш(и)яни (ново Левкадия), Голо село (ново Акролимни) и т.н. За цял ред села "народността" не се подразбира от контекста. Обратно, в "гръцките села", там, където "народността" съвпада с езика, този факт непременно се споменава. Това важи както за "Ниауса", така и за Кулакя, Клиди, Нихори (ново Неохори), Корифи и т.н. За някои села се споменава смесеният им характер. Така в Зорба (ново Микро Монастири) "българите бяха много, а ние малко" (с. 233), докато Петрово (ново Агиос Петрос), което "противостои", се характеризира като героично (с. 367). По по-заобиколен начин се декларира положението в Копано (Горно и Долно), където със стеснение се признава, че "има и българи" (с. 287).

Все пак за Делта най-важно от всичко е селата да са *гръцки*. Защото гръцките села – били българоезични, били гръкоезични, се предлагат на Борбата с еднаква готовност. Всички искат да се обучават в стрелба, да се бият с комитаджиите, защото "всички са гърци в душата" (с. 364). Следователно "българоезичен не означава българин" (с. 83). За същото свидетелства и присъствието на толкова българоезични македонци в четите на Аграс, Никифорос и другите водачи, с най-разтърсващ пример капитан Гонос: "македонски войвода, българоезичен, но фанатичен грък патриаршист" (с. 83). Разбира се, "в началото на борбата" той се бие заедно с комитаджиите, защото им вярва, че "искат да освободят Македония от турците. [...] Но като разбра, че искат и те да я поробят и да я направят българска, се отдели от тях, направи своя чета" (с. 86) и сега се бие срещу тях заедно с Аграс и Никифорос. Този "безстрашен юнак [...] фанатизиран вече православен грък", не само предоставя много ценна помощ на Аграс, но и "се е научил да говори гръцки". Разбира се, "не много свободно", и затова Аграс се дразни, че има "чуждо произношение" (с. 155).

Но и бай Тасос, най-добрият водач в широката област Яница – Игуменица, верен сега на Никифорос, е българоезичен. "Не знаеше и дума на гръцки и беше българин". Работи за Апостол Петков. Откакто обаче този "див войвода" го *бил до кръв*, бай Тасос "беше намразил безкрайно българите" (с. 366). Точно тази *омраза* е най-явното доказателство за това, че бай Тасос е грък.

Същата омраза ще открием и в най-чистия, най-младия и най-безкористен герой на Делта, в доведеното дете на Апостолис, Йован – "българското дете", "българчето" на Румлуки. Осемгодишното дете, племенник на омразния комитаджия Ангел Пейо, което се включва в борбата на страната на гърците като водач, за да показва пътя "на тези, които убиват комитаджии" (с. 27). И всичко това за един комат хляб!

Йован не е виновен, че "се е родил българче" (с. 319). Обаче

въпреки цялата му жертвоготовност за борбата, въпреки факта, че мечтае да убие българина Златан (с. 451), въпреки че иска да е "ромей" (с. 320), точно поради това, че говори български, добрите му намерения се поставят под съмнение. Въпреки това приятелят му Апостолис му вярва, защото знае отлично теорията за смесването[68]: "Ние сме толкова смесени...", казва на Василис Андреадис, нищо не означава, ако някой е българоезичен. "Но нима капитан Котас не е българоезичен? И Гонос не е ли?" Важното е, че Йован "мрази българите" и учителката ще го научи на гръцки. "Нарича се Йован. Ще го направим Янис" (с. 295). Апостолис освен това е уведомил своевременно доведеното си дете: "Трябва да научиш гръцки. [...] Трябва да не си повече българин" (с. 75).

Посланието на Делта чрез устата на Апостолис, ясно, вечно, насочено към всички заинтересовани и незаинтересовани, не оставя никакви възможности за различно тълкуване. Освен това самият Апостолис е двуезичен. Гръцки го е научила да чете същата учителка – г-жа Електра (с. 74).

Така Йован ще бъде заведен при г-жа Електра, която обаче се държи непедагогично, макар и да е учителка, и ще нарани "българчето" още в първия им разговор. Йован ще ѝ се представи на гръцки, а тя ще отговори: "Но ти не си ли грък? Произношението ти е чуждо!" (с. 99).

Въпреки това г-жа Електра не забелязва най-важното. Че въпреки чуждото си произношение Йован "произнася "д" меко, а не твърдо, по славянски" (с. 69). Този факт е своевременно отбелязан от всичко виждащия и всичко разбиращия находчив Апостолис в неочакван момент. И той самият "говореше български като българин и с местното произношение" (с. 163), но когато говори гръцки, не *произнася твърдо съгласните* (с. 455), както главният българо-македонски комитаджия от съседното

[68] От позоваването на "теорията" за смесването на раси, езици, села (чети: смесени) и съзнания (чети: неустойчиви) при съответните опори в публикувани или непубликувани текстове от времето на Фалмерайер и по-късни, винаги по някакво дяволско съвпадение печелеща излиза гръцката позиция.

Голешияни, Златан, когато говори гръцки. Защото, разбира се, има и българи, фанатици наистина, които могат да се разбират на гръцки.

Това обаче, което прави разликата, е произношението. Като например македонеца Василис Андреадис, за когото, макар и да говори "славяномакедонски като местна рожба" (с. 296), никой не би заподозрял произхода му, защото произношението му, когато говори на гръцки, е блестящо и не би могло да го издаде.

Обратно, в най-северния бастион на гръкогезичната зона и най-близко до Солун, в "чисто гръцката" Кулакия жителите говорят гръцки с "тежко кулакийско произношение". "Гълтат сричките и грубо произнасят "с" (15-17, 213)[69].

---

69 Кулакида, която "се намира на мястото на древната "Халастра", откъдето е и днешното ѝ наименование, е единственото гръкоезично село при устията на реките Лудия [Кара Ашмак] и Аксиос [Вардар] и най-близкото гръкоезично село югозападно от Солун. Околните села-чифлици говорят "славяномакедонски диалект (или български език)". Напоследък обаче са се настанили 35 "славяноезични" семейства от съседните чифлици "поради наводненията, причинени от Аксиос, и други бедствия". Горното между другото ни съобщава и главният инспектор на гръцките училища Д. Сарос в доклад с дата 10 юли 1906 г. (Генерален щаб на армията, Управление военна история, 92, φ. 29ή). Също така пристъпвайки към съответното разсъждение за характера на жителите на Кулакия, Сарос отбелязва: "Трябва обаче да признаем, че болшинството от жителите на Кулакия, на "Ада", както го нарича епископът му, са своенравни и алчни и участват в злоупотреби с общински пари и имоти". Трябва да се отбележи, че историята на Кулакия е зависима от настроенията на Вардар. Наводнението от 1869 г. принуждава жителите му да се изселят. Едно десетилетие по-късно само няколко български семейства от предишните му жители ще се настанят отново в Кулакия. Повечето жители сега ще са новодошли от Скиатос и основно от Скопелос [острови, принадлежащи към Северните Споради в Егейско море - бел. прев.]. По този въпрос виж оригиналната езиковедска монография: **Mazon**, A., A. **Vaillant**. *L'Évangéliaire de Kulakia.* Un parler slave du Bas-Vardar. Paris, 1938, специално 4-7. Това наблюдение дължа на Леонидас Ебирикос.

В същия смисъл се включва и бележката на Делта за характерното поклащане на главата "в утвърдителен смисъл на селяните в Македония". Него го срещаш както в Кулакия (с. 19), така и в повечето села в района на Блатото (с. 115, 504).

Така *lingua franca* – българският език, за който се говори като за "македонски диалект" или "славяномакедонски", започва да отстъпва пред *lingua voca* (с. 70, 429, 286, 296). Затова в последна сметка за Борбата значение има чувството, душата. Но тъй като българският език дразни невъобразимо колкото Делта, толкова и гърците в Блатото, трябва картината да се размие, поне на ниво определения – като общ език на християните в Македония се заявява "македонският, една смес от славянски и гръцки с примеси на турски думи" (с. 44), въпреки факта, че във всички примери, които се съобщават в *Тайните*, гръцките и турските думи липсват (вж. напр. с. 170, 266, 426).

Обаче нито Делта, нито Апостолис изглеждат притеснени от противоречието – гръцкият език да е толкова определящ за гръцката *националност* на хората в Македония и съответно българският език да не е проникнал достатъчно в душите на същите хора. Възможно е те да смятат, че противоречието се премахва с магическото – макар и недоказано – понятие *патриаршизъм,* което Делта отъждествява с *елинизъм* (с. 124).

При всички случаи Василис Андреадис счита за най-резултатно решение за езиковото и духовно *погърчване* на Йован да бъде изпратен в Гърция, където са открили специални сиропиталища и училища, "за да елинизират българчетата, които им изпращаме от време на време" (316–317)[70].

Турците: приятели или врагове?

Тази борба на "елинизма" в Македония е от най-трудните, водени някога. Става дума, според Делта, за необявена и уникална война: "Тук воюваме с българи и румънци на терито-

[70] По този въпрос вж.: **Κωστόπουλου**, Τ. Η απαγορευμένη γλώσσα. Κρατική καταστολή των σλαβικών διαλέκτων στην Ελληνική Μακεδονία. Αθήνα, 2000, 68-69.

рията на третия враг – турците, които вместо да ни закрилят, ни разделят, за да ни владеят по-добре" (406-407), твърди македонският боец Матапас (М. Анагностакос). Тази интересна гледна точка към степенуването на враговете на гърците е странна с противоречието, което носи (защо турците, които са врагове на християните, трябва да закрилят враговете си) и същевременно разкрива реалности и очаквания.

Напълно противоположна изглежда на пръв поглед гледната точка, която отстоява г-жа Електра; тя разкрива само някои от реалностите: "Никой турчин не ми е приятел" – обяснява учителката на Йован. За да допълни веднага след това: "Но живеем в Турция. [...] И имаме общ враг – българина" (с. 105).

Не е случайно, че тази жестока истина я изговаря учителката на Апостолис и Йован, човек, който *мрази* турците като никой друг в *Тайните* (с. 189). Оправдано вероятно, тъй като турците убиват баща ѝ през 1897 г. (с. 159). Обаче тази "непреклонна" жена няма цялото право на своя страна. Било е война и баща ѝ е бил убит. И турците "не бяха давали дума", защото беше война. А, както е известно на всички и Аргас не го забравя, "турчинът, като даде дума, не я престъпва" (с. 188).

В същото време обаче, за да сме честни, ще трябва да признаем, че въпреки цялата си скръб, г-жа Електра не губи целта, не обърква йерархията на враговете. Има съзнание за приоритетите, за тактическите маневри, съюзниците, които зависят от обстоятелствата, защото тази Борба е преди всичко гръцко-българска. Разбира се, когато тя самата отива заедно с другите "ромеи" да свали от бесилката мъртвия Аграс, турският жандарм им *съчувства*, дава им разрешение да вземат бездушното тяло и си говори: "Лоши хора са българите!" (с. 524).

Обратно, в Блатото турците са добри. Сътрудничат си с гърците и помагат на Аграс. Специално бейовете. Халил бей например, собственикът на село Кавасила, много пъти ще помага на Аграс (с. 186). Дотам, че е готов да му даде хора и огнестрелно оръжие, за да удари "общия враг" (161-162). Аграс му има пълно доверие. И оправдано, след като в консулството е винаги добре дошъл (с. 190). Но и Рахми бей, чифликчията на Клидио,

"спасява" гърците "от комитаджиите" (с. 30). Единственото, което иска, е да си плащат данъците. Като цяло "бейовете в Блатото помагат", признава Аграс, "когато им е изгодно, разбира се" (с. 242). На някои им се плаща, дава им се подкуп. Но това се приема за нормално. Защо да помагат, "ако не им се плаща? От патриотизъм? Те не са гърци" (с. 242).

И с Никифорос бейовете поддържат добри контакти. Те му "искаха често подкрепа от гръцките чети срещу българските банди и като отплата изпращаха на четите храни, тютюн и особено боеприпаси" (332-333). "Продавайки" впрочем закрила на чифликчиите, Деместихас уцелва с един изстрел два заека. И *осигурява* снабдяването на четата си, и удря с благословията на "завоевателя" противниците на режима, бандитите *българи*. Затова, когато капитан Никифорос им нанася удар в бърлогата им, в Куфалия, "дори и турците, бейове и други, изпратиха поздравления и благодарност [...] че е освободил района" от "терористите" (439-440).

Кои са *другите*, Делта никога не разкрива, защото те просто се споменават, за да се смекчат впечатленията. Но и преди Куфалия, когато отново Никифорос удря комитаджийското огнище – Бозец (ново Атира), "бейовете си отдъхнаха след убийствата на Делиатанасидовци и Боцовци". Обещават, разбира се, на Никифорос да посредничат пред турските власти да бъдат освободени трима бойци (с. 384).

Макар турците да помагат на гърците в Блатото, както и в Солун, това не означава, че "са пò хора" от българите, както твърди един капитан (с. 55). За да подкрепи истината, следва разказ за мъченическата смърт на пленника Бубарас, убит от турски войници в Западна Македония[71]. Турците искали информация за гръцките чети, но пленникът не проговорил.

[71] Йоанис Бобарас според П. Цамис (*Μακεδονικός Αγών. Θεσσαλονίκη*: ΕΜΣ, 1975, σ. 258) е бил войник в четата на Гинпарис от Блатци (ново Власти), която заедно с четите на Катехакис и Манос се противопоставя същия ден (22 април 1905 г., битката при Мурикио) на турската армия, която претърпява страшно поражение.

Вързаха го на едно дърво, отрязаха му ушите, намушкаха с щик единия му крак, извадиха му едното око!... А той нищо! Направиха на каша пръстите и ръцете му. [...] Развързаха го, хвърлиха го на земята и парче по парче с тояга и брадва му счупиха всички кости по тялото.

А той "дори "ох" не казал. Напсувал ги и им казал: [...] Грък съм се родил и грък ще умра!" И щом умрял от боя и посичанията, "учудил се безчестният офицер и казал: "Голям патриот, кучето! Слава на държавите, които имат такива мъже!" (с. 56).

Изящно и поучително, този момент от борбата е необходим за историческо и морално поучение на младите, така че да не се забравя варварщината на "третия" враг на "елинизма". За да се размие странното сътрудничество на гърците и турците в Блатото.

Българите: вонята на злодеите

С *Хитрецът* Делта ни предизвестява за съдържанието на сблъсъка между гърци и българи. В *Тайните* обаче тя става много по-конкретна, предприемайки национално, цивилизационно и историческо доближаване до Македония, която "беше една смес от всички балкански националности"(с. 44). Всички "раси [...] гърци, българи, румънци, сърби, албанци, християни и мюсюлмани, живеят надлъж и нашир" под турско робство (с. 44). Две "раси доминират" – гърци и българи, "както във византийските времена". Разбира се, те са толкова "размесени, че е трудно да разграничиш гърка от българина". Освен това имат единно национално съзнание – "македонско". Случва се както с езика, който използват, и той е "македонски" (с. 44).

И как стигнахме дотук, където "един друг бясно се разкъсват гърци и българи" (с. 45), въпреки че трудно се различава народността им и имат толкова общи неща от - съзнанието до езика, Делта обяснява накратко. От времето на схизмата през 1872 г. "Македония се раздели на патриаршисти гърци и екзархисти българи". Така "се разделиха и земляците, съселяните, дори и семейства" (с. 44). Тогава българите извън Македония,

тези, които са в България, макар и да не представляват още държавна общност, "се организираха и изпратиха чети начело с военни" (с. 44), за да се отстрани гръцката раса от Македония и да наложат своята раса. Искаха следователно да постигнат онова, което вече бяха постигнали "няколко години по-рано с изцяло гръцката Източна Румелия" (с. 43). "Предлогът", който използват, е освобождението на Македония от турците. Намерението им обаче е да превърнат "гръцка Македония в българска " (с. 43). Средствата, които използват българите, които сега се отличават много по-отчетливо като "по-диви" по природа и "некултурни" в отношенията, са терорът "над всеки, който не е екзархист", кланетата, мъченията, палежите, всякакъв вид разрушения. Убиват без колебание "където заподозрат симпатия към гърците" (с. 44, 47).

Пожарът, унищожението и смъртта, които сеят в Македония тези "богопроклети"[72] хора (с. 160), не могат да се дължат на нищо друго, освен на расовите им характеристики. "Те са безчестни, клети, безчовечни, лъжци, маскари, убийци, предатели, животни, неверни чудовища, кръвожадни, мъчители и кръвопийци" (passim), защото "имат проклятие в кръвта си", защото "Бог ги е направил кръвожадни" (с. 156). Затова могат да изваждат очи, да режат езици, да измъчват жестоко, дори жени (с. 55). Веднъж се намира "едно обезглавено тяло, друг път жена е намушкана с нож, понякога цяло семейство заклано или изгорени развалини с овъглени трупове..." (с. 324). И престъпленията им нямат край:

> Понякога убиват селяните, когато работят на нивите, понякога застрелват момиченца в двора на гръцкото училище, понякога измъчват и умъртвяват жени, които не желаят да предадат мъжете си, или заколват цели стада овце и изгарят кошарите. Особено обаче гонят поповете и учителите, които пазят гръцкия дух в селата (с. 367).

[72] "Прилагателното 'богопроклет' се свързва обичайно, информира ни Н. Казазис, или даже става синоним на думата 'българин' от XVI век!" (**Καζάζης**, Ν. Έλληνες και Βούλγαροι κατά τον ιθ' και κ' αιώνα. Αθήνα, 1908, σ. 14).

Жестокостта на българите е невиждана:

> Осем от най-смелите юнаци от Техово, най-добрите в селото! Заведоха ги в планината, вързаха ги с гръб към дърветата и с ножове им отвориха гърдите и ги усмъртиха полека-лека, с хиляди мъчения (с. 226, 247).

Друг път отново българска чета комитаджии убиват и изгарят едно беззащитно семейство: след като ги наръгват с ножове, "им отрязаха главите и когато пожарът обхвана къщата и някакви деца изтичаха навън, ги хвърлиха обратно в пламъците. Една жена скочи от един прозорец и си счупи крака. Обезглавиха я и нея и хвърлиха главата ѝ обратно в пламъците" (с. 392).

Колкото до страшния воевода Апостол Петков, откъдето минава, той "оставя след себе си кървава бразда. А където не успява той, го допълва жадният за кръв комитаджия Хаджи Трайо" (с. 199). Петков "беше като невидим демон", след като нанесе удар, изчезва (с. 49). Беше "митичното лице" на Блатото, неуязвим, защото отиваше само на сигурни кланета (с. 383)[73].

Още в *Хитреците* Делта предупреждава с устата на Василис Андреадис, че "всички българи са еднакви" (с. 305). Андреадис, на когото те му бяха изгорили къщата, бяха убили и жена му, и майка му и му бяха взели детето.

Македония в книгата на Делта е разкъсана от жертвите на българската жестокост, която се дължи на безчовечния характер на българите. Характер, който на свой ред рефлектира върху лицата им: описанията на Делта, със съдействието на карти-

---

[73] За реалния образ на Апостол Петков от Боймица (ново Аксиуполи) вж. **Σόνισεν**, Ά. Αναμνήσεις, σ. 27 κ.ε. Вж. също **Βλασίδης**, Βλ. Οργάνωση και δράση των Βουλγαρικών κομιτατζήδων στο Βάλτο των Γιαννιτσών. - In: **Γιαννιτσών**, Δ. Ο Αγώνας στον Βάλτο, σ. 150 κ.ε. За предателството и убийството на А. Петков вж. **Χατζηδημητρίου**, Τ Μακεδονικός Αγώνας. Οι γηγενείς Μακεδονομάχοι των Γιαννιτσών, 209-210. За него пише П. Папатзанетеас (цит. съч., с. 6): "Него българите го почитаха като голям национален герой, и в 13 намерих снимката му във всички български села - от Петси [= Поцеп, ново Маргарита] до Килкис [Кукуш - *бел. прев.*] надолу".

ните на Д. А. Бискини, убеждават и най-недоверчивия читател в това, колко кръвожадна е душата им.

Атанас Боцос е "нисък, черен и див" (с. 282, 375). Златан е "червеникаво рус, с криви и хитри очи" (с. 485). Както и съратникът им, "румънецът" Василиос е "белезникав, с бебешка и подута физиономия", чийто "безличен" вид "вони на лъжа и предателство" (486–487). Дори и един анонимен български селянин, който е пленен, има всички отвратителни черти: "Беше славянски тип – с малки хитри очи, които не срещат никога погледа на другия, с твърда безмилостна уста и късо тясно чело". И описанието продължава в момента на разследването, където "безчестната му физиономия свидетелства за това, което не казва!" На въпросите на разпитващите пленникът отговаря с гримаса: "Устните на българина се опънаха, откривайки зъбите му, толкова стиснати, че скърцат, и видът му става още по-суров". Със завързани отзад ръце, "опасният злосторник" ще се опита да се измъкне от четата на Деместихас. "Чу се един изстрел, подът се оцвети [с] кръв и водите покриха тялото". Когато го изваждат мъртъв от водата, "зъбите му още бяха стиснати, устните изпънати с израз на жестокост и омраза" (52-54)[74].

Така постепенно трудно забележимите разлики между гърци-патриаршисти и българи-екзархисти се изясняват: както на ниво култура, характер, външност, така и на ниво миризма. Така научаваме, че "гърците миришат различно от българите и от другите чужденци" (с. 279). Че дори и дрехите на екзархистите могат да "миришат по български" (с. 76). И точно затова дрехите на Йован са сменени с "гръцки", преди да пристигне в Блатото Хитрецът, този фокстериер от чистокръвна "раса", се затруднява с *българщината* на Йован. Иначе как би могъл да служи само с *инстинкта си* на делото на *елинизма*?

Разбира се, това, което Делта не ни обяснява, е: доколко изключителните обонятелни способности на симпатичния Хитрец се отнасят и до онези християни, жители на Македония,

[74] Деместихас отбелязва за този селянин: "Беше напълно славянски тип, в светещия му кръвожаден поглед се отразяваше злодейската му душа" (*Ο Ναύαρχος Ιωάννης Ν. Δεμέστιχας*, σ. 45).

които поради натиск от различни посоки и интереси минават ту към Екзархията, ту към патриаршизма. Тоест дали Хитрецът би могъл да разпознае трудно различимата "смрад", която излъчва блудният и прегърнал екзархизма член на едно порядъчно патриаршистко семейство. Или накрая, как Хитрецът разпознава винаги по миризмата добрите намерения, които имат сега онези комитаджии, които вече работят в Блатото за интересите на гръцката фракция. При всички случаи, според написаното от нея, Хитрецът се отличил в Блатото. Дава, разбира се, и живота си за делото на борбата. Ако за Делта има някакво оправдание за избраната от нея композиция на разказа, то е, че тя не разбира нито от следотърсачи, нито от водачи. Това важи за онези, които се занимават с ловуване, а не с расизъм.

Гърците: доминиращото малцинство

Гърците представляват, както видяхме, една от двете *доминиращи раси* в Македония. Другата е българската. Макар и доминираща, гръцката раса е и едно от "християнските малцинства" в Македония (с. 348). Тази едновременно доминираща и малцинствена гръцка раса е освен това потисната поради турската "гнилост" (с. 348).

Независимо от промените и противопоставянията, заради споменатото обстоятелство придобива смисъл призивът за помощ за измъченото "доминиращо малцинство", призив, който е насочен към останалата част на гръцката раса по цялата земя: Гърция, Египет, Крит, Станимака... Със съответното обезщетение, разбира се, щом всички заедно, дошли отвън и местни, ще служат на "Идеята".

Нека видим обаче кои са местните и каква е ролята им в Борбата. Както е известно, гръкоезичните жители на Македония са наричани от останалите християни *гърци*[75], наименование, което и те самите приемат. Обратно, българоезичните, които подкрепят по един или друг начин гръцката фракция, биват

[75] Специално в Блатото гръкогласните жители на Румлуки ги наричат ципанитес.

наричани от противниците си *гъркомани*. Това разграничение, прието и от гръцката историография, се оборва в *Тайните*. Тук научаваме за пръв път, че "българите наричали гърците гъркомани". Самият Аграс го смятали за "главатар на гъркоманите". И за да се размътят още повече водите, *гъркоманите* се отъждествяват напълно с *ромеите* (с. 164).

От плеядата главни и второстепенни герои в *Тайните* само в два случая Делта използва това определение. Става дума за българския пленник Божан Христов, на когото Матапас подарява живота в замяна на преминаването му на страната на гърците (с. 409, 415, 541-542). За това, че нарушава дадената дума обаче, той се прощава с живота (548-550), като се приема, че "сме държали змия в пазвата си!" (с. 542). Другият случай се отнася до двама "смели селяни от Бозец", които посочват на Никофорос къщите за опожаряване в селото им, презирайки опасността, че могат "да се изложат като гъркомани" (372-373).

Термините, които се използват за местните "наши", са *гърци, македонци* и най-употребяваният от всички – *селяни*. Трябва да се отбележи, че терминът *местни* се избягва. В някои случаи селяните вероятно са били мобилизирани от гръцките села и са минали военна подготовка (с. 84, 185), а в други се явяват като доброволци, които идват да се включат в четата на Никофорос (с. 422). Макар че когато става дума за доброволци, те специално се наричат *македонци* (с. 114) или *гръкомакедонци* (с. 118). Така се характеризират и местните капитани със или без чети, които участват в Борбата. Аграс, който също има в четата си *местни селяни*, "които беше фанатизирал", научил ги да си служат с пушка, окуражил ги, научил ги "да не чакат настъплението на българите, а те да се хвърлят в тях" (с. 131), ги използва главно за охрана на колибата си и за караул (с. 169). Но не показва особен интерес за попълване на четата си с местни. "Нужно е цялостно обучение, а няма време...", казва той на Никифорос (123-124).

Според Делта Аграс е първият *водач*, които е успял да накара мобилизираните селяни да работят, макар и срещу *надница*, за да прокарат в тръстиките на Блатото пътечки, които биха

послужили на гръцките чети (с. 85).

Всички, които се грижат за гръцките чети, са селяни – пекат хляб, погребват мъртъвците (с. 306), правят насипите, строят и подновяват тръстиковите колиби, следвайки напътствията на Никифорос (с. 204, 244, 246, 252, 254-255). На същия, който с учудване вижда как при едно неочаквано нападение на колибата му двама паникьосани от залповете селяни тичат и си крият главите "в туфи от папур, мислейки, че така ще се спасят" (с. 267).

Но успешната отбрана на четата на Никифорос, която се представя като "героична победа", възпламенява мъжете. "Дори уплашените селяни не искаха вече да си ходят" (с. 270). И когато Никофорос подготвя голямото настъпление в "змийското гнездо" в Бозец, към него се присъединяват младежи както от гръкоезичните села, така и от българоезичните.

През февруари 1907 г. Никифорос е станал вече фактор за селяните в Блатото. При него идват "да отсъди делата им и да разреши споровете им... Младежи от гръкоезичните села, а също и от българоезичните, всички гърци по душа, се предлагали да се обучават да боравят с оръжие и да сформират чети, готови да подсилят андартските, щом те се появят в селата им" (с. 364).

Въпреки прекомерното предлагане обаче, селяните, които са истински борци – андарти, са малко в четите на Никифорос и Аграс (с. 264, 365). Гръцката отбрана не може да се опре на тях. Затова става все по-необходимо да се изпращат чети от Кралството, които да заменят или да подсилят съществуващите (с. 412).

А и случаят с "чисто гръцката" Кулакия не е особено окуражаващ, що се отнася до заздравяване доверието на андартските чети към селяните. След опожаряването на Ниси от българите и настаняването на жителите му патриаршисти в Кулакия хората се изплашват. Страхуват се да не ги сполети съдбата на Ниси. И благодарение на една млада девойка – Аспасия, която е учила в Атина и участва дейно в Борбата, Кулакия не се обръща. "Ако не беше скъпата ми Аспасия, кой би посмял да се

нарече патриаршист?" казва майката на Аспасия на Апостолис. Аспасия обаче вдъхва смелост на мъжете и *елинизмът* продължава и там да има своите опори (212-213).

Но макар изплашени и изолирани, макар и малобройни, селяните от областта на Блатото са прости и искрени. Като Апостолис. Без никакво колебание, без обръщане, той признава заслугата на Аграс за чувствата му. Капитан Аграс, признава Апостолис, "пръв ми даде чувството на елинизма" (с. 524).

Точно поради тази причина общата мобилизация, организирана от гърците, за да подпомогнат сънародниците си в Македония, си струва труда. Да ги окуражат, да ги обучат военно, да им вдъхнат чувството "за превъзходство, за любов към свободата" и над всичко това на *народността* им (с. 524). Ранното общуване отблизо в бащините земи на Македония доказва *превъзходството на гръцката раса* и утвърждава "патриотизма на елинизма" (с. 409).

През очите на Апостолис

Ако Йован предлага нишката, Апостолис, водачът, е главният герой на повествованието. Той е мегафонът на Делта. Апостолис е находка. Не знае нищо за родителите си. Със сигурност е македонец от областта Румлуки, може би от гръкоезичното село Клиди [Церово]. Неспокоен и свободен ум, той винаги иска да разрешава проблеми (с. 383). Има всички качества на водач: сръчен, пъргав, лек, строен, неуморим, с котешко зрение, той е омесен с жестокостта на Борбата и е готов да пожертва живота си за Идеята (39-40, 57, 131).

Голямото откритие на Апостолис е срещата му с гръцките чети, специално с четите на Аграс и Никифорос. Към "своя водач" Аграс той питае безкрайно възхищение. Той е идеалът му. Освен това му подарява едно малко пистолетче и Апостолис с право се гордее.

Когато се свърза с четата на Аграс, той вижда и почувства нещата за пръв път. "Видя и вдъхна гръцката атмосфера сред юнаците на капитан Аграс, атмосфера безстрашна, свободна,

горда" (с. 85). Защото тези тук са различни. Както казва един от мъжете на капитан Аграс: "Аз не съм научен да превивам гръб, аз съм свободен гръцки гражданин" (с. 87). Точно за това мечтае Апостолис. Да прилича на тях. Да се чувства като тях. Презирайки смъртта, те всички са готови да се пожертват за своя водач: "Евзони от Стара Гърция, критяни, станимаклии, местни юнаци, които са обучени да си служат с оръжие, всички като един" в служба на святата Борба (с. 173).

И Аграс не забравя никога да ги поучава: "Ние не вършим жестокости. Воюваме юначно, не го забравяйте, момчета" (с. 176). Дори освобождава пленниците, били те и опасни комитаджии, с условието, че не ще "вдигнат повече пушка" срещу гърците (с. 180). Аграс не убива пленниците, нито ги измъчва. Защото вярва, че "гърците са най-цивилизованите балканци" и трябва да дават пример на останалите поробени. И допълва: "И когато се помирим ние, християните [...] ще се хвърлим заедно срещу турчина и ще освободим Македония!" (с. 466).

Аграс стига дори дотам да оправдава българите, казвайки, че "мислят, че изпълняват дълга си, когато ни убиват" (с. 156). Съвсем справедливо е значи Апостолис да се възхищава, но и да се чуди едновременно. От малък в Борбата, "той беше видял смелчаци, презиращи опасността, добри воеводи. Но за пръв път виждаше отблизо, влизаше в контакт с културни хора вътре в най-жестоката борба. [...] Беше се научил да вярва и да казва, че всеки грък е добър и всеки българин е лош".

Сега думите на Аграс го учудиха, "но и му разкриха нови светове от мисли, справедливост, опрощение" (с. 158).

Но и капитан Никифорос не пада по-долу. Колкото и време да е прекарал в жестоката атмосфера на борбата, този млад офицер не може да "свикне с взаимните убийства" (с. 346). Разбира се, гръцките чети никога не опожаряват села без причина. И, разбира се, Никифорос не ги изгаря целите, а само "набелязаните къщи на комитаджиите". Тоест тези, които са му показани от останалите "героични" патриаршисти в селото. Въпреки това, той дава заповед да не се закача никоя жена, старец или дете (с. 375, 424). "Залавяха младежите, разпитваха ги, връзва-

ха онези, които не искаха да се подчинят, убиваха тези, които се биеха". В Куфалия "в една къща, която гореше, жените, плачейки, се опитваха да спасят имуществото си. Трогнати, вътре влязоха и андартите и им помогнаха да съберат дрехи, украшения, дори и мебели и им ги дадоха, без да задържат нищо. И понеже жените продължаваха да плачат, андартите помогнаха да се угаси пожарът и да се спаси къщата" (с. 427).

Защото гърците са "добросърдечни, с голяма душа, смели и горди, бойци и хубавци". Дори и когато се подготвят за битка: "съвсем чисти, накичени със сребърните си вериги, като да отиват на панаир" (с. 368)[76]. Колкото до командирите и специално до Аграс и Никифорос, те освен хубостта си[77], са "канари от желание и смелост" (с. 159). "И двамата са смели като лъвове, безстрашни, обединени от обща идеология" (с. 117).

Обаче Борбата е жестока, а реалността – сурова и безпощадна. И всички са срещу гърците. От българите и румънците до турците, които "с бяс преследват гръцките чети", и западняците, които идват "уж да наложат ред във вътрешността на Турция подкрепят [...] понякога българите, понякога румънците, понякога сърбите, никога обаче гърците, които са силният и напредничав елемент [в района]" (с. 412)[78]. Но гърците не се плашат. Знаят, че винаги, макар и малобройни, печелят срещу многобройните си врагове (с. 418), имайки вяра в справедливостта на борбата си и превърнали се в стомана от "жаждата за отмъщение" (с. 384, 526, 543), те не губят целта си – "очистването на българите" (с. 41, 249).

А това не може да стане с кръст в ръка. Показното наказание на убийците, отмъщенията, репресиите, изненадвайки врага,

---

[76] *Ο Ναύαρχος Ιωάννης Ν. Δεμέστιχας*, σ. 68.

[77] Характерно е, че от всички описани командири, капитани или андарти, включително и Коромилас (с. 195), единственият ощетен от природата като че ли е капитан Матапас (с. 389). Също изцяло хвалебствено е описанието на учителката Електра Драку (99-100).

[78] Пренебрежението към западняците е константа в текстовете на Делта. По характерен начин е изразено в *Хитреците* (с. 294): "Ние бяхме вече уморени от цивилизацията, когато английските джентълмени, облечени в овчи кожи, още ловуваха мечки в горите".

са подходящият отговор на българското предизвикателство. Само така ще се изплашат комитаджиите, а не с *отстъпчивост* или *култура*, какъвто тон задаваше Аграс, мислеше си Апостолис (с. 324).

И действително изгарянето на Бозец не само "окрили гръцкото население" в областта, но и "цели села се осмелиха да признаят, че отново се връщат към елинизма, и се отрекоха от екзарха, определяйки се за патриаршисти" (с. 381).

Но освен координираните действия на четите, за да бъдат победени "кучетата", е необходимо и лично юначество. Като на Василис Андреадис, който убива хладнокръвно един пленен старец, баща на комитаджия (289-290). И Ангел Пейо побеждава в битката гърди в гърди и с "револвера си им пръсва мозъците!" (с. 391). Най-страшната битка обаче ще бъде с ужасния Златан там, където "омразата увеличи десетократно силата на Василис" (с. 550). И когато го събаря по гръб на земята, с "един разрез му преряза гърлото, а с втори почти отдели главата от тялото. Падна във водите, които почервеняха..." (с. 551).

Принципът на Андреадис отдавна е формулиран: "където намериш българин, смачкай му главата като на змия" (с. 291). Точно това правят и другите юнаци, критяни, станимаклии, цолиади, македонци. А също и Грегос. Този македонец, който е завършил школата за подофицери в Атина, има блестяща предистория в африканската джунгла, а също и във войната от 1897 г. (с. 399). Същинско чудовище, Грегос се противопоставяше на българина Пазаренджe и като го хваща "за гърлото, преди да кажеш три, го удуши като пиле" (с. 249).

Но и друг страшен комита – Митре Тане – няма по-добра съдба, когато попада в ръцете на ранения Грегос: "В големите ръце на Грегос, които го стискаха за гърлото, душата на човека излизаше. [...] Един-два гърча разтърсиха тялото му и остана неподвижен. Но Грегос не го оставяше. Ръцете му като железни ченгели го държаха за гърлото. И изведнъж го остави, а оня се търкулна на една страна, после по гръб и ръцете му се отпуснаха, разперени встрани" (434-435). И понеже Грегос е тежко ранен – със счупен крак и намушкан с нож в гърдите,

а не трябва да се губи ценно време и армията трябва да залови останалите, и понеже Грегос вече е изпълнил дълга си, той предпочита да умре: "Вдигайки револвера си, той го опря в слепоочието си, преди да успее някой да му попречи. Глухо отекна изстрелът и Грегос падна назад мъртъв, черепът му на парчета, мозъкът му изтекъл!" (с. 436). "Идеята ражда такива юнаци" (с. 131).

Апостолис, който присъстващ на тези поучителни сцени, не се обезсърчава. Находчив, свикнал на свободен живот (с. 383), той е фанатичен в борбата и мрази българите. Научил е от учителката си, че трябва да се гордее, че е грък. Че "расата ни е най-старата, най-славната, най-поетичната!" (с. 60).

Но макар да "е замесен с жестокостта на борбата" (с. 57), макар да "си мисли, че е стоманен, брониран, готов да чуе и да види всяка жестокост" (с. 305), няколко пъти се огъва. И това става, когато двама юнаци убиват с нож, който "е по-тих" от револвера, пленника Тано Слиупа. Той, "с ръце, вързани отзад, и с уста, запушена с едно парче плат", няма никаква възможност да противодейства вътре в лодката (с. 304). "Гледката на тръшнатия в средата на колибата чувал с мъртвеца" предизвиква у Апостолис "такова отвращение, че се излегна на пода, за да се съвземе." (с. 305). На забележката на Василис Андреадис, защо не са го довели жив, единият юнак – Манолис, отговаря: "Нима казваш, че е престъпление, бре Василис? Това е безпощадна борба. И кой ще го пази утре, когато ще сме на битка? Да не е момиченце?" (с. 306).

Действително Борбата е безпощадна. Борба на изтощение. Няма място за сантименталности. Някои, разбира се, вярват, че изолираните убийства не носят резултат. Че това, което има значение, са съгласуваните и организирани от консулството действия. "Без друго с единични убийства не би действала нито една андартска чета. Би изгорила селото като наказание за комитаджиите" (с. 201).

Апостолис слуша внимателно думите на капитаните и "противоположни мнения се борят в него" (с. 541). Само по този начин е възможно "да се неутрализират [такива] видни

комитаджии убийци, които тероризират селата и страната" (с. 202). Нима по нареждане на консулството Манолис не убива в центъра на Солун Ставракис от Трия – Хания (с. 307, 314)? И Апостолис се пита, гледайки Манолис от Станимака, "хубав мъж [с] благородна състрадателна външност": "Как можеш да имаш незло, благо лице, хубави кротки очи, дори и тих нежен глас и да колиш, да режеш глави така хладнокръвно, и да изпращаш обезглавени тела да се погребват тайно на някой безлюден бряг?" (307-308).

Подобни въпроси си задава и Никифорос, когато за пръв път идва в Блатото и се сблъсква със суровата реалност. Пита се: "Нима Борбата за Родината ти потулва и изкупва всичко това – войната, битката за свобода?..." (с. 308). С делата си впоследствие капитан Никифорос ще си отговори положително на този въпрос. Апостолис го знае това от първа ръка. Както знае, че трудно и рядко се постига целта само с проповед. Има малко такива примери. Като българоезичното и екзархийско Рамел (ново Рахона): "Един православен патриаршист – Йованис, успя с патриотизма си да събуди гръцкото съзнание на селяните и голяма част от селото се отдели от схизмата на Екзархията и се върна към Патриаршията" (с. 49).

Но накрая, след несправедливата смърт на капитан Аграс, Апостолис разбира, че Манолис е прав. Това, което има значение, казва Манолис, е "целта", а не средствата (с. 314). В същото вярват и други, като заместника на Аграс, капитан Тилигадис, който казва, че "само с юнаци можеш да се сблъскаш гърди в гърди. Не с убийци. Тях можеш да ги победиш с хитрост" (с. 541).

Така както българо-румънците хвърлят Аграс "в капана" (с. 507). Аграс, чиято "хубост, състрадание, благородство и благост на речта разтърсват и изпълват със съмнения сърцето [на Апостолис]" (с. 464). "Аграс не беше глупав, нито лековерен" (с. 481). Той вярва в помирението (с. 482). Иска "да постигне голямата си цел – омиротворяването на Македония" (с. 474). И невъоръжен, "като апостол и светец", отива да се сдобри със злодеите. Използва всички възможни мирни средства, за да

убеди Златан, Касапче и останалите. Дотам, че им заявява, че е и той македонец. Тоест техен брат. "Гръкомакедонец съм и не се страхувам да бродя из планините и лесовете, ни да се договарям с друг македонец, пък бил той и враг!" (с. 484). Това казва Аграс на пратениците на друг македонец – Златан от съседното Голешани[79]. Такива способности има идеалът на Апостолис.

И как да не му вярват българите, че е македонец, след като самите те го наричат "водач на гъркоманите" (с. 446). Но те са разтревожени от способностите му. Усещат, че с Аграс ще загубят онова, което са спечелили с усилия и кръв за толкова години. Защото много села напоследък се обръщат в патриаршистки "с призива за любов" на Аграс (с. 453). "Много села, в които се говори български и които се чувстват български, се присъединяват към мирната политика на Аграс, искат помирение, сътрудничество, общи действия срещу общия враг и тиранин – турчина" (с. 462). Разбира се, "най-разумните или най-малко фанатизираните [комитаджии] искат разбирателство с Аграс и мир, мир в името на Бога, любовта и съгласието"... (с. 462).

Обаче нещо съкровено ще да е почувствал Аграс, когато отива на съдбовната среща, след като си мисли: "Един път се умира. И Исус за едната вяра стана мъченик..." (с. 482). И действително комитаджиите го пленяват и го развеждат бос из *българските села* – да го видят онези, които му вярват, и да разберат кой има надмощие в тази борба. Затова го обесват и го оставят на публично място с лист хартия, забучен на гърдите му, който известява: "Така ще бъдат наказани всички, които се противопоставят на желанието на българите", с подписите на Касапче и Златан (с. 523).

Така обесен го вижда Апостолис: "къдравите му коси разбъркани, несресани, очите му отворени, устните полуразтворени, лицето – спокойно в мъртвешката си бледност. [...] Ръцете бяха вързани отзад и краката голи, подути, черни..." (с. 524).

Сега вече Апостолис е сигурен. Всичко се е изяснило в съзнанието му. Капитан Аграс плаща за "слабостта на расата си"

[79] Дн. Левкадия, на 5,5 км от Науса. Ще напомня, че Златан е определен от Делта като "българомакедонец" (с. 303).

– това, че не иска да "пролее кръв" (446-447). Българите го казват това. И са прави. Това е единственото, за което са прави.

Йован *versus* Тодоракис

Апостолис и Йован са двамата герои в произведението, които дават на Делта най-голяма свобода при изплитането на мита. Макар и реални лица, сведенията и информациите, които тя събира за тях, са ограничени.

В размотаването на кълбото Йован, *българчето*, пази добре заключена своята тайна. Дори на приятеля си Апостолис, който му е "предано куче", не казва нищо (с. 24). Той е чувствителен, меланхоличен и губи съзнание от жестоките сцени. Преживява мълчаливо личната си драма. Младата му възраст противоречи с "неугасващата омраза" към българите, към собствения си чичо – комитаджията Ангел Пейо. И у всички се пораждат уместни въпроси. Как може това "отроче" да вдигне пушка, която е откраднало от Апостолис, и да застреля чичо си (с. 391, 400)? Как е възможно това дете с големи бадемови очи, които те "разтърсват", когато те гледа, да крие такъв "фанатизъм", такава омраза в душата си (с. 12, 32)? Как е възможно това "българче", което "израсна в зловонието на измамата и предателството", да има толкова благородна, искрена и симпатична *физиономия*? Как е възможно едно "българче" да пожертва живота си, за да спаси от ноктите на сънародниците си капитан Аграс? "Но как може да мрази расата си?" – пита се Василис Андреадис (с. 447).

И е имал право, тъй като към края на приказката ще се разкрие фалшивото му име и мнимият му произход. Няма никакъв Йован. Кръщелното му име е Тодоракис. И е грък. Грък и по произход, не само по *душа*. Той е синът на Хайдос от гръкоезичното Гида (ново Александрия) и на Василис Андреадис от чисто гръцкото Аспрохори, което го изгориха българите, убивайки майка му и баба му пред уплашените му очи. На Тодоракис майчиният му език е гръцкият, но след шока, който преживява, и принудителното му общуване с българското семейство на

Пейо, което го осиновява, той "отучил" малкото гръцки, който бил научил като отроче, и научил български. Въпреки че Йован казва на Апостолис, че "не помни добре гръцкия, но разбира, когато му говорят бавно" (с. 69).

Той е детето, което баща му Василис Андреадис, отчаяно търси и за което се изказват опасения, че може да се е удавило в "катастрофата" с "лодките" в Алиакмон (с. 214, 292, 297, 350). Апостолис обаче твърди, че синът на Василис не е бил в онази лодка.

Апостолис, който, както се каза, изказва най-точните наблюдения за Йован, не изключва възможността той да има "майка гъркиня" (с. 295). Защото Апостолис, освен небългарското произношение, забелязва преди това "правия и тънък" нос на Йован, в отличие от "дебелите" и "свинеподобни носове" на българите (с. 66). Но и истинският му чичо – Грегос, братът на Хайдос, познава в очите на Йован очите на сестра си (с. 320). Прав е накрая, така както се стичат нещата, и баща му Василис, който вярва, че никога едно "вълче", каквото и да стане, не може да избяга от съдбата си (с. 320). И Йован, макар и прекръстен на Янис, ще си остане "вълче". Докато сега, когато се възстановява редът на нещата по отношение народността, не е необходимо да се предприема каквато и да било промяна в името. Тодоракис е гърче. Той е "истински" гръкомакедонец.

Касае се за пълен триумф на расовата теория и преобръщане на мита за произхода. Така без петното на различния си произход Йован-Тодоракис ще си отдъхне оправдан сред героичните образи на Блатото.

Още в *Хитрецът* Делта се е погрижила да включи македонската борба в поредицата от военни приключения на XIX век (315, 316). Това начинание завършва напълно естествено в *Тайните* и се обогатява със задължителната перспектива. Позоваванията на 1821 г. и 1897 г.[81] са чести и служат за пример, с положителен знак за 1821 г. и отрицателен – за 1897 г. Някои от бойците в *Тайните* са воювали в *злощастната война* и сега търсят оправдание и същевременно символизират приемствеността.

Делта знае много добре, че *разкрасяването* и *облагородяването*, за които говори Деместихас, не стигат, за да се включи тази *не война* в националния разказ. Не защото е "специфична", не защото е "мръсна", нито защото нейни жертви са предимно цивилни или защото е "несправедлива". А защото става дума за едно военно настъпление във вътрешността на Турция, в служба на бившия завоевател и при това търпяна от него, нещо диаметрално противоположно на принципите на борбата за Независимост. Противоположно и на принципа на самоопределение на народите. Това е една *не война*, тъй като тя не черпи законността си от някакъв принцип на гръцката политическа система, от някаква двустранна или международна военна спогодба, дори и тайна, която обаче се осъществява с парите на гръцката държава. И, разбира се, тази *не война* не принадлежи към никой от известните видове война. Тъй като не е нито отбранителна (за да осигури евентуално границите

[80] Началните думи на гръцка песен, свързана с превземането на Константинопол от османците през 1453 г. и надеждата, че Византийската империя някой ден ще бъде възстановена. Според мита последният византийски император Константин XI Палеолог не е загинал, а е превърнат от ангел в "мраморен император", който в подходящия момент ще се събуди и ще отвоюва обратно Константинопол за гърците. - Бел. пр.

[81] Става дума за гръцкото въстание от 1821 г., довело до освобождението на Гърция от османска власт, и за Гръцко-турската война от 1897 г. - Бел. пр.

на Мелуна), нито настъпателна (каквато е войната от 1897 г.), нито съюзническа (както тази, която последва), нито гражданска, нито расова, нито национална. Освен това мобилизацията, на войници или на частни лица, става доброволно и срещу заплащане[82]. А най-лошото за македонската борба е, че няма никакво възможно морално право, както би било, ако намесата ставаше в полза на въстаналите "сънародници". В подобен случай Турция би обявила война на Гърция[83].

Поради всичко това и защото този нетипичен военен сблъсък на *елинизма*, влизащ в противоречие с принципите на учредителната Революция на гръцката нация, трябва да е закрилян. Да бъде гримиран, за да се разсеят впечатленията, да се релативизират нещата. В противен случай репутацията на македонската борба би била заплашена. Следователно пръв дълг е съпоставянето и чрез него непрякото изравняване на македонската борба с архетипа на Борбата от 1821 г. Последната, оправдана и узаконена от дълго време, може да се използва, без да бъде накърнена репутацията ѝ.

Сравнението на Делта ще стане на две нива: онтологическо, т.е. борбата сама за себе си, и историографско, т.е. *оправдателно*. На първото равнище се амнистират престъпленията на македонската борба, на второто се оправдават авторовите премълчавания. Нека я чуем:

> Всяка борба е жестока!... Винаги! Не знаем всичко за 1821 г., защото онези, които я видяха и я описаха, пропуснаха в разказа си много злини или ограничиха жестокостите. И така се получи един мит, който невинаги е верен. Същото ще стане,

---

[82] Позовавайки се на случая с един турко-албанец, Делта говори за "купен патриотизъм" (с. 209), но не отнася същото до българския водач Паскал или до селяните надничари, нито до многото "доброволци" - местни, от диаспората или от Кралството.

[83] Както е известно, през 1904 г., когато започва гръцката намеса в Македония, не е издигнато никакво гръцко знаме, като в Крит, нито "гърчеещо се". До 1908 г., когато формално завършва македонската борба, на хоризонта не се появява знаме, което да декларира въстаническото чувство на "елинизма".

когато напишат и за тази. [...] Всички борби са жестоки. Или ще убиеш, или ще те убият. И средствата, които използва врагът, щеш не щеш, ще ги използваш и ти, ако не го направиш, ще бъдеш неутрализиран (с. 406).

На чисто военната арена Борбата в *Тайните* не изглежда успешна. Никоя битка, никое изненадващо нападение, никоя атака няма очакваните резултати – завземането поне на една българска колиба. Защото целта на всички нападения е точно тази – завземане на базите на врага, тоест на колибите, за да бъде принуден да напусне леговището си – езерото. Разбира се, "смелите" макар и "неуспешни" действия на Аграс "изплашват" комитаджиите, но техните колиби изглеждат непристъпни (с. 178). Оправдава се скептицизмът на капитан Калас, както и предвижданията на онези капитани, които знаят *тайните на Блатото* като никой друг: капитан Гонос и П. Папатзанетеас. Делта обаче предпочита да им даде роля на второстепенни герои в своите *Тайни*.

Единственият успех в областта на *завземането* на колиба от гръцките чети в периода, за който говори Делта, е завземането на Кункас от Аграс. Всъщност обаче става въпрос за изоставена колиба, което не означава, че е минало без жертви и героизъм от страна на гръцките чети.

Дори турците не успяват – а те имат интерес повече от всеки друг – да контролират "водите" на своите села, което и правят в началото на декември 1906 г.: "двеста турци [...] обкръжиха Езерото от северозападната му част. [...] И двеста от тях искаха да завземат на юруш българските колиби и не направиха нищо. Българите ги удариха и те се оттеглиха..." (с. 205).

Но и през пролетта на 1907 г., когато заплашват, че ще изгонят от езерото "всички чети – и български, и гръцки", резултатите не са по-добри. Единственото, което правят, е да се ограничат "с пушечна стрелба по бреговете на Блатото, сякаш искат с бам и бум да изгонят врабчета" (с. 465).

При всички случаи, въпреки че не са врабци, българите се притаили в своя северозападен ъгъл. "Не се чуваха вече, не мърдаха, не закачаха гръцките колиби, които също бяха заели

отбранителна позиция. Сякаш борбата се беше изродила" (с. 465). Това необяснимо *израждане*, чието начало Делта поставя през март 1907 г., Грегос се опитва да го обясни на Апостолис, изразявайки своето разочарование (с. 412, 414): "И тук няма вече дейност! Българите се намериха натясно с укрепената Кунка и новите гръцки колиби, които се появиха"... (с. 414).

И щом врагът в Блатото замлъква, гръцките чети се заемат с познатите "проповеди" в съседните села. Обаче селяните са изтощени от "взаимното унищожение". Те предпочитат да "декларират, че са цигани", за да не "се оцветяват" (с. 462). Нито Делта, нито заместникът на Аграс, капитан Тилигадис, са доволни от развоя на събитията. Специално в Блатото животът през юни 1907 г. е "монотонен, отегчителен, отчайващо блудкав" от сутрин до вечер, ни казва Тилигадис (с. 544).

В началото на юли, малко преди края на делото, Делта е сигурна: "Делото беше помръкнало. [...] Борбата се беше забатачила" (с. 556). Виновни са Великите сили с постъпките си пред гръцкото правителство, виновен е "Центърът" със заповедите си за ограничаване на Борбата до отбрана и "да не се търсят нови завоевания". Виновни са, накрая, и българите, които "не се помръдват от западната част на Езерото, където са непревземаемите им колиби" (с. 556).

И понеже "животът в Блатото беше вече напълно безинтересен и беше изгубил целия си блясък", и понеже повечето и най-важните воеводи след загубата на Аграс или си тръгнаха, или продължаваха да си тръгват с последните "лодки", тръгва си и Делта. И все пак някои трябва да останат, за да продължи борбата. Остават не други, а познатите гръкомакедонци Апостолис и Василис Андреадис. Примерът на тези двама македонци окриля наранения дух на Делта в мъката по забатачването на борбата. Разбира се, това е момент на национален подем, който променя целта на Борбата. Ако досега тя е *отбранителна*, тоест за запазване на статуквото чрез смазване на бунтовните българи, изведнъж лозунгът се променя – цел става вече "освобождението на Македония", която Аграс поставя в по-удобен момент, когато ще се "обединят" християните, за да се хвърлят

заедно срещу турчина. Апостолис и Василис обаче изпреварват събитията. Свещеният им дълг е "освобождение" на родината и продължаване на Борбата. "Македония не е свободна... Само много гробове отворихме", говори сам на себе си Апостолис (с. 558). Следователно следващата стъпка, след Блатото, където са написани "героичните страници на македонската борба", е освобождението (с. 257). Така се очертава нужната перспектива и се отваря един светъл прозорец в бъдещето. "След време отново...": дълго обещаваното заглавие на последната глава на *Тайните* задава тона.

И с един венец в стил и съдържание, типични за Драгумис, завесата пада:

> От пазвата на събудения Род вероятно бързо ще се надигне Спасителят, който ще освободи Македония, който ще освободи Поробения елинизъм, ще обедини свободната вече Раса... (с. 561).

Подразбира се, че Deus ex machina, Спасителят не е друг, а Елефтериос Венизелос. Апостолис и Василис трябва само да почакат.

III. В тайните на архива на П. С. Делта

Необходимо, макар и не непременно достатъчно условие, за да се постави на правилното място тази подробна обиколка из лабиринта на стереотипите на *Тайните*, със сигурност е да се прибегне до архива на македонската борба на П. С. Делта.

Както отбелязахме, капитан Никифорос, по-късно адмирал Й. Деместихас, е основният съветник на Делта в дългия процес на събиране на материал. Естествено и той внася своето свидетелство. Обаче дори благородникът "не беше чут". Най-значимата информация, която дава на Делта, се отнася до решаващия въпрос в македонската борба – сведения за самите македонци и конкретно за жителите на близките до Блатото села. Той създава представа за местните хора и за начините и средствата, с които могат да бъдат привлечени. Част от инфор-

мацията на Деместихас е публикувана през 1964 г. Тук ще се ограничa само с един момент. Достатъчен, вярвам, за да даде представа за обхвата на "грешките" в *Тайните*.

Когато Деместихас приключва службата си в Блатото и се завръща в Атина, той внася в "Центъра" щабен план за борбата, който по-късно предава на Делта. Между другото там пише: "Сред нашите селяни може да се прокарва идеята, че делото цели основно подготовката им за скорошното освобождение (национално и териториално), но би било полезно тази идея да не се разкрива чрез акции и шум"[84].

Ако до тази "революционна" позиция и перспектива се прибави пренебрежението на Деместихас към *страхливите* местни селяни, дори и към *гръкоезичните*, на които им се вменява липса на гръцко национално съзнание, става ясно колко деформиращо действа огледалото на *Тайните*[85].

Не знаем какъв извод прави Делта от горния цитат. Ако обаче вярва в изгледите за "скорошно освобождение" от турско робство, тогава тя справедливо свързва македонската борба с борбата от Възраждането, *разкривайки* чувствата си.

Длъжни сме въпреки това да признаем една видима аналогия, едно общо място, което довежда много близко едни до други намеренията на адмирала и писателката – така както Деместихас и останалите като него се опитват да заблудят местното население, в същата степен го прави и Делта спрямо обществото. Съзнателно? Това ще стане ясно впоследствие. Засега сигурен остава фактът, че приказката на Делта намира почва.

В архива на Делта се оглеждат целите *Тайни на Блатото*, но изкривени – докато съвпадението е несъмнено в един куп безболезнени сведения и подробности, които Делта съобщава, то същността е напълно обърната.

Няма да се позовавам по този въпрос на Евангелието, което сякаш Аграс е възприел за полезна методика в Борбата. Явно е, че такъв тип непрестореност не издържа коментар. Целите му са насочени към примамване и привличане на противниците –

[84] *Ο Ναύαρχος Ιωάννης Ν. Δεμέστιχας*, σ. 27.
[85] Пак там, с. 24, 28, 39, 64.

тактика, която вече е донесла значителни плодове в гръцката "дейност" до този момент[86].

Обратно, избрах да спомена четири точки – въпроси, повече или по-малко непознати, които осветляват според мен, от една страна, картината на македонската борба, която Делта представя, а от друга, идеологическите принуди и изкривяванията на авторката. Така става полезно познаването на различни страни на Борбата в онтологичното ѝ измерение.

Аспрохори *versus* Копанос

"Мъченическото" Аспрохори е, както видяхме, селото на Василис Андреадис, бащата на грешно назованият Йован, впоследствие Тодоракис. Причина за опожаряването на селото от комитаджиите и поробването на жителите му, между които майката и бабата на Тодоракис, е участието на Василис в Борбата, разбира се, на страната на Павлос Мелас[87].

За да се изгори едно село от когото и да било, със сигурност необходима предпоставка е то да е съществувало. Аспрохори обаче не е съществувало. Делта ни информира, че това село се намира "между Науса и Блатото" (с. 249). Предупреждава ни, разбира се, че вече не съществува, следователно да не го търсим напразно. Но между Науса и Блатото село с такова име нито е съществувало, нито съществува, дори и преименувано на Аспрохори. Наличните села са известни – от Голешани до Голо село и от Горно и Долно Копаново (Ано и Като Копанос) до Янчища и Зервохори [Жервохор] всички села "минават към българщината" през 1903 г.[88] И всички тези села източно от

[86] Вж. **Κάκκαβας**, Δ. Ν. *Απομνημονεύματα* (Μακεδονικός Αγών). Θεσσαλονίκη: ΕΜΣ, 1972, σ. 89.

[87] Вж. **Δέλτα**, Π. Σ. Μάγκας, 324-325; **Eadem**. Στα μυστικά του Βάλτου, σ. 249.

[88] Вж. *Αρχείο Υπουργείου Εξωτερικών* (по-долу: ΑΥΕ), 1908/85 Η' [Γενικό Προξενείο Θεσσαλονίκης], Έκθεσις των γεγονότων και της καταστάσεως εν τη περιφέρεια Θεσσαλονίκης κατά το έτος 1908, с. на доклада 12, 13. В ръкописна бележка на консулския служител, без дата (1907) Горно Копаново има 185 жители схизматици и 0 православни,

Науса плащат тежък кръвен данък, за да "се вразумят", но напразно.

Въпросите се множат, когато вземем предвид, че Делта, въпреки че пише разказ, а не "история", е абсолютно последователна в топонимията, която използва. Тоест няма нито едно име на местност, селище или гора, хълмче, поточе, което да е измислено. Навсякъде, разбира се, тя използва историческите наименования, а не имената след преименуването[89] – изданието е придружено от ориентировъчни карти, начертани от Стефания Фарку, където Аспрохори липсва, без при това да има означение за разрушено селище. От друга страна, Василис Андреадис е действително лице, макар, разбира се, да не е изминал същия път, както главният герой в произведението. Това е нещо характерно за *Тайните*. Всички персонажи са реални лица. Те се различават от прототипите по измислените за нуждите на сценария на Делта отделни случки от живота и дейността им. Литературна волност? Да предположим. Но въпросът за единственото несъществуващо село продължава да виси.

Отговорът се намира в архива на Делта – в доклада на един анонимен македонски борец, вероятно от село Епаноми, който има многостранно участие в Борбата в цяла Централна Македония[90]. През 1906–1907 "Центърът" го изпраща при езерото на

а Долно Копаново - 245 схизматици и 0 православни.

[89] Вж. **Κυραμαργιού**, Е. *Οι μετονομασίες των οικισμών της Μακεδονίας*, 1913-1940: ένας πίνακας. Διδακτ. Πτυχιακή Εργασία. Πανεπιστήμιο Αιγαίου. Μυτιλήνη, 2003.

[90] Анонимният жител на Епаноми, съратник на Гр. Димопулос, участва в борбата от април 1905 г. до младотурския преврат в осем различни чети, на Сп. Компотеклас, Г. Пенцикис, Карапанос, Яглис и др. В доклада му (АМА/ПСД, ф. 2.1.6) има данни за доста от главните герои на *Тайните*, колкото за "нашите", толкова и за "противниковите". Според този жител на Епаноми, Апостолис е водач от село Гида, на 17-18 години. А Йован, без да се назовава с фалшивото му име, а като "българчето", след нападението над Бозец "беше щастлив, защото видя убит на светло българина Бочо", който заплашил учителката Електра в Зорба.

Яница и той служи в четите на Гонос, Деместихас и Г. Пападопулос. Та този жител на Епаноми ни информира, че Василис Андреадис, който участвал в "наказанието" на Куфалия, бил от село Копанос [Копаново]. Докато географският белег на селото на Андреадис е напълно точен, племенният и политическият му белег обаче създават непреодолими пречки на Делта. Поради това до Копанос са посадени развалините на Аспрохори, осветлявайки с тази "геополитическа" маневра идеологическия знак на авторката[91]. В приказката на Делта, която има за цел да докаже превъзходството, господството и триумфа на гръцката раса, гъркоманите нямат място. А Василис Андреадис е пример за гъркоман. Естествено Йован също.

В *Тайните* Копанос има второстепенна роля. Единственото, което научаваме чрез устата на Апостолис е, че в Ано Копанос "има и българи!" (с. 287). Разбира се, един от тях, бащата на комитаджията Томан Пазаренче, ще се опита да убие Аграс, но Василис Андреадис веднага ще му затвори очите (289-290).

Точно за тази група села източно от Науса, към която принадлежи Копанос, се отбелязва в доклад на Генералното консулство в Солун от 1908 г.:

> Каквото и да било въоръжено действие в тях беше почти невъзможно, както и в съседство с езерото на Яница, което е центърът на българските действия. Липсата на наша опорна точка за операции в тази равнинна и открита част се дължи отчасти и на антипатията на нейните селяни към гърците богаташи от Науса, които и като притежатели на дялове от тези села, и като търговци ги експлоатират и са взели от тях значителни суми[92].

Разбира се, Делта и другите като нея не могат да си обяснят *антипатията* на селяните към гърците в Науса по друг

---

[91] Между Ано Копанос (ново Копанос), Голещиани (ново Левкада) и Науса са намерени останки на град, но древен, а също и македонски гробове. През 1953 г. Като Копанос е преименувано на Хариеса.

[92] AYE, 1908/85 Η΄, σ. 13 от доклада.

начин, освен единствено и само през расовата призма, която в случая не само не обяснява, но и обезсилва расовото измерение на "омразата". Действително жителите на Науса – според Коромилас с "лъвски сърца", са от същата раса, като селяните ѝ са елинизирани езиково в хода на един обществено-икономически процес, какъвто е проникването и развитието на капитализма на Балканския полуостров много преди да започнат да действат дружествата, Патриаршията и Министерството на външните работи[93]. Това, което Делта не взима предвид относно засилването на народностното чувство е, че корените на антипатията на селяните са именно в класовото, а не в расовото противопоставяне.

И понеже не всички пръсти са равни, понеже необходимият емоционален заряд не може да се постигне без разкриването на истинската гръцка идентичност на Йован, защото Копанос има натоварено минало и несигурно бъдеще, и накрая понеже омразата се смята за изключително расово "качество", се появяват скорошните останки на Аспрохори.

Делта и повечето фактори на македонската епопея не разполагат с мисловни инструменти, които да им позволят да разберат историческите и обществените условия и причини за създаване на "гръцката фракция" сред чуждоезичните в Македония[94]. И понеже "патриаршизмът" сам по себе си не отговаря на никакво изискване, филетизмът е сигурното убежище, езикът, който разбират[95]. Точно поради тази причина думата

---

[93] **Αρβαντινός**, Π. Χρονογραφία της Ηπείρου. Τ. 2. Αθήνα, 1856, σ. 116) - за Науса: "Нов град в Македония под управлението на Солун, населяван от две хиляди християнски семейства от българска раса".

[94] Вж.: **Κωστόπουλος**, Τ. Η απαγορευμένη γλώσσα, σ. 46 sq.

[95] Както винаги най-ясен е Л. Коромилас, пишейки на 6 ноември 1906 г. до консулството в Кавала за "гангрената на цялата патриаршеска постройка": "За да се подобри положението, трябва да установим в Македония нещо по-стабилно от патриаршизма, трябва сплотеността на нашите да зависи от нещо по-малко отпуснато от църковния строй, който вече не е способен да разбере същността, а вижда само външните характеристики. Това, какво всъщност е националната идея, съзнанието, че всички принадлежат към национал-

влах липсва от *Тайните*, тъй като Делта не може да разграничи елинизираните езиково и като съзнание власи от Солун от елинизираните по отношение на съзнанието власи от Влахоливадо, Олимпос и власите от Долияни (ново Кумариас), Селио, Микрогузио (ново Макрохорио) и т.н. И не може да направи разлика между тях, защото отвъд идеологическото ѝ формиране, което трудно се поддава на нерасови аргументи, сведенията не ѝ помагат. Когато например Папазанетеас ѝ казва за някакъв пленник, "че е румънец, тоест влах", тя се чувства с вързани ръце[96]. По същата причина липсват позоваванията на операциите на Папазанетеас срещу *румънеещите се* власи от Микрогузио в района на Блатото, и тъй като никъде в *Тайните* няма такова определение като "румънец", те остават несвързани с повествованието[97].

Същевременно Делта е горда, че любимият ѝ зет Александрос Д. Занас, по произход влах (от Влахоливадо), а езиково, социално и политически е грък, декларира своите чувства и тези на своите близки от епохата на Борбата още като гимназист в Солун: "не мислехме за нищо друго, освен за нещастието на Гърция. Омраза се беше загнездила в сърцата ни и намери отдушник в един национален фанатизъм, който повлия на целия ни живот"[98]. Въпреки че Делта вярва непоколебимо в

ната партия, имат по-широко поприще, по-широка цел от някой си селски първенец или патриаршистки коджабашия.

"Нас ни изпревариха действията на противниците в чуждоезисовите и в смесените села. Нямайки време да организираме силите си, ние прибягнахме веднага до терористично налагане. Това, разбира се, пробуди нашето население и много му повлия, защото при всички случаи е свидетелство за съществуването на друга сила, освен подчинената досега на теокрацията. Но нещата са много големи, опасни, не са това, което ще даде стабилни корени на нашите действия". ΑΜΑ/ΠΣΔ, φ.1.3.2.έγγρ. 4.

[96] **Παπατζανετέας**, Π. *Ο Μακεδονικός Αγών*, σ. 9.

[97] Единственото "пояснение", което Делта дава за румънците, е следното: "Обичайни предатели на гръцките чети, които винаги подкрепят българите, за да унищожат гърците" (с. 379).

[98] **Ζάννας**, Α. *Ο Μακεδονικός Αγών*, σ. 71.

искреността му, не си позволява расовото му уподобяване с румънците от *Тайните*. И в този случай важи това, което видяхме да се случва с гъркоманите.

Понеже смисловата вселена на Делта е ограничена, Копанос е премълчан и вместо него е изобретено Аспрохори, докато "проблемът" Йован е решен не с поправяне, както предлага Апостолис, тоест да се прекръсти на Янис, а направо като разсичане на друг гордиев възел. Освен всичко останало, намираме се на земята на Александър Велики.

Мълчанието на Блатото

Необяснимото мълчание на българите в Блатото, което води до *израждане* на Борбата и потапя Делта в меланхолия, не е толкова необяснимо нито за главните ѝ герои, нито за самата нея. При работата си в Архива на Министерството на външните работи тя преписва на машина един носещ информация документ на Филипос Контогурис, дипломат на служба в Генералното консулство в Солун. Адресиран е до министър А. Скузес с гриф за секретност и дата 22 март 1907 г. Заглавието на документа е "Относно действията на гръцките чети в езерото на Яница"[99].

Контогурис приема *неуспеха* на гръцките чети, които от две години действат в равнината между Верия, Науса, Воден и Яница, но не успяват да установят там постоянна гръцка дейност. Това се дължи на господството на българите в езерото и освен това на неспособността на гръцките чети да откъснат селата от българското влияние. Като следствие от това консулството решава да прехвърли цялата тежест на гръцката дейност върху по-цялостна организация на четите в езерото с паралелното ѝ укрепване с военна сила. В консулството са убедени, че без изгонването на българите от езерото нищо не би могло да се постигне. Само тогава селата "доброволно ще дойдат при нас" и, разбира се, "без настъпления, без убийства, почти без насилие".

[99] ΑΜΑ/ΠΣΔ, φ. 1.3.2. έγγρ. 4.

Все пак, въпреки постоянните настъпления срещу българските колиби, въпреки по-големите загуби на противника в жива сила, онези "не губят почва". Те се подсилват редовно с нови бойци от съседните села. И по-късно, въпреки завземането на Кунка от Аграс, положението не се променя. Контогурис пише:

> Не мога да позволя до безкрайност напразно да се жертва животът на толкова смели и полезни млади мъже. От друга страна, виждайки, че турците идват напълно подготвени, като настъпват едновременно от много страни и с артилерия, и с войски по суша, и със специално подготвени лодки с железни обвивки, действащи единствено и само срещу българските колиби в езерото, изпратих преди време разпореждане до тези в езерото да се въздържат от ненужни настъпления.

Останалото Делта ще научи от доклада на славяноезичния воевода капитан Гонос и от разказа на П. Папазанетеас. В доклада си Гонос е кратък и ясен. Съвместните операции с турците срещу българските колиби съвпадат с тръгването на първата чета от Гърция, която се настанява в Блатото – четата на капитан Петрилос (К. Букувалас) през есента на 1905 г. Тогава Гонос се споразумява с комендантa Гали паша, колибите на *общите* врагове са обкръжени "отвън от армията, а отвътре атакувани от мъжете на Петрилос и българите попадат в безизходица, напускат колибата Цекри, оставяйки в нея трима мъртви"[100].

Тази колиба след това е Генерален щаб на гръцката *дейност* и има силно присъствие в *Тайните* (с. 364 и др.).

През януари 1906 г. със съгласието на "Центъра" се осъществява обща гръцко-турска операция в околностите на езерото, в резултат на която са открити два български склада за муниции, заловени и "затворени за цели 6 месеца са 35 българи

[100] АМА/ПСД, ф. 2.1.6. Вж.: **Τιμοθεάδης**, Τ. Γκόνου Γιώτα «Περιληπτική έκθεσις»... - *Ιστορικά και Λαογραφικά θέματα*, 3 (Γιαννιτσά, 1993), 15-24.

фанатици от цялата област на Яница"[101].

Ще последват общи операции през пролетта и лятото на 1906 г., обаче без впечатляващи резултати по основната цел – изгонването на българите. За единствен съществен успех може да се смята построяването на колибата Призна, което се реализира със съгласието на турския чифликчия Емин бей и под ръководството "на специалния служител на бея, който по-късно ни беше много полезен", както отбелязва Гонос[102].

През ноември 1906 г. турската армия ще използва артилерия, за да удари колибата на Зервохорио, отново в съгласие с гръцките чети[103]. През пролетта на 1907 г. ще станат и финалните настъпления, когато българите ще бъдат окончателно изгонени. В едно от тях участва и четата на капитан Гонос, който донася по-късно: "настъпихме едновременно ние отвътре, а армията след нашите отвън. При това настъпление бяха убити 14 комитаджии, заловени бяха и трима пленници [...] Разбира се, че и другите ги постигна същата съдба".

Постоянното обстрелване от армията принуждава повечето българи да напуснат колибите си. След второто общо настъпление са принудени да отстъпят и последните; така са "завзети всички колиби, целите в развалини"[104].

В началото на май 1907 г. въпросът е приключен. Общото надмощие на турците при "горното езеро", над българската част, е факт. В долното гръцките чети остават още един месец, докато получат нареждане от турците да се изтеглят зад Алиакмонос [Вардар.]. Периодът на подкрепа, сътрудничество и "търпимост" към гръцките чети от "третия враг на елинизма" приключва.

На чисто военно ниво приносът на гръцките чети в операциите по "прочистване" не е нито масов, нито с решаващо значение. И причината е, че постоянните им препирни не спират и по време на решителната последна фаза от прочистването на

[101] АМА/ПСД, ф. 2.1.6.

[102] Вж. напр. **Παπατζανετέας**, П. *Ο Μακεδονικός Αγών*, σ. 18.

[103] Пак там, с. 34.

[104] АМА/ПСД, ф. 2.1.6.

Блатото от комитаджиите. Никой от капитаните не е против общите действия с турците, нито има съответна забрана от "Центъра". Капитан Гонос в доклада си съобщава: "националните нужди ми наложиха да мълча", докато Папазанетеас разкрива доста неща[105].

Колкото до Аграс от *Тайните*, който твърди: "работите си бяхме свикнали да си ги вършим сами... Най-вече като става дума да пролеем кръвта си..." (с. 162). Аграс от Архива обаче го опровергава напълно. Горещ поддръжник на общите операции, Аграс се погрижва с пристигането си в Блатото не само да осигури подкрепата на турските чифликчии за гръцките чети, но и да постигне военно сътрудничество с турците, без значение дали то ще е ефективно по времето, когато самият той се намира в Блатото.

От значение е, че докато основната цел се осъществява от турската армия (сухопътна, артилерийска, конна), лаврите на победата се падат на гръцките четници. Без сведенията на последните за конкретните координати на врага, турците щяха да продължат да удрят "врабчета", както съобщава Делта[106]. С

---

[105] Вж. напр. **Παπατζανετέας**, П. *Ο Μακεδονικός Αγών*, σ. 26, 333-334, 345 и др.

[106] Папазанетеас съобщава на Делта подробности за договорките на гърци и турци, както и тем подобни при определени операции (цит. съч., с. 6, 18, 20-21, 26, 34, 41, 45-46). За споразуменията на Аграс с турците донася и П. Зервеас в спомените си, които дава на Делта (ΑΜΑ/ΠΣΔ, φ. 3.2.). Вж. също как Д. Какавос представя събитията в спомените си (цит. съч., 107-108, 144). Μόδης, Γ. Μακεδόνες αρχηγοί, σ. 300 - говори за турските операции в Блатото и вероятно това е първото публично свидетелство по въпроса, макар и прикрито. Между другото той цитира твърдението на полковник Ламуш: "нашите водеха турците в езерото срещу българите и естествено ранените гръцки андарти бяха лекувани в турската военна болница!", като, разбира се, го опровергава, без обаче да отрича сътрудничеството. Вж: Colonel **Lamouche**. *Quinze ans d'histoire balkanique (1904-1918)*. Paris, 1928, p. 52. Характерно е, че горното позоваване на Ламуш липсва в преработената книга на Модис за македонската борба от 1967 г. Вж. как е представен същият въпрос в следните произведения: **Τσάμης**, П. *Μακεδονικός Αγών*. Θεσσαλονίκη, 1975, 396-398; *Ο Μακεδονικός Αγών*

други думи, ролята на гърците в Блатото отговаря на ролята на "местните" водачи. По този начин те са гъркоманите на турците. Както много поучително казва човекът от Станимака на Апостолис – онова, което трябва да гледаш, е *цели* (с. 314).

Добродетелните злодеи

През декември 1903, четири месеца след Илинденското въстание, Йон Драгумис пише на баща си Стефанос за необходимостта от създаването и развитието в Македония на "банди от благотворни злосторници"[107]. Отчаяният глас на Йон вероятно бива чут от стотици гърци в страната и чужбина. Някои от тях се явяват по-късно при Делта и повече или по-малко искрено ѝ разказват как стоят нещата.

Капитан Буас (Сп. Спиромилас) например е достатъчно, ако не и напълно искрен, обезоръжаващо ясен. Разказвайки за влизането на четата си в Македония, той споменава един водач влах, когото вземат от Гърция, но в похода, заподозрян в предателство, бива убит. Делта, изпълнена с удивление, пита: "Убихте го...!!!" и отбелязва по-нататък:

> Капитан Буас стана, обърна се рязко. "Ама, така ли ще правите всеки път, като чуете нещо такова?... Да знаете всъщност какво ще Ви кажа: Освен патриотизъм, който всичко изкупва, да знаете, че бяхме всички най-жестоки злосторници – и най-добрият от нас, всички, от първия до последния... В противен случай не бихме могли да се борим[108].

και τα εις Θράκην γεγονότα. Αθήνα, 1979, σ. 259; **Βακαλόπουλος**, Κ. *Ιστορία του Βόρειου Ελληνισμού. Μακεδονία*. Θεσσαλονίκη, 1992, σ. 480. В годишника *О Македонικός Αγώνας* 1904-1908. Полемикού Мусеіоу (Παράρτημα Θεσσαλονίκης) - Генікού Епітелеіоу Етникής Άμυνας (май 2004), там, където се споменава *Тайните на Блатото*, се съобщава, че през пролетта на 1907 г. прочистващите операции на турската армия ограничават дейността на комитаджиите.

[107] **Πετσίβας**, Γ. (επιμ.) *Ίωνος Δραγούμη*, Τα τετράδια, σ. 403.

[108] АМА/ПСД, φ. 3.3.

Ще отбележим, че горният откъс е от началото на разказа за първата среща между Делта и Спиромилас. Оттам и учудването. След това, както изглежда, Делта свиква.

От своя страна Панайотис Папазанетеас по образен начин ще обясни на Делта освен останалите юнащини и съдбата на пленените селяни. Независимо дали са предали комитаджиите или не, съдбата им е обща: мъчения, които описва, и смърт. Точно затова Ал. Д. Занас отбелязва в увода на издадените спомени на капитан Панайотис:

> Когато слушаме днес подробности от македонската борба, се плашим от толкова жестоки описания. Тази мисъл обаче е несправедлива, защото само когато си дадем сметка, че това са "отбранителни мерки", разбираме справедливостта на направеното.

Само така впрочем става разбираем начинът на умъртвяване на *предателя лъжелекар*, който, полумъртъв от мъченията, които описва Папазанетеас, се огъва: "Щом ни каза всичко, го убихме, като го намушкахме с нож в сърцето. Откачихме го и го ударихме в земята. Беше едно чудовище, много висок и млад – под 40 години"[109].

Същият капитан разказва за прекъсването на връзката на главния път Яница-Воден: "Като казваха прекъсване на връзката, имаха предвид [тези от консулството в Солун] да заколим на големия път няколко селяни българи, за да се уплашат българите, които бяха сигурни, че по тези места не може да мине гръцка чета"[110].

За да се избегне недоразумението, Д. Какавос, щабен офицер в консулството в Солун и отговарящ за района на езерото на Яница, докладва:

> Македонската борба не беше наддаване по броя на убийствата, така че по броя на жертвите да се отчитат резултатите на всяка от страните. Напротив, изключително предпазливо

[109] **Παπατζανετέας**, Π. *Ο Μακεδονικός Αγών*, σ. 49.
[110] **Παπατζανετέας**, Π. *Ο Μακεδονικός Αγών*, σ. 49, 12, 13.

трябваше да се взима всяко решение, щом пожертвани биха били македонците, заради които се водеше борбата. Всяко убийство с политически характер трябваше да служи на някакво цел, не става дума просто да се задоволят кръвожадни инстинкти, а да се задоволи определено виждане, тоест да се прекъсне една връзка[111]...

И ако грубият военен език учудва Делта, има и други разкази – с християнско съдържание. Като това на тракиеца Пападракос (Хрисостомос Хрисомалидис), който, когато ѝ предава спомените си, е свещеник в Първо атинско гробище. Пападракос впрочем, който е служил в Западна Македония, ѝ описва накратко начина на действие на четите. Ако, както докладва, някои не се съобразяват с указанията, "ще ги изкореним според евангелската сентенция: "Затова всяко дърво, което не дава добър плод, бива отсичано и хвърляно в огън" (Матей, 3: 10). И Делта добавя: "Тази сентенция характеризира системата и цялата дейност на Пападракос"[112].

Но и гласът на анонимния светски жител на Епаноми не се различава от гласа на свещеника: "Някъде биехме, другаде горяхме, а на трето място убивахме". Свидетелството му за нападението на Деместихас в Бозец и Куфалия, в които и той е участвал, се оказва много ценно за Делта. Тя научава например, че Деместихас *е застрелял много* пленници в Куфалия. Научава също така как са наказвали бившите бойци на Блатото и настоящи "предатели", като македонеца Янис Папаставридис. Григорис Димопулос, който също има медали от Блатото, заедно с Николас Милос подмамили Янис в засада малко извън Капутзидес (ново Пилея). Когато Янис разбрал намеренията на двамата си другари, "поискал да извади пистолет, но не успял. Един удар по главата, и втори, и трети. И щом после му отрязал главата с нож и му взел пистолета, един браунинг и часовника му, които после предал на водача, и оня спрял вече да върши предателства"[113].

[111] **Κάκκαβας**, Δ. Ν. *Απομνημονεύματα*, σ. 87.
[112] АМА/ПСД, φ. 3.8.
[113] АМА/ПСД, φ. 2.1.6. - "Анонимен".

Но и нещастният "Гекас (албанец) [който] изгубил пътя си и попаднал в колибата" на капитан Гонос, няма по-добра съдба. Македонският боец Параскевас Зервеас, тогава сержант и основен участник в епизода, разказва на Делта:

> Човекът [Гекас] не беше разузнавач, това си личеше от пръв поглед. Беше, нещастният, току-що избръснат. Но и ние се страхувахме [да не ни предаде]. Държахме го значи вързан и го плашеха момчетата, които буквално бяха подивели. Защото, щом хванехме някой пленник, го оставяхме много често да побегне и момчетата започваха лов за него с ножове и го дупчеха, за да се ожесточат повече.
>
> Държахме го и него четири-пет дни и от притеснение нещастният беше повехнал. Аз го съжалявах и му давах малко храна и идваше като куче при мен. Но какво да го правим? Решихме да го убием, за да не се мъчи повече. Казахме му значи, че ще го изведем навън. Вързахме му очите и го заведохме на едно място без колиби, където му бяхме изкопали гроб. Сложих го да седне там, с вързани очи, и му пуснах лично два куршума дум-дум. След това му отворихме с нож гърдите, за да видим пораженията, които са нанесли куршумите дум-дум. Бяха го унищожили отвътре целия. Аз му бях дал и една-две лири, за да го утеша, но после му взех цялата кесия.

И Делта отбелязва: "Всичко това генералът го разказваше с невиждана апатия"[114]. Може би затова в *Тайните* Зервеас се появява рядко или се пропускат някои второстепенни сведения, които ѝ е дал, като следното: "Щом хванехме заложници, ако бяха момиченца, ги настанявахме по къщите. Момчетата, мисля, ги пращаха в един лицей, може би на Делиос. Останалите ги убивахме. Така Аграс уби един сержант. Беше турски сержант, началник гара в Гидас. Имаше бюро и му плащахме по две лири на месец. Но беше научил много от тайните ни и претенциите му постоянно нарастваха"[115].

---

[114] АМА/ПСД, φ. 3.2.

[115] Генерал-майор П. Зервеас, видимо разгневен от мълчанието на *Тайните* за неговата личност, обвинява публично "аристократката" госпожа Делта, че е преувеличила приноса на Деместихас и е под-

След убийството Зервеас чул Аграс да казва: "Така му ги взехме и на онзи другия чауш от Гидас, всички събрани, както му ги бяхме дали". Трябва да се отбележи, че конкретният *чауш* се появява като информатор в *Тайните*. Обратното броене за него започва, когато го вижда Хитрецът, който го припознава като враг. На следващата среща с Хитреца турският албанец предава гърците, но Хитрецът отново е оправдан. Един юнак от *Тайните* се пита: "Дали да не му пуснем един наш куршум?" (с. 331, 361). Не му остава друго, освен да пита Аграс.

Зервеас освен това прави разграничение между юнаците, пожертвани в "засада" и в "битка". Разграничение, което е полезно да има предвид всеки, който чете доклада на капитан Гонос, най-енергичния воевода сред гръцките чети в Блатото по време на Борбата. Гонос Йотас от Плугар, Яница, бивш комитаджия, а от 1905 г. на служба на Генералното консулство в Солун, по общо признание е най-значимата фигура на Блатото от гръцка страна. Той е единственият, който остава в езерото четири и половина години. Какавос го нарича *призрак* и с право го смята за *дясната ръка* и *началник щаб* на всички гръцки чети. Модис твърди, че без Гонос не би могла да действа гръцка чета в Блатото[116]. Той сам описва богатата си дейност, като

ценила дейността на останалите. Интересът се концентрира върху факта, че тя съобщава за *неуспеха* на усилията на гръцките чети да изгонят българите, наблягайки, разбира се, на факта, че безразсъдните атаки на българските колиби причиняват загуби за нацията, като просто обслужват лични желания за слава. Вж. Ελεύθερος Άνθρωπος, 13 Δεκεμβρίου 1937; Τύπος, 14 Δεκεμβρίου 1937. Например отговора на Й. Деместихас - Ελεύθερον Βήμα, 17 Δεκεμβρίου 1937.

[116] В консулството в Солун изглежда са ценили специално качествата на Гонос. В ръкописен доклад от май 1909 г. (ΑΥΕ 1909/Δ-4 за първото четиримесечие на 1909 г., с. 23) четем, че капитан Гонос ръководи Борбата в района на Яница, натоварен със сигурността на жителите, "надарен със завидни качества и внушаващ много почит в района си". Подробно за Гонос вж. **Μόδης**, Γ. Μακεδόνες αρχηγοί, 294-304. Модис дава обаче грешна дата на смъртта му. За вярната дата вж. **Βακαλόπολος**, Κ. Α. Ιστορία του Βόρειου Ελληνισμού, 545. За Гонос вж. и **Τιμοθεάδης**, Τ. Η δράση του οπλαρχηγού Γκόνου Γιώτα

разказът му постъпва в Министерството на външните работи. Документът е открит от Делта, но тя не го използва. Самият той ще има второстепенна роля в *Тайните*. Най-лошото за него обаче не е репутацията му, а самата му съдба. Пада безславно от турски куршуми, предаден от щабни офицери в Генералното консулство в Солун. Не защото Гонос ги предава, а защото трябва да се освободят от него[117]. Знае много, направил е още повече и най-утежняващото обстоятелство – родил се е на грешното място. Освен това постъпката му да поиска от "Центъра" обезщетение от 110 лири за щетите, които е понесло имуществото му по време на Борбата е, както се видя, безсмислена. В доклад от 22 ноември 1909 г., който представя, когато слиза в Атина, му се водят 86 *убийства* (терминът *убийство* е негов). От тях 21 са извършени след сблъсък и 65 в засада. Впечатляваща цифра, която обаче бледнее, ако се сравни с хекатомбата на Алиакмонас.

"Тайните" на Алиакмонас

Преминаването на Алиакмонас при Кокова от четите на капитан Буас (Спиромилас) и капитан Акритас (К. Мазаракис) се споменава в *Тайните* четири пъти, без да има отношение към историята на Йован или да обогатява цялостното действие (с. 214, 292, 297, 350).

Колкото и да ни убягва в подробности психологическият механизъм, който действа в този случай, явно отговорът на въпроса защо Делта отново се връща на "катастрофата с лодката, която потъна" в Алиакмонас и където се удавиха "българите мечкари, дървари и въглищари", се крие в разтърсващото интервю-свидетелство на Спиромилас[118].

στο Βάλτο των Γιαννιτσών. - In: **Γιαννιτσών**, Δ. Ο Αγώνας στον Βάλτο, σ. 173 sq.

[117] Според Деместихас (*Ο Ναύαρχος Ιωάννης Ν. Δεμέστιχας*, σ. 59) "гърчеещите се остават винаги подозрителни". Селото на Гонос - Плугар - вече липсва на картата. През 1927 г. се преименува на Лудия.

[118] АМА/ПСД, ф. 3.3. За същия случай се наблюдават "вариации" в

Преди да пресекат Алиакмонас в подножието на Флампуру (Пиерия), четите на двамата капитани ще срещнат посочените дървари. Тук следва целият разказ, с въпросите и бележките на Делта, както се намират записани в архива ѝ.

Обръща се капитан Буас, хвърля наоколо един поглед и снижавайки гласа си: Казвам им на юнаците ми: Да им хвърлим една мрежа? И отново млъква. Опрян на тоягата си, гледа наоколо, развълнуван, потънал в спомени. И протягайки двете си ръце, среща разтворените си пръсти, описвайки кръг. И казва тихо: И я хвърлихме... Изправя се и по-тихо добавя: Над сто...

– Как? Заловихте ли ги?

– Спяха... заловихме ги... доведохме ги... пленници.

– Те не протестираха ли? Не викаха ли?

– Нищо. Нито звук.

– Не противодействаха?

– Бяха невъоръжени... Хванахме ги, докато спяха.

– И какво ги направихте?– стои замислен.

– Няма значение... – каза. И продължи: - Отидохме към Алиакмонас. Затруднняваха ни по пътя пленниците... нямахме достатъчно въжета да ги вържем... но ги водихме...

– Не избягаха ли?

– Къде да бягат... Бяхме ги взели за пленници... Стигнахме до брода, не видяхме турци. [...] и там чувам гласове на протест: Абе, ромей съм, не ме затривайте. – Беше един, който имаше там една лодка. Казвам му: Защо викаш? От какво се страхуваш?

– Казаха ми, че ще ме удавят.

– Шегуват се! – И се смее добродушно капитан Буас, уд-

записките на другата легенда на македонската борба - К. Мазаракис (**Καράβας**, Σ. Το παλίμψηστο, 325-326). Делта, на която Мазаракис е дал спомените си, е прочела разкритията му (ΑΜΑ/ΠΣΔ, φ. 3.5.). Ще припомня, че Мазаракис говори за удавянето на седмина българи, докато в дневника му удавените възлизат на тринадесет. Така или иначе бройката им като "100 и повече" на Спиромилас остава огромна, както и конкретното престъпление. И, разбира се, никаква аритметична алхимия не е способна да му придаде външно патриотични мотиви.

Оправданието

Тайните на Блатото е една книга, в която омразата, отмъщението и кръвта изобилстват. Дори това да не е било сред намеренията на Делта, епохата на краен национализъм, с която се захваща, епохата на македонската борба, предопределя метода и крайния резултат. Информаторите и материалът, който събира, я потапят в чудовищна атмосфера.

Делта изглежда разбира същността на тази Борба. И със сигурност разбира от какво се нуждае тази Борба, за да се съхрани като героична страница в паметта на нацията, тоест в историята. Тя приема да изпълни тази трудна задача, за да намери македонската борба място в националния пантеон, по възможност до борбата от 1821 г. Техниката, която тя следва, се опира на триадата: премълчаване-подправяне-очистване, или с други думи, ако си послужим с думите на Деместихас, "разкрасяване и облагородяване". Така тя ще "задуши" знанието, което черпи [от архивите], и изваждайки нервите на материала, го превръща в инертен – в жертва пред олтара на "националния интерес". Тоест точно както ще постъпи няколко години покъсно Спирос Мелас, обръщайки словото на поета. Нацията, твърди бележитият академик, трябва да се научи да смята за истинско онова, което е национално[119].

Делта ще стъпи следователно върху стереотипните пътечки на гръцката пропаганда, за да ги направи истини на македонската борба, добавяйки, разбира се, и гаранциите на архивното изследване. Факт е, че в това ѝ начинание идеологическото ѝ формиране и общественото ѝ обкръжение я облекчават по всякакъв възможен начин. Непоклатимото ѝ убеждение за метафизичното превъзходство на гръцката раса става по-решаващ ориентир от архивния ѝ материал.

При всички случаи Делта не е първата проповедничка. Тя обаче е първият всепризнат, автор, който разказва конкретната история на македонската борба, популяризирайки я. И понеже

[119] **Ηλίου**, Φ. Η υπέρβαση της στρατευμένης ιστοριογραφίας. - *Αρχειοτάξιο*, 6, Μάιος 2004, σ. 141.

Оправданието

Тайните на Блатото е една книга, в която омразата, отмъщението и кръвта изобилстват. Дори това да не е било сред намеренията на Делта, епохата на краен национализъм, с която се захваща, епохата на македонската борба, предопределя метода и крайния резултат. Информаторите и материалът, който събира, я потапят в чудовищна атмосфера.

Делта изглежда разбира същността на тази Борба. И със сигурност разбира от какво се нуждае тази Борба, за да се съхрани като героична страница в паметта на нацията, тоест в историята. Тя приема да изпълни тази трудна задача, за да намери македонската борба място в националния пантеон, по възможност до борбата от 1821 г. Техниката, която тя следва, се опира на триадата: премълчаване-подправяне-очистване, или с други думи, ако си послужим с думите на Деместихас, "разкрасяване и облагородяване". Така тя ще "задуши" знанието, което черпи [от архивите], и изваждайки нервите на материала, го превръща в инертен – в жертва пред олтара на "националния интерес". Тоест точно както ще постъпи няколко години покъсно Спирос Мелас, обръщайки словото на поета. Нацията, твърди бележитият академик, трябва да се научи да смята за истинско онова, което е национално[119].

Делта ще стъпи следователно върху стереотипните пътечки на гръцката пропаганда, за да ги направи истини на македонската борба, добавяйки, разбира се, и гаранциите на архивното изследване. Факт е, че в това ѝ начинание идеологическото ѝ формиране и общественото ѝ обкръжение я облекчават по всякакъв възможен начин. Непоклатимото ѝ убеждение за метафизичното превъзходство на гръцката раса става по-решаващ ориентир от архивния ѝ материал.

При всички случаи Делта не е първата проповедничка. Тя обаче е първият всепризнат, автор, който разказва конкретната история на македонската борба, популяризирайки я. И понеже

[119] **Ηλίου**, Φ. Η υπέρβαση της στρατευμένης ιστοριογραφίας. - *Αρχειοτάξιο*, 6, Μάιος 2004, σ. 141.

е литератор, който се обръща основно към младежта, приказката ѝ ще функционира като подходяща подплата на юношеското съзнание за по-нататъшно приемане на борбата. С останалото ще се нагърбят държавните структури и храниците им, подменяйки научната история.

Общоизвестно е, че една творба "от момента на публикуването ѝ се откъсва от създателя си и става обществено притежание и подлежи на свободна критика", и посрещането ѝ се осъществява в отсъствието на нейния създател[120]. Еманципираното вече произведение ще живее колкото и както му позволи читателската публика.

Тайните на Блатото триумфират и продължават силния си впечатляващ ход в отсъствие на Делта, въпреки че трудно може да се приеме за литературно произведение или за юношеско четиво или за исторически документ/роман с претенции. За да се класифицира едно произведение в категорията литературни, трябва да служи на изкуството на словото. Обаче словото, гръцкия език, Делта го владее грешно, макар да познава майсторството на разказването. Може би ако пишеше на френски, картината щеше да е различна. Така или иначе тя самата признава слабостта си, добавяйки, разбира се, че това измерение не я интересува[121]. От възприетата тук гледна точка е показателно периферното място, което заемат *Тайните* в сериозните истории на гръцката литература (К. Т. Димарас, Л. Политис, М. Вити).

Тайните не трябва да се смятат и за юношеско четиво, достойно да се препоръчва от родители и учители, не защото от страниците му капе кръв и така ще замърсят невинните детски души. Децата са по природа по-издръжливи, тъй като смъртта не се побира в понятийната им вселена, по-малко се плашат от описанията на разчленени тела. Обратно, замърсяването на съзнанието е това, което е голямата заплаха за юношата. *Тай-*

---

[120] Формулировката е на **Μουλλά**, Π. Το πρώτο μου βιβλίο. Επιμ. Μ. Φάις. - *Ελευθεροτυπία* (Βιβλιοθήκη), 16 Ιουλίου 2004.

[121] **Δέλτα**, Π. Σ. Αλληλογραφία, σ. 77, 92, 94, 99 sq.

ните го учат, че най-висшето доказателство за родолюбие е омразата. Омразата към негърците, към нещастните съседни народи, чиято съдба им е определила да живеят, замърсявайки светите и "от памтивека" гръцки земи. Не се препоръчват следователно за детето, защото го учат да мисли с понятията варварство-цивилизация, където варварите са винаги "другите", чужденците, докато в същото време чувството за мъст се оправдава и убийството се освещава.

Но и като исторически разказ обсъжданата творба на Делта се препъва. Авторката не настоява, че е историческо произведение, макар че като исторически роман тя се освобождава от задължението да привежда изчерпателни доказателства за описваните събития и да се съобразява с правилата на историческия метод. "Проблемът започва от момента, когато личното виждане става роман, заобикаляйки историята"[122], от момента, когато официалната пропаганда чрез романа подменя историята, както става в случая с *Тайните*.

Ако обаче не може да се приеме нито за стойностно литературно произведение, нито за юношеско четиво, нито за исторически документ/роман, то се оказва особено ценно като свидетелство за духовната и в крайна сметка за социалната история на Гърция през XX век. Точно защото успехът и дълголетието му се дължат на това, че вече 70 години то отговаря на изискванията на едно общество, което не показва признаци на насищане или погнуса.

Само така може да се обясни фактът, че историята на приемането на *Тайните* не крие изненади, освен ако не е изненада пълната липса на отрицателна критика от първата им поява

---

[122] Формулировката е на **Σέλλα**, Ό. Η λογοτεχνία, η Ιστορία και η άποψη. - *Ο Πολίτης*, 122, Μάιος 2004, σ. 47. При всички случаи въпросът е комплициран. Някои негови измерения се коментират в тома на Дружеството за изследване на гръцката култура и общото образование: Ιστορική πραγματικότητα και νεοελληνική πεζογραφία (1945-1995). Πρακτικά Συμποσίου. Αθήνα, 1997; и **Κρεμμυδά**, Β. Πέραν της ιστοριογραφίας: ο λόγος περί ιστορίας στα μη ιστοριογραφικά κείμενα. - *Μνήμων*, 25, 2003, 203-208.

до наши дни. Действително, литературната общност на 30-те години, от Паламас до Миривилис и Властос, ще ги приеме с ентусиазъм[123]. След войната, когато се оценява цялостното творчество на Делта и специално *Тайните*, щафетата ще поемат компетентните. Така през 1957 г. директорът на Центъра за проучване на Балканския полуостров и историк В. Лаурдас в изчерпателното си изследване ще възпее произведението, твърдейки "че в основните си линии то е един сериозен документ"[124]. Никой не ще го отрече до днес. През 1966 г. Д. Дейкин на свой ред ще се изкаже за "прочутия исторически роман", че "въпреки популярния си характер, той е едно наистина сериозно историческо изследване"[125]. Струва си да се отбележи тук, че *Гръцката борба в Македония* на Дейкин, творба при всички случаи гръкоцентристка, която при това следва манипулацията на "привидното безпристрастие, за да демонстрира многожеланата обективност"[126], се смята за "най-достоверното произведение за македонската борба"[127]. Така освен одобрени-

---

[123] **Δέλτα**, Π. Σ. Αλληλογραφία, 17-18, 58, 388-389.

[124] **Λαούρδας**, Β. Η Πηνελόπη Δέλτα, σ. 89.

[125] **Dakin**, D. *Ο ελληνικός αγώνας στην Μακεδονία 1897-1913* (μτφρ. Γ. Στεφανίδης - Ξ. Κοτζαγεώργη). Θεσσαλονίκη: ΙΜΧΑ, 1996 (1 изд. 1966), σ. 363, 372.

[126] **Ηλιού**, Φ. Οι εμφύλιοι στην Ευρώπη του 20ου αιώνα: «Κλείνοντας ένα συνέδριο, ανοίγοντας νέες προβληματικές». - *Η Εποχή*, 5 Μαρτίου 2000.

[127] Впечатляващо е, че това разсъждение за книгата на Дейкин придружава следното новаторско твърдение за историографията на македонската борба: "Гръцката историография на тази борба, опряна основно на официалните гръцки аргументи и спомените на гръцките дейци, възпроизвежда вече от един век, с малки, но струващи си да бъдат отбелязани различия, историята за отбранителната борба с мобилизиране на всички форми на речта и понятията от епохата. Вероятно никоя друга борба на гърците, дори тази от 1821 г. не е била представяна толкова последователно от гръцката историография". **Κολιόπουλος**, Ι. Σ. *Ιστορία της Ελλάδος από το 1800*. Η διαμόρφωση και άσκηση της εθνικής πολιτικής. Τχ. Β'. Θεσσαλονίκη, 2002, σ. 198, 374. - *Ελευθεροτυπία* (Βιβλιοθήκη, επιμ. Ιός), 5 Νοεμβρίου 2004.

ето на другите на *Тайните* се предоставя, освен одобрението на другите писатели, и защитата на историческата общност, за да получат отвън легитимация, че творбата е *исторически документ*.

Въпреки това несъмнено успехът на *Тайните*, както впрочем и на цялото творчество на Делта, се дължи основно на благоприятната следвоенна ситуация, а не толкова на самата македонска борба. Един удобен случай, който не само избягва идеологемите и реториката на националната пропаганда от началото на XX век, но и затвърждава уверенията за превъзходството на гръцката раса/душа, подсилва отвратителната картина на враговете на нацията и съответно изковава съзнанията. В тази рамка националната историография, която е резултат на господстващата идеология, се нуждае от историческия разказ на намиращата се извън всяко подозрение либерална Делта, която отказва да види родината си стъпкана под германския ботуш. Самоубийството ѝ през 1941 г. ще бъде оценено и ще спомогне за разрастването на създадения от нея мит. Ще функционира също обединително и едновременно отхвърлящо всеки критичен прочит на делото ѝ .

Така Делта ще влезе в пантеона, заедно с нея и *Тайните*, а с тях и македонската борба, която сега както никога нацията има нужда да изтъкне. Защото, колкото мобилизираната национална историография има нужда от *Тайните*, толкова и последните дължат дългия си живот на нея. Издателският им триумф се крепи на общото одобрение на официалната версия за македонската борба. Историографията на Борбата от своя страна, като първоначално продължение на *Тайните* продължи да общува с тях, когато относително се еманципира. Взаимното подхранване се оказва благотворно както за делото на Делта, така и за паметта за македонската борба. Така очистването ще завърши и "научно".

При това, макар Гърция, в която след Гражданската война доминира атмосферата на национализма и ксенофобията, обяснимо да възпява националистическата творба на Делта и димотикизмът ѝ да предоставя убежище на творбата ѝ от страна

на напредничавата научна общност, липсата на професионална оценка през последните години продължава да учудва[128]. Дори да е очаквано Делта и *Тайните* ѝ да бъдат почетени на церемониите по случай 80 години от борбата през 1984 г.[129] и да е логично нарастването на обществения интерес във връзка с новото повдигане на македонския въпрос през 90-те[130]. Може би именно на последното трябва да се отдаде изказването на Ев. Кофос от 1994 г. в сборника с красноречивото заглавие *Македония 4000 години гръцка история и цивилизация*:

> Борбата в езерото на Яница се популяризира чрез книгата на Пинелопи Делта *Тайните на Блатото* (първо издание 1937 г.). Сравнението със спомените на бойците и с неиздадени архиви удостоверява историческата точност на описаните случки, и особено на ролята и жертвата на водача С. Агапинос (Телос Аграс) и на местния воевода капитан Гонос.[131]

Така официално се очиства и смъртта на предадения капитан Гонос. След почетните знаци, които признатият историк на македонския въпрос дава на Делта, статията в ученически вестник от октомври 1999 г. за "Романът със заглавие *Тайните на Блатото*" идва да потвърди мнението на онези, според които образованието е единствената къща, която се строи от покрива. В конкретния случай е изградена, и то стабилно, щом днешната младеж продължава да чете *ненаситно* и да се захранва с *историческата точност* на *Тайните* на П. С. Делта:

---

[128] Дори и в сравнително скорошната монография на М. Спанаки (**Σπανάκη**, М. *Βυζάντιο και Μακεδονία...*), в главата, посветена на *Тайните*, и с пръст не се докосват болезнените места.

[129] Μακεδονικός Αγώνας, Διαλέξεις για τα 80 χρόνια. Θεσσαλονίκη: ΕΜΣ, 1986; Ο Μακεδονικός Αγώνας. Συμπόσιο; **Dakin**, D. I **Μαζαράκης**, Ε. **Κωφός**, Ν. **Διαμαντούρος**, *Ο Μακεδονικός Αγώνας*, Εκδοτική Αθηνών. Αθήνα, 1985.

[130] Подходящ пример за това е Конгресът на община Яница (Ο Αγώνας στον Βάλτο).

[131] *Εκδοτική Αθηνών*. Αθήνα, 1994, σ. 557.

В мирно време [впрочем] животът в Блатото течеше спокойно. Селяните живееха мирно, помагаха си един на друг. Обаче с войната поведението им се промени, сърцата им се изпълниха с омраза и подозрителността ги тровеше [...] Разбира се, всички бяха вършили големи жестокости. Българите опожаряваха цели села, гърците убиваха какъвто враг намереха пред себе си, турците сключваха фалшиви съюзи и после ги предаваха. Описани са ужасни мъчения, на които българите подлагаха жителите. Обаче те ги понасяли упорито до смъртта си. Не се огънаха и не се уплашиха. Воюваха смело за родината си и победиха[132]!

И от страх да не би гърчетата на XXI век да забравят "българчето" и героите от Блатото, Музеят на македонската борба бърза да припомни на учениците епохата на Борбата в календара си за 2004 г.:

Повечето може би бяха просто уплашени деца, като несправедливо загубения малък Йован на Пинелопи Делта, които бяха принудени да лавират, както го изискваха трудните времена, и да променят накрая страха си в порив и дейност. Тяхното поколение остави отпечатък в съвременната история на Македония. Кръвта на учителите им не отиде напразно[133].

---

[132] *Πειραματικό Βήμα* - периодично издание на учениците от Експерименталната гимназия "Янис и Аристидис Делис" в Митилини, бр. 17, октомври 1999.

[133] Μουσείο Μακεδονικού Αγώνα. Ημερολόγιο 2004. Στα Σχολεία του Μακεδονικού Αγώνα. Цитатът е от уводния текст на В.К.Г.[унарис]. В същия дух са и празничните речи за 100-годишнината от започването на македонската борба през 2004: от страна на компетентните фактори в Атина (Историческото етнографско дружество на Гърция), от свидетелствата по места, като в Касторя с участието, разбира се, на архиепископа на Атина (вж. по въпроса *Ελευθεροτυπία* [ο Ιός], 16 Οκτωβρίου 2004), но и по телевизията (предаването "Истински сценарии" на ЕТ 3 от 14 октомври 2004 г.). И наскоро издадената книга на **Χατζηγεωργίου-Χασιώτη**, В. *Αποτυπώσεις του Μακεδονικού Αγώνα στη νεοελληνική πεζογραφία.* Γραμματολογική προσέγγιση και ανθολόγηση. Μουσείο Μακεδονικού Αγώνα. Θεσσαλονίκη, 2004) следва утъпкания път: донася, че *Тайните* разполагат с "много и

Кой говореше за край на Историята! Тази тук поне няма край...

Ноември 2004 г.

Καράβας, Σπύρος. Το παραμύθι της Πηνελόπης Δέλτα και τα μυστικά του Μακεδονικού Αγώνα. – In: Π. Σ. Δέλτα – σύγχρονες προσεγγίσεις στο έργο της. Αθήνα, 2006, 193-289.

Превод **Юра Константинова**
Редактор Надя Данова

несъмнени хубости", докато паралелно се изключва "доказаният исторически разказ". Научаваме, разбира се, че Делта "е образцова и в идеологическите си послания", като "се представя [...] и идеята за помиряване на противниците", макар че в действителност никога не се постига искането "гръцко-българско помиряване", носител на идеята е не друг, а идеалният герой на Делта - капитан Аграс.

EMOTIONS, IDENTITY, LITERATURE AND NATIONAL MYTHOLOGY: BIDIRECTIONAL BONDS

Nikolay Aretov

Identity inter-weaves with the emotions of its bearer, both individual and group. Identity defines emotional attitude towards other people (be they 'own' or 'alien'), towards social and natural environment, towards the world as a whole. On the other hand, emotional attitude determines the identity. This attitude could be spontaneously occurring, but very often it is *culturally conditioned,* and *purposefully designed.*

National identity is dynamic structure that has emerged relatively late and was superimposed on earlier identities (tribal, kinship, territorial, religious) and carries the associated emotional relations in the new (national) context. Wide range of items related to emotions can be found in the national identity. These elements are both positive and negative. The events that cause emotional reactions may be people and events of the past and nowadays, elements of natural and social environment, etc. As a rule this attitude is complex, *ambivalent,* one of its poles corresponds to the accepted (imposed) *social norm,* the other pole, which is in discord with the norm, is suppressed and pushed to the unconscious.

National identity as a deliberately designed structure forms in its bearers emotional relations, inspired by the ideologists of nationalism. These suggestions, reduced to a clear *dogma* on the surface, set up a specific *secondary mythology* that shapes the consciousness of its bearers and objects through different mechanisms of social impact. If identities are constructed for us by the discursive practices (Stuart Hall), a national mythology is exactly this

kind of discourse that forges notions about the 'own' that could be perceived as Self-Categorization (J. Turner).

Postulates of national identity can take the form of imperatives like "Love your motherland!" Very often they are formulated in another way that replace imperative with allegations expressed by claims in first person (single or plural) or in impersonal form. Such statements are similar and operate (through *repeated ritual)* as *spells.* Although they often directly name desired emotion, this is not mandatory. As a rule, especially in more recent times, these postulates are calling for positive emotions from the semantic group of love, although they presuppose negative emotions directed towards the 'enemies'. Nineteenth century knows no such political correctness.

Even the most obvious spells, at least in the field of nationalism, need justification. It comes from the mythical truth carried by different narratives. They are most explicitly displayed in textbooks, especially for primary grades, where reading directly illustrates postulates declared in the title. In 19th century original formulation of the mythical truth can spring in texts from all sorts of genre. In the 20th century seems to have priority texts claiming to be part of humanitarian discourse (dominant or alternate).

Attitude towards 'own' is also ambivalent. It has both positive side attached to the norm and another, informal, some of its manifestations can be considered in the context of the so-called cultural intimacy (Michael Herzfeld). The most obvious Bulgarian example is probably *Bay Ganyo.*

Ambivalent attitude to the 'own' contains some negative elements. Their designation may indicate a trauma, frustration caused by some kind of lack (including lack of heroic deeds), *inferiority complex. Trauma* and *shame* can be pushed to the unconscious, but can also be productive as a cohesive element and as search for compensatory actions or verbal structures.

There exists an emotional complex, which grow up long before the Liberation - the *elegiac feelings* caused by the juxtaposition between the glorious past, which is absent and modest present. Sad feelings may be specified explicitly, using different names i.e.

grief. They coexist with *enthusiasm,* and during different periods of different authors put different meaning in the notion of the glorious past.

Along with the dominant positive attitude to the 'own' is combined with suggesting for negative emotions to the 'others', to the enemy. The 'enemy' is a complex and dynamic category that covers various groups embodied in various pieces - the Byzantines, Turks, fascists ... In various periods national mythology puts different accents, there are also competing options.

Emotional attitude is not restricted to opposition *love - hate.* It may take the form of *indulgence, jealousy,* etc. As a rule if it is not necessarily *ambivalent*, at least complex and contains different elements - the hatred and jealousy, love and admiration, etc.

Analysis of "emotional content" implies a distinction between *emotional* and *rational.* However, something may be perceived by the subject as rational but in fact to be pseudo-rational; deeper unconscious motives that are more emotional could be found underneath. Such pseudo-rational motives are particularly typical for national identity. Indeed, in this case, most if not all elements have an emotional pseudo-rational explanation - pride of the glorious past and hatred of the enemies always has its (pseudo) rational motivation in history; completely understandable attachment to the 'own' territory also similarly finds pseudo-geographically motivation.

Analyzing the emotional content of national identity may be more productive when the emotions they are considered within the familiar oppositions (Robert Plutchik).

Basic emotion	**Basic opposite**
Joy	Sadness
Acceptance	Disgust
Fear	Anger
Surprise	Anticipation

Advanced emotion	**Composed of ...**	**Advanced opposite**
Optimism	Anticipation + Joy	*Disappointment*

Love	Joy + Acceptance	*Remorse*
Submission	Acceptance + Fear	*Contempt*
Awe	Fear + Surprise	*Aggressiveness*
Disappointment	Surprise + Sadness	*Optimism*
Remorse	Sadness + disgust	*Love*
Contempt	Disgust + Anger	*Submission*
Aggressiveness	Anger + Anticipation	*Awe*

It is possible to use one another, more complicated classification that includes shades of *primary emotion.* (W. Gerrod Parrott)

Emotional content of national identity is structured around several key elements:

- **Definition** of the 'own', largely through **excluding** the 'other', which is combined with negative evaluation of the alien and positive - of the own. Primary forms of that distinction known from pre-nationalistic times are associated with clothing and other items of appearance (tattoos, ornaments, hairstyle), and especially the food, the prohibition of some foods and resolving other. These elements may look archaic, but in recent decades, they fact, acquire a new relevance.

Neighbouring groups regarded as 'own' according to pedigree, are often presented in a negative light because of conflicts caused by territorial proximity. Thus, Bulgarians and Serbs who often fought in the past presented one another negatively despite their alleged common Slav origin. That not only does not exclude, but even suggests ambivalence of the emotional attitude.

Differentiation from the 'other' as a rule is associated with *disgust* and *loathing* (in a soft option - *disregard)* of their customs, clothing, food. Conversely, emotional attitude towards the 'own' is of *adoption*.

- **Narrations of origin.** As a rule they are associated with *pride* for the antiquity of the own origin and a wide range of negative emotions to 'primordial' enemies. Narrations of origin set some basic ideas about the 'own', which as a rule have several compet-

ing versions.

- **History - heroic and traumatic events.**
- **Pantheon** of secular heroes and saints.

All three are associated with feelings from oppositions like *admiration (pride) - contempt* and, of course, *love - hate* and their nuances, and ambivalent overtones (e.g., *hatred* and *contempt* are combined with *attraction*).

The concept of the 'own' and its associated emotions build more complex structures, which also enter into some kind of oppositions. The main opposition is *Messiah complex - inferiority complex.* At some level they are probably always presented, but in different proportions.

At first glance it seems that national mythology is built primarily on the basis of narrations about the glorious deeds of great ancestors, mostly victories, but also about peaceful creation, be it material or spiritual. Another issue is that one event, depending on perspective, can be seen both as a victory, as well as defeat. Stories of glorious deeds are supplemented by narratives of suffering and traumatic events that glue the community through other mechanisms, in which emotions play a crucial role. Some change of approach and the ratio between victories and defeats can be traced after the emergence of nation-state, through its institutions nation-state not only builds and maintains the national mythology, but also gives it a much more systematic nature where the positive should dominate, at least on the surface. However, the importance of trauma remains high and this could be detected with the naked eye.

There is one specific secondary emotion associated with historical myths; after Nietzsche, Max Scheler and many others named it *ressentiment.* This in turn has a direct connection with the so-called *Occidentalism* (Ian Buruma and Avishai Margalit).

Emotions like *ressentiment* may associate not only with foreign oppressor, but also with the 'own'. They can be caused by unrealized heroism and other not particularly praiseworthy deeds. As a rule, the memory of them and related emotions was pushed to the unconscious. As the memory of these events and emotions generated by them is not fully deleted from memory, various com-

pensatory mechanisms appear to explain and justify them.

Religious affiliation (including confessional distinctions Orthodox - Catholic - Protestant) is undoubtedly one of the key elements of identity, including national, and its emotional content. Religion is associated with ideas of the 'own' past, but it is not limited to them. Religious institutions consciously form a wide range of emotional attitudes through ancient, but more or less adapted to modern times mechanisms. Consciously or not, these mechanisms have been introduced in secular ideologies.

Relationship between myth and postulates is bidirectional - the mythic narratives not only illustrate the postulates, they can serve as the basis which led to the formulation of new postulates or at least new variations. For its part, the process of forging national mythology also do not stick to historical chronology, this process is contextually conditioned but even closer to the reverse chronology – myths about almost contemporary persons and events seem to emerge first, later attention head back in time, more elaborated genealogy appears after the construction of the idea of the 'own'.

* * *

Literature is a major tool for creating, transmitting and storing identity and related emotional attitudes. It has the advantage that quite accurately documents national mythology, and sheds light on the mechanisms by which mythology is forged and on ideologist's designs.

Considering the emotional content of Bulgarian national identity in literature one ought to distinguish at least three similar but not identical things. One is the expression of *emotions of the characters and speakers* in the text, the other is the *emotions of the author* introduced in one way or another, and third is an *incentive to certain emotions* that the author consciously (or unconsciously) introduces in the text. Literature, which is dynamic and volatile, can carry more direct stimuli (in earlier periods or in open propaganda works or in texts aimed at a wider audience), but can contain also more sophisticated suggestions.

When examining the emotions that the author is expressing or implying one must attempt to understand whether they are 'spontaneous' or culturally or ideologically conditioned or the author just follows some *trend characteristic of the time.* It is generally believed that the latter is inherent in journalism, which "follows the steps of the winners", also to official historiography, but all areas of literature, including private correspondence, are not immunized against such trend.

It must be taken into account and how the bearer of emotion (more precisely speaking the person who expresses it verbally in text) is an individual or collective, i.e. whether he or she speaks on its own behalf or on behalf of a group. One has to analyze the mechanisms by which the speaker (author or character in the text) legitimizes its claim, and to what extend the others (again, both within and outside the text) recognize him this claim.

Key data sources for understanding emotional content of national identities are texts related to important **contemporary events** - such as wars, coups, etc. Another important source of information is the presentation of significant **events from the past** in various types of texts (historiographical, journalistic, literary, and private), which are invariably linked with / or generate certain emotions. It would be fruitful also to examine texts from different areas that occurred relatively synchronously and were linked to one event viewed from different perspectives.

The dynamics of perception of the past is particularly interesting object for observation, including from the perspective of emotional content. It takes many forms. In some cases, changes are made gradually concealed and obvious reactions are relatively tiny and hardly noticeable. In other cases, the revision of the ideas about the past (or actions which can be viewed in a similar light) give rise to fierce **debates** (i.e. the Batak Project). Scrutinizing emotional content of national identity it would be useful to review such disputes for a longer period of time, ideally - for the last 100-150 years.

Analyzing the presence of emotions related to national identity in various texts can start with establishing a set **of keywords**

or phrases necessarily considered in their context, distinguishing emotions associated with nationalism, from emotions generated by other motives and stimuli. More interesting, at least for literary scholars would be to focus on emotions and stimuli that are not at the surface of the text and on their ambivalent overtones. They could be traced in different layers of the text: authors choices of specific types of environments and subjects, the presence of 'other' in them and designed by the author reactions to it; introduction into the plot of objects and intangible markers (e.g. songs), relating to foreign and different.

Political journalism, literature, historians and humanitarian scholars forge and express emotional content of national identity. But one key sphere for investigation is **everyday life** from the past and nowadays. One of the richest and most interesting sources is the *anecdotes* and other forms of non-conventional folk-lore. In this field the problem of sources of information is particularly difficult and delicate. Not because there are no sources, on the contrary, they are numerous; even in respect of the recent past ($19^{th} - 20^{th}$ centuries) the problem is to what extent they reveal an authentic state (more or less illusory, imagine) and to what extent they are also directly or indirectly affected by ideologues, without bearers of emotions to be aware of this.

* * *

On the other hand, the literature, especially in later periods and in more sophisticated works, can undermine, subvert or deconstruct national (and each other) mythology. In such cases, dominant emotional complexes are also problematized. Academic texts, of course, can make and do the same, but their impact is more limited and can reach a wider audience only through intermediaries - media, political journalism, rarely - textbooks. A typical way in which these problematic and subversive ideas reach wider audience are through their opponents in the media, often very loud and passionate.

Centripetal forces of nationalism in literature and other arts

are often supplemented by **centrifugal forces** which problematize and undermine social norms and canons. Sometimes they may be present in the works of the same authors, even in the same texts. Among the most prominent advocates of nationalism one can detect signs of centrifugal forces - the rejection of the national collective as an ideal community, the conflict between lonely individual rebel and national statuesque, etc.

Emotional content and politics of national identity Bulgarian case

Galin Gornev, Pepka Boyadjieva, Kristina Petkova

The authors analyse the strengthening constructivist implications in the development of the closely related concepts of (the sense of) individual, social and, especially, national identity. Along with the natural break with the essentialist approach, the examination of national identity through constructivist lenses necessarily revives the research interest in the emotional factors and contributes to coming to the fore of the "identity politics". For their part, these developments make fully logical the inclusion of "national identity" and closely related "national self-esteem" in the research on the tensions and asymmetries, immanent to the highly aggressive environment of the world system of nation states.

It is argued that in such aggressive conditions rigid status hierarchies tend to emerge contributing to steadily recurring emotional differences between "great" ("regimes of pride") and "small" ("regimes of shame") nation states. Following the same pattern, the efforts of the "small" countries to implement their own identity politics by renegotiating their statuses in the world system come up against still powerful systemic resistance.

At the same time, the authors assume that this protective tendency is opposed by two types of increasingly emancipating processes. First, the globalization processes already entered a more

advanced stage, where the very character and intensity of the transnational mobility and communication have emancipating impact on both inferiority and superiority (national) complexes. And second, the climax of the world system of nation states is, most probably, left behind along with the most rigid hierarchical relations between the countries of different ranges. Here the overall liberating effects are also twofold: on the one hand, new room is open for the adaptive manoeuvres of the (small) nation states, their national identities, in particular; on the other hand, the very meaning of the universal status hierarchies created during the era of nationalism is gradually losing its existential ground.

Thus, the changing constellation of the global forces creates better chances for the identity politics of the smaller countries and, in the concluding part of the article, the analysis focuses on Bulgaria as an intriguing example. According to the results of the sociological survey on Bulgarian national identity recently carried out by the authors, there are some indications of a real national inferiority complex in the country. In this sense, the authors consider necessary a concerted national effort at identity renegotiation, where an important role has to be played by a visionary political leadership.

THE USE OF EMOTIONS: GLIMPSES FROM THE BULGARIAN TEXTS, 18TH - MID 19TH CENTURY

Nadia Danova

This paper does not aim at analyzing the Bulgarian literary production of the 18th and 19th centuries in its entirety. Its goal is rather to examine an essential aspect of the activity of Bulgarian intellectuals, which has remained largely overlooked in Bulgarian historiography. The study presents the results of an empirical research study on the early Bulgarian textbooks and periodicals until mid-19th century. Our attention is focused on the principal moments in the creation of the Bulgarian national narrative with a view of laying an accent on the function of the emotions in the strategy of the texts. Special attention is paid to the contribution of the authors who have played a leading role in the evolution of the historical thought of Bulgarians and in the complex process of the creation of the "imagined community".

DRAMATIC/DRAMATURGIC PASSIONS AND MEDIEVAL BULGARIA

Radoslava Ilcheva

The analysis is based on 15 dramaturgic works focusing the historic topic, created between 1866 and 1921 by authors of different popularity in the literature life in Bulgaria. These texts have been examined as a single unit with their strong and weak pages, i.e. via the chronology of their plots, they design the dramatic chronicles of our past ages – from *the reign of Krum the Terrible* until *the abyss, to* which Bulgaria was pushed in the second half of XIV century. This kind of chronicle has not only homogenized and identified emotionally our Middle Ages, but is still translating the

images created by the imagination of the playwrights.

The eternal human passions in their opposition (love-hate, strength-weakness, fidelity –betrayal) play the main role in the created plots. As a whole the reproduced emotions align the individual fragments of the **unit**, keep them up-to-date, allowing the elaboration of psychological profiles of numerous characters, provisionally classified in categories on the binary opposition principle as the Good Familiar / Unfamiliar Person and the Bad Familiar / Unfamiliar Person.

The commented characteristic features of the above general dramaturgic text are the phobia to everything Greek and the admiration to everything Slavonic – the most important, most typical and most dramatic passion, dominating the stage action and managing the collision. These national characteristics of the Bulgarian historical dramaturgy of the investigated period have also been confirmed by the fascinating "litmus effect" in the drama "Krum, Khan of the Bulgarians" by the Russian immigrant – Count Nikolay Zubov. The drama is not just an external view of the Bulgarian passions, but also a unique attempt for cultural integration considering the national problematic issues.

The emotions in the poetry of the Bulgarian National Revival: Implicated and explicated publicity

Anna Alexieva

The paper is focused on the presentation of emotions in the poetry from the period of the Bulgarian National Revival and refers to two kinds of publicity as heuristic concepts – explicated and implicated one.

The first type can be found in poems, published in periodicals or in books, and represents the "authority-correct" emotions without mentioning of any aspiration for political change and emanci-

pation from Ottoman dominion.

The second type marks "the secret one", the hidden for uninitiated people and for authority. This rhetorical strategy is applied mainly in the press sources, issued by émigré or in unpublished, manuscript texts. The emotions, brought forth by the implicated publicity, are in close relation to the memory of "the glorious past", "the ruined cultural heritage", "the insufferable yoke" and the image of the other, viewed as an enemy. This emotional type can be considered as a basis, bearing the desire for rebellion – the main point of the national movements being set up in the poets' actual present.

The problem of tracing the process of gradual narrowing of the emotional range in the 60-70's is also concerned in the analysis. As a result of the influence of the nationalist's ideology and its construction, emotions, generated by second type of publicity are more and more accepted, viewed as proper ones.

"THE EMOTIONAL ENERGY" OF BULGARIAN NATIONAL IDENTITY

Pepka Boyadjieva, Kristina Petkova, and Galin Gornev

The paper develops theoretical framework and provides empirical data regarding the emotional dimensions of Bulgarian national identity in the context of contemporary Bulgaria. The paper tries to answer the following questions: 1) Which are the components of contemporary Bulgarian national identity? 2) Which are the emotional dimensions of national identity and how they relate to other key identities – personal, gender, regional, and political? 3) How these different emotional components of the Bulgarian national identity relate to differences in social action? 4) What are the emotional effects of the comparison of Bulgarians with other nations?

The main theoretical premise of the paper is the conception of the social construction of national identity and emotions. It is argued that on the one hand national identity and emotions are determined by different social structures and characteristics, and on the other that they (and their interaction) in turn have an impact on social relations and social action. The role of emotion in identity processes in the present study is twofold: 1) as an outcome of identity-based comparisons; 2) as a communicative medium and mediator of social action.

Analysis is based on data collected in a sociological survey. In the period March – May 2010 were interviewed 710 respondents from 6 regions of Bulgaria. The sample was balanced with regard to age, gender, education and ethnicity. Priming was one of the methods applied in the study. For data processing we used mainly ANOVA, factor analysis and regression analysis. Three Lickert type scales were developed – scale for measuring the intensity of national identity, scale measuring the pride of being Bulgarian, and scale for measuring the shame of being Bulgarian. Thus we analysed the intensity of national identity, the pride and shame of be-

ing Bulgarian for different social groups (defined by age, gender, political preferences, and residence).

Results show that the cognitive and group centered components of Bulgarian national identity are significantly more pronounced as compared with the emotional component. In other words Bulgarians acknowledge belongingness to the nation and share solidarity with fellow Bulgarians rather then feel happy that they are Bulgarians.

The majority of respondents do not perceive serious threat regarding Bulgarian national identity in the context of the processes of Euro-integration and globalization. Slightly more than 25% of the respondents believe that Bulgarian national identity is under pressure whereas about 45% are confident that there are no sighs of such pressure.

Respondents point EU as the main source of pressure for change of national identity. However it needs to be noted that many of them (20%) consider that such pressure for change come from Bulgarians themselves. Overall the "emotional climate" in Bulgarian society regarding the challenges facing national identity is within the normal and there is no reason for worries. The fact that part of the respondents look at the possibility for changes in national identity with hope and optimism leads to the conclusion that there are quite a few Bulgarians who are unsatisfied with the main facets of Bulgarian national identity and are ready to accept outer pressure for its change.

Emotionally Bulgarian national identity is "crucified" between pride and shame. Although the ratio between pride and shame is in favour of pride the balance is very fragile – respondents are almost equally proud and ashamed of being Bulgarians. It might be suggested that these results reflect the complex, full of contradictions historical fate of Bulgarian people, which has been marked with wrong political choices, followed by dramatic losses, long term dependency on foreign powers and incapability to protect national causes.

It is worth mentioning that the things Bulgarians are most ashamed of are part of our contemporary life – lack of law and

order, dirty streets and social places, inefficiency of our public institutions. But these are things that can be handled and it is up to Bulgarians to solve these problems. It is important to determine how this emotional "crucifixion" of Bulgarians between pride and shame affects their behaviour. Does it "paralyze" them and doom them to constant wandering between different (extreme) decisions or could it mobilize them to perform something positive?

The study clearly shows that emotions do prompt action. There is a strong positive correlation between strength of national identity and readiness to support petition for protection of Bulgarian national identity; between pride and support of petition; between pride and integration with the EU. The results provide support for the model, according to which emotions lead to action when they result from experience of unfairness. Anger emerges as the emotion with the strongest emotional energy leading to behaviour. It was anger which defined the strength of impact of the other factors (such as identity threat) and eventually had the decisive effect on behaviour (support for petition) and intergroup orientation (integration/separation with Russia and/or EU).

Analysis showed that comparison with other nations seems to create emotional discomfort for Bulgarians. This tendency deserves special attention. No matter whether primed with characteristics of a nation that is ahead of Bulgaria on the basis of objective indicators (Germany) or with characteristics of a nation that is far behind Bulgaria when estimated with the universal development criteria (Albania), the effect is the same – decrease of the feeling of pride and increase of the feeling of shame. With these results we are faced with a serious national syndrome – low self esteem. And this is based not only on real problems and failures of the country but on underestimation of the achievements of Bulgaria and inability to assess adequately its actual position. The overwhelming majority of respondents placed Bulgaria below its actual location on the UN human development index.

The emotional intelligence of a nation is based on its capability to recognize and adequately and duly regulate its dominant emotions. There is no doubt that emotions such as pride, shame, and

anger "clash" in every nation. In countries like Bulgaria, which has gone through numerous historical vicissitudes, lagging modernization, and as a result late integration with the EU, these emotions are often more pronounced and polarized. Hence we can argue that Bulgarian emotional intelligence is put to severe test.

Religion and national identity - a fading relationship?

Teodora Karamelska

The paper examines Eastern Orthodoxy and its "special and traditional role in Bulgarian history" as stated in the preamble of the Law on religious denominations (2003) as a component of national identity. It is revealed how in contemporary Bulgaria religiosity is still part and parcel of the concept of Bulgarians about nation-state (conceived as kinship, shared territory, common language and ethnic homogeneity). The paper tries to answer the question whether traditional Orthodoxy is reduced to metaphysical emblem striped from any emotion, or on the contrary at the background of "a new boundlessness of identities" (Habermas) it turns to be emotionally important for some of Bulgarian citizens.

The analysis is based on results obtained in the sociologic survey carried out within the present project (See Boyadjieva, Pe kova & Gornev in this volume for details of the survey). Serie of one way ANOVA's reveal the impact of age, gender, place of residence, political vote, and education on the dependent variable "Being Eastern Orthodox is important element of my national identity". There was no significant impact of age and gender on the dependent variable. The two factors that influenced the importance of Eastern Orthodoxy as part of the respondent's national identity were education and place of residence. The interpretation of the results suggests explanation why belongingness to Eastern Orthodoxy is most important for respondents with college education. The paper discusses why contrary to common expectations that "traditional religion" is more relevant for people living in small

towns and villages, it turns to be an important collective resource of social identity for the residents of big cities. Last but not least the paper traces some of the negative effects of "the imprisonment of the church" by the communist regime, which still characterizes its public image. It is argued that the institutional crisis which followed the opening of the files of the archbishops in the secret services in the beginning of 2012 will trigger a tendency for liberation of East Orthodoxy from ethnophiletistic implications, from particularistic, clerical or political pledges. The reconsideration of Orthodoxy in terms of oecumenical Christian unanimity and the promotion of common liturgical experience, stripped from national specificities on the one hand, and the weakening of the state in the context of globalization on the other, will continue to transform the traditional linkage between religion and national identity.

Education in History and Emotions

Raya Zaimova and Gergana Doncheva

In the focus of our research are textbooks in national history published in our country in the period from 1950 to 2010. We found out that *hope, faith and love* are most frequently used emotions on the textbooks' pages. Their usage, however, served not for being fostered Christian spiritual values but for indoctrination of the newly created atheistic conception widely spread in the previous decades. *Happiness and salvation* are additional components whose original Christian sense was converted in order to be constructed the 'new' human being of socialism building the imaginary communist society.

Significant figures from Balkan past (Khan Krum – Emperor Nikephoros I Genikos, Tzar Samuel – Emperor Basil II Bulgaroctonus) who sometimes provoke conflicts at school between Bulgarians and Greeks, are not represented in the latest Bulgarian and Greek textbooks in their traditional black-and-white emotional de-

piction (*pride, anger*). The lack of emotional cover does not spoil at all the historical narratives remembered and written by analysts still in their lifetimes.

Our observations show that (in textbooks) Byzantium came into armed conflicts with the neighbour Bulgaria more frequently than the Ottoman Empire with its Bulgarians subjects. In reference with it, we posed the questions about the 'blind spots' in history compensated by 'action' episodes from the National Liberation struggle during the Ottoman period; about the necessity of classifying of more 'little' and 'greater' enemy treated always in extremely negative aspect.

The significance of emotions in Bulgarian historical film

Gergana Doncheva

The article discusses the significance of emotions in Bulgarian historical film in the context of the theoretical concepts of national identity elaborated in the field of social sciences by prominent scholars such as Eric Hobsbawm, Ernest Gellner, Anthony Smith and Benedict Anderson. Having clarified the mutual relations between the notions of ***national identity*** and ***national cinematography***, the author reveals the function of historical film as an element in the process of imagining of a Nation.

Special attention was paid to the titles belonging to the so-called 'Medieval' cycle – the majority of them were created within the frames of the grandiose cultural project *1300 Years Bulgaria* realized in the end of Lyudmila Zhivkova's epoch. These movies became very popular because they provoke a powerful emotional appeal in terms of ***national pride.***

At the opposite side of the emotional spectrum are situated the cinematic texts shot after 1989 that deconstructed the old national myths about the homogenous Nation by introducing the topic of *the*

traumatic sites of memory: the painful memories of establishing of the communist regime in Bulgaria, and above all, the memory of the events concerning the 'revival process'. In Bulgarian cinema the 'revival process' was interpretated in the emotional mode of the ***collective shame*** and the inevitable national atonement.

SITES OF MEMORY: DEBATES AND MYTHS

Nikolay Aretov

The emotional content of national identity is linked to the representation of key events and figures from the past and even from nowadays. Attitude towards them is manifested in different types of texts (historical, journalistic, literary, and private) that are invariably associated with certain emotions or even generate them. In the last ten years, more or less spontaneously erupted several significant public debates associated with identity and sites of memory, charged with emotions.

Back in the 1980s began a discussion about the "Turkish yoke" and the presumed replacement of this term with synonyms pretending to be more precise or at least political correct. Nobody took the responsibility of such act, there were no clear evidences that such things ever happened exactly as they were presented by the patriotic traditionalists. There was really one more general process that enveloped swap or restricting the use of several terms related to Balkan Middle Ages – 'feudalism,' 'progressive,' etc. But the attention of experts, journalist and general public was focused on 'Turkish yoke / 'slavery', replaced with 'Ottoman presence'. This discussion seemed to set the model for the other debates that followed it.

Chronologically first of them in the new Millennium was probably the attack against Otto Kronsteiner who had suggest the possibility of parallel use of Cyrillic and Latin alphabet (1999). As a result The University of Veliko Tarnovo decided to cancel its previous decision to give him the title *Doctor honoris causa* (2001).

Another discussion was related to our project "Balkan Identities in Bulgarian culture in the modern times" and began in 2002 with an article by the journalist Iva Yoveva in newspaper *Trud*. The title was indicative – "A Frenchwoman against *Time of Parting*" and refers to the famous novel by Anton Donchev. The essence

of the dispute was about the presentation of the Islamization of Bulgarians and commitment of this presentation with ideological constructions, including so called "Revival process", which was not directly mentioned in most of the texts that followed.

Quite ardent was the discussion related with so called Project Batak. The starting point had to do with Martina Baleva's article in newspaper *Culture* from 2006, but the main debate was carried out in 2007 with the announcement of an exposition and conference organized by Ulf Brunnbauer and Martina Baleva "History and present of Bulgarian national stereotypes in the light of the Batak myth". Under pressure from the media, nationalist organizations and individuals, and after personal threats, conferences and exhibitions were cancelled.

The next case was different, this time it was not exactly a debate, but rather numerous angry reactions in Bulgaria against the sculpture *Entropa* created by Czech artist David Černý (http://en.wikipedia.org/wiki/Entropa) (2009, Brussels) It this composition, ironic to all European countries, Bulgaria was presented as a 'Turkish toilet'. The common feature with other cases was that here again was envisaged one malevolent foreigner. The artist lanced the mystification that the presentation of Bulgaria was done by Bulgarian female artist. Reactions imposed the decision that the image should be covered, the artist was declared *persona non grata* in the city of Plovdiv and the Czech ambassador in Sofia was donated with toilet facility. Most active in the campaign were representatives of the nationalist political party *Atacka*.

A curious case, which can hardly be defined as debate, was the divergence of opinions about the canonization in 2011 of the (part of) the victims in the April Uprising (1876). Among other things, this showed that in the 21st century is easier to have a new version of the national myth than to problematize already imposed.

Next significant discussion was relating to the Soviet Army Monument in Sofia - the appearance of graffiti *Up to date* of June 17, 2011, and clearing it through the night on 20-21 of June. The emergence of the quotes in the name of the monument – To the Soviet Army "liberator" from the grateful Bulgarian people (27-28

October) can be seen as weaker aftershock. This debate partly repeated the earlier discussion of the Mausoleum of Georgi Dimitrov (demolished in 1999), but then political circumstances, and hence the development of the story was different.

The main problem bough cases is the meaning of the events of 1944, which in terms of emotions can be seen as expressions of admiration and, secondly, as a response driven by the feeling of humiliation, generated by the presence of the monument. There are, of course, many other overtone arguments and emotional reactions, in some cases openly declared, in other kept silent, and even partly unconscious.

Almost parallel with the debate on the Soviet army Monument broke the controversy over the Museum of Socialist Art (inaugurated on September 19, 2011). Emotionality of the reactions was obvious. Less direct was the relationship with national identity. But it can be traced if the observer focuses on the issue of artistic values from the recent past that were appropriated or rejected, on the canonization or lowering their status. From a certain perspective, one of the theses claimed that certain values of the past were declassed (i.e., kidnapped) by the organizers of the museum with selfish motives (such as to clear space for themselves). According to another point of view something very different happened - false values from the past were canonized (again) by exposing in this museum (with exactly that name) and not in something else.

One can try to seek common patterns in all this discussions about different Bulgarian sites of memory and the evolution of the model in which these debates take place.

At first a revisionist argument appears, as a rule it is known from before, but in that case it is more radically uttered, or some external circumstances point to it. In some cases one could assume another, fundamentally different motivation of the emotional reactions - such as declassing of competitors, gaining political dividends, etc. It is possible that revisionist thesis also had similar motives, conscious or not. Opponents of the revisionist thesis react emotionally, and do not understand or deliberately radicalized in, claiming that it as an attack against something that national my-

thology presents as valuable and important.

Revisionist thesis may have built some justification, it can only be hinted at, it may be imagined, and even consciously constructed by its opponents. The challenge of the "Turkicisation" is based on the dubious authenticity of primary sources. Batak project also provides justification for the thesis that many of its opponents ignore or reject. There are only speculations about the ideas of the people who created the graffiti *Up to date*.

Values and treasures that underlie such debates can be quite different - from the Cyrillic alphabet, neo-martyrs and Batak's victims to the Mausoleum and the Soviet army Monument; emotions associated with them also may appear quite different on the surface, their common feature is that all of them have to do with something "our" that became an object of encroachment. It is noteworthy that "our" trauma is also seen as a value that must be kept: "slavery", "Turkicisation", neo-martyrs, Batak massacre.

Several relatively constant elements could be noticed in these discussions. Emotional charge is evident, but nevertheless it is always ambivalent. The main opponent (enemy) have to be a foreigner, along with him usually stands one or more Bulgarian helpers. This couple amasses all negative emotions; nevertheless the attitude towards it appears to be unambiguous, or at least more complicated. First - the enemy is strong, and the power is always respected. Second – after all, he should be enough smart to create his infernal conspiracy. Third - he held a prestigious position, which still generates respect, and perhaps a little envy.

Champions of the truth stand against him. Depending on the chosen reference system, they can be defined in different ways - David against Goliath, simple Bulgarians against cunning foreigners, etc. Folklore also suggests possible associations.

Plots with malicious alien abductor of "our" treasure are well known and have long enjoyed a good response among the audience. Actually this is the main theme of the Bulgarian national mythology from the time of its formation. The function of the abducted treasure originally had been performed by a woman, faith, old books, Cyrillic alphabet and other valuables. Recently the myth

of the abducted women occur in the case of "Bulgarian medics in Libya" (arrested in 1999) and in many (true) stories of "white slaves". In the Libyan case, however the Liberator (EU Commissioner for External Relations Benita Ferrero-Waldner and French president's spouse Cécilia Sarkozy) was not typical and nurses released in 2007 also did not fully fit into the role.

Opposing views can build mythical narratives that use the same matrix. Only functions are casted to different actors. In the case of the story about the Soviet Army Monument the role of a malicious alien may be attributed to Russian figure, which has its Bulgarian helpers. And vice versa, the villain may be American (imperialist), who also has local supporters.

There is another mythical plot that is often repeated in various versions and it is readily accepted by the audience; it generates debate only occasionally, which generally remains muted. This plot is unambiguously heroic, it is also associated with a treasure, but in this case there is no enemy. Treasures may be different – the ring of Tsar Kaloyan, Thracian tombs and temples (even the cave from which Orpheus descended into Hell), part of the relics of John the Baptist, the Ark of Noah. Attempts to debate about such myths as a rule are only partly realized. The authenticity of their treasures is problematic, that parallels them with the debate about Islamization and neo-martyrs.

The media through which debates take place evolve in time. At first the arena of the battles was primarily newspapers and the champions of the "correct" thesis were trying to engage some academic, state or municipal institutions. Recent debate about the Soviet Army Monument developed otherwise. On one hand and to a certain extend it had a performative character, on the other, the debate took place mainly on the Internet and especially Facebook. Some institutions were engaged, but the main opponents were informal groups and non-government structures.

Invented emotions and practical reason: The Bulgarian case

Grażyna Szwat-Gyłybowa
(Warsaw)

This article is an attempt to reflect on current and future direction of research on sites of memory. Starting from the ancient classification of three types of theologies - mythical, physical / philosophical and political - on the basis of Bulgarian material the author tries to present sites of memory as a general field and draws attention to the ambiguous situation of the contemporary humanities dealing with a kind of deconstruction of the structural elements of social consciousness. Stressing the need for disclosure the potential for manipulations of the political strategies of construction of sites of memory, the author fears that it leads to obvious dehumanization of the humanities, to lose the perspective towards of the mankind with his ambiguous world of emotions. The book of Polish author Mikołaj Grynberg offers a counterpoint to this analysis - an attempt to capture the emotions of people who visit such a site of memory, such as Concentration Camp "Auschwitz".

Once more on the Porosity of the Walls between the Identities

Nadia Danova

The purpose of the paper is to examine two cases of transgression of the boundaries between the national and religious identities dating from the end of the 19th and the beginning of the 20th century. The focus is on the biographies of two Catholics: Georgi Angelov (1892-1972) from Edirne and Ferdinand Dechev (1842) a Bulgarian from Banat. On the basis of the analysis of the sources it may be concluded that we have to agree that the sources from that

time attest the possibilities of further crystallization in process of national formation of Bulgarians and their religious identity.

Emotional uses of the past
The National Revival Period as Golden Age

Anna Alexieva

The paper is focused on the mythologeme "The Golden Age" and its representations in the National Revival Period. It can be found in the official discourse and particularly in the popular consciousness, regarded as epoch of dignity and selflessness, which is almost always articulated under the sing of the emotional-pathetic tone.

Until The Liberation (3. 03. 1878) this mythologeme is used to signify the period of the Middle Ages, marked with symbolical images of "glorious kings", "dignified patriarchs", heroic battles and independent Bulgarian state. The sanctification of the past could be viewed as a function of the unsatisfactory of the present times' life.

After The Liberation from Ottoman rule, the time of National Revival became more and more recognized as "The Golden Age", as "the most Bulgarian time", covered with the aureole of heroism, patriotism and the ethics – traumatically sought, but unsuccessfully found by a whole list of authors in their actual reality. No matter that at the same time National Revival is inscribed in the semantic range of the "time of slavery" in the same discourses as well.

During the socialist regime, National Revival time is also regarded as "Golden Era". Its heroes are mythologized and placed in the pantheon of unforgettable death people, sharing a row with inevitably present communist authors. They are glorified in the same pattern, produced the memorable socialist heroes from their National Revival precursors. A period, essentially related with the idea of the cultural prestige of the society, estimated higher than the present time, because it bears the traces of the shared values and

spiritual greatness of the predecessors. That's why the past times are regarded as a pattern in moral and social aspect as well.

After the fall of the state socialism and the collapse of the totalitarian regime in Bulgaria (10. 11. 1989), two main tendencies can be traced. From one side, the mass consciousness maintains the mythologeme "The Golden Age". A considerable part of the academic community insists on its high, idealized status as well. But, alternative voices are present too. There are efforts to deconstruct the myth and to desacralize it.

Judas' treachery figure of memory. About the role of Christian tradition in Bulgarian culture

Ewelina Drzewiecka
(Warsaw)

The article raises the question of the place of Christian tradition in Bulgarian national culture. It interprets the usage of the figure of Judas Iscariot in the modern historical narrative. First, it disputes the allegation, that there are no Christian images in Bulgarian literature (and culture). Second, it notes the figure of Judas gained significant popularity after the Liberation, when it started to mark up the Bulgarian traitor and became particularly important for Bulgarian national consciousness figure of memory, handling Christological (essentially compensatory) myth of the Bulgarian nation as a victim. Third, it suggests one of its alternatives; the betrayal of Vasil Levski by the priest named Krastyo, has captured the biblical prototype functions, and therefore became a secondary figure of memory. In conclusion, it emphasizes that this case does not mean Christian motifs are absent from the Bulgarian culture, but they have become a background (but not-insignificant one) for the historical narrative, which is actually an example of the immanentization (the historization) of the Christian story; the characteristic phenomenon for the western model of culture after the Enlight-

enment, where Biblical tradition receives structure-function and serves as a basic for the secular worldview.

Emotional responses to the Bulgarian Question: the case of the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem

Maria Litina
(Athens)

The paper examines emotional responses towards the schism of the Bulgarian Church (1872) as reflected in the unpublished Correspondence of the Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem and published articles in the Greek Press. Contrary to the policy of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople, the Patriarch of Jerusalem Cyril II (1845-1872) finally supported the Bulgarian Exarchate, mainly under the pressure of the Russian government. The letters Cyril exchanged with his collaborators and the Patriarch of Constantinople and other hierarchs show how different persons and groups within the ecclesiastical circles in the Orthodox East reacted to the events that led to the declaration of the autocephalous Bulgarian Church and the subsequent condemnation of the Exarchate by the Ecumenical Patriarchate. At the same time eponymous and anonymous articles concerning the Bulgarian Question and Cyril's stance were published in the Greek Press in Constantinople and Athens. The content and tone of these articles reflects the psychological reactions of various political, social and economic groups within the Greek Kingdom in the face of the rising Bulgarian national aspirations.

National Revival Anger and Satisfaction about a Political Principle, Or: How did the Bulgarians Experience the Establishment of Their Early State Borders?

Raymond Detrez
(Ghent)

The Bulgarian National Revival (*văzraždane*) represents one of the many national movements in Europe in the 19th century. According to the well-known definition by Ernest Gellner, nationalists adhere to "the political principle, which holds that the political and the national unit should be congruent. Nationalism as a sentiment," Gellner continues, "is the feeling of anger aroused by the violation of this principle, or the dealing of satisfaction aroused by its fulfilment."[134]

The Bulgarian National Revival concluded with three events, which respectively provoked satisfaction, anger and again satisfaction: the March 1878 Treaty of San Stefano, which albeit on paper created a Bulgarian state, fully meeting the requirement of congruence between nation and state; the July 1878 Treaty of Berlin, which "dismembered" the Bulgarian state created in San Stefano; and the September 1885 Union with Eastern Rumelia, which joined at least one of the lost territories to the Bulgarian Principality.

In our presentation we investigate how the contemporaries of these historical events actually underwent them, which feelings of anger and satisfaction they experienced, and to what extent these nationalist feelings were contaminated with pragmatic feelings of a less romantic nature.

[134] Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1993 [1983], 1.

ON THE BANKS OF THE DANUBE

Raia Zaimova

The paper trackes some *topoi* related and arising from the works of the French poet from the "Pléïade" Pierre de Ronsard (1524-1585). The autobiographical elements in one of his elegies provoked the curiosity and the comments of his contemporaries, posing questions for and against the "Danube origin" of the famous Renaissance figure rediscovered in the nineteenth century by the romantics in France.

Several emotional states which are an integral part of the national identity have been displayed based on the comparative analysis of a number of articles published mainly in Romanian and Bulgarian press since the mid-nineteenth century to the present.

Pride was the main collective feeling that the prominent Western figure caused in both his countrymen and Bulgarians and Romanians. Sleeping pride of the ancient "roman" Lower Danube on the north coast was waken up, revived and updated through the efforts of the representative (s) of "the related and smaller sister", known as France. Despite that fact, "the bigger sister" had come largely its way to national pride, while Romania following its example created its own in the nineteenth century and thereafter. Equality of national *pride*, means that Bulgarian and French ones or Romanian and French ones work simultaneously in the thinking of Lower Danube inhabitants. Its formation and development goes through the centuries until today, when the overall European space stands as a conciliator and unifier.

Shame is an inherent only to separate units of the Western nation that do not accept the destruction of failure already established myths of Bulgarians or Romanians about the relationship with Renaissance great men from the West. Shame, however, feed and reflectes on the Bulgarian national consciousness and borders on the *indifference* that characterizes most of the intelligentsia between the two world wars.

Lieux de memoire: Bulgaria and Serbia

Evgenia Ivanova

The text is based on the comparison between two representative sociological surveys conducted in Bulgaria and Serbia in the period May-June 2010. The Bulgarian survey is a joint project of the New Bulgarian University and the American University in Bulgaria, and the Serbian was carried out by the Belgrade Centre for Human Rights. On the face of it Bulgarians and Serbians have similar models of choosing a memory: absolute focusing on the national *topoi*, priority on the political and revolutionary *topoi* at the expense of the cultural, emphasis on the processes of nation formation. Similar are the sources of memory generation – predominantly at school. However, there are significant differences: domination of the heroic related memory in Bulgaria and the traumatic memory in Serbia; comparatively even distribution of the *topoi* related to chronology in Serbia and their concentration on the struggles for national liberation in Bulgaria; clearly expressed priority on the national (according to the concept of civic nation) in Bulgaria and the ethnocentric in Serbia.

The Bulgarian survey shows an expressed interest in the memory of minority communities – with the purpose of monitoring the degree of their integration in the macro-society.

Trauma and heroism. The forging of the narrative for the history of Kosovo

Dimitar V. Atanassov

The article is aimed to study the basic strongholds of the narrative about history of Kosovo. Two main tendencies could be outlined. The first is the pursuit for equalization of the Kosovo "Grand narrative" with a group of historical narratives in the Balkan region. The second is the trend to establish and increase the distance

between it and other group of historical narratives. Not all the elements of the new-forged Kosovo narrative are built in accordance with the logical expectations.

The opening subject is the classical myth for ethno genesis, claiming that Kosovo Albanians are descendants of the Ancient Dardanians – a more précised version, comparing to the Illyrian theory, built in Tirana. Next is the emblematic Kosovo battle (1389). There is a certain tendency to put on question and to disprove the battle's status of historical fact.

The last episodes of the Kosovo "Grand narrative" are dedicated to the struggle for independence of Kosovo Albanians and the role of intervention of the USA – a set of questions, liable to analysis in the paradigm of the classical psychoanalysis as well.

Through the prism of Kosovo narrative a vast variety of details with conceptual importance could be viewed. They are tied to the problems of the imaginary geography of the Balkan region, of the relative hierarchies of prestige and dynamics of them, of the history and localizations of the key notions, defining the identity of the new-born Kosovo nation and new nations in general, of the processes, constructing the national canon.

The ill-fated library of the Catholic University of Louvain as a site of multilayered memories

Raymond Detrez
(Ghent)

There exists a close relationship between places of memory, national mythology and national identity. The shared belief in a (mythologized) version of the national history is regarded as one of the main components of national identity. As a rule, nations take great care to organize the commemoration of their national history's key events, preferably on the spot where they took place, with the aim of making the national community more coherent. In

addition, there also exist unofficial, non-institutionalized memories that most often are not shared by the whole nation, but only by particular groups within it. In our presentation, we dwell upon the question what influence "missing memories" might have on the mental make-up of nations. Events that — for the better or the worse — have not occurred or which are purposefully forgotten constitute 'blind spots' in the collective memory of the nation. To other nations, similar events occupy a crucial place in their historical narrative.

In order to investigate such "missing memories" in Bulgaria, we chose to describe a particular place of memory in Belgium, related to events that have never — or never to a similar extent — taken place in Bulgaria. That place is the city of Leuven, whose population twice suffered a four year long German military occupation, involving thousands of war casualties. More specifically, we deal with the unhappy fate of the Leuven university library, which was burned down during the First World War and partly during the second. In the 1920s, the building was reconstructed as a huge war monument, commemorating its destruction and the international, especially American financial support given to reconstruct the building and to restore the book collection.

Since her liberation from Ottoman rule in 1878, Bulgaria has never suffered foreign occupations of a similar duration and involving the entirety of the country. While both word wars made relatively few civil casualties within the borders of Bulgaria, the number of Bulgarian soldiers that fell outside her borders was much higher than the number of Belgian soldiers who gave their lives defending their homeland. As a result of these circumstances, war occupies a different place in Belgian and Bulgarian collective memory. It is remembered in Belgium as a catastrophe because of the death of tens of thousands of innocent civilians and the huge material losses. In Bulgaria are commemorated soldiers who heroically died for a national cause, the catastrophe being that the war goals finally remained unachieved. Both approaches to war and war casualties are clearly reflected in the war monuments in both countries.

The university library of Leuven represents a "place of memory" also because in 1968 for political reasons its collection was divided among the Flemish *Katholieke Universteit van Leuven* and the newly founded Francophone *Université Catholique de Louvain*. Flemish nationalists regard the "Flemishization" of the University of Leuven as a great victory, while Belgian Francophones rather think of it as an illustration of Flemish intolerance. In 1968 the students in Leuven also massively revolted against the outdated, autocratic structures of the university, demanding the university to be more democratic and social. As these students revolts were at the basis of several "leftist" currents that eventually appeared in Flemish politics, they did and do not enjoy everyone's sympathy.

The memories of these events are ethnically and ideologically variegated and they coexist in a non-institutionalized (though not less mythologized) way, but everyone's right to publicly remember them as he or she wants is not challenged. Bulgarians have other memories of ethnic and ideological tensions. Due the legacy of communism and the unrelinquishing nationalism Bulgarian society seems to be less tolerant to non-institutionalized memories. Nevertheless, events from the recent past appear increasingly to be remembered in an ethnically and ideologically diversified way, as is characteristic of a pluralist and democratic society.

La traduction comme miroir du rapport à l'identité nationale et à l'altérité en France et en Bulgarie

Marie Vrinat-Nikolov
(Paris)

Dans cet article je me propose d'étudier la manière dont la traduction reflète le rapport à l'identité culturelle et nationale et à l'altérité, en prenant pour exemples les littératures française et bulgare, du IX^{e} siècle au XIX^{e} siècle, en passant par la Renaissance, d'une part, et le Réveil national bulgare, d'autre part ; je

m'appuie ici sur le discours des traducteurs en tant que révélateur des représentations qu'ont les traducteurs français et bulgares du statut de leur propre langue/culture, mais aussi de celles à partir desquelles ils traduisent, ainsi que de leur manière d'appréhender " soi » et " les autres ».

Pourquoi le choix de la culture française et de la culture bulgare comme emblématiques d'un certain type de rapport à l'altérité manifesté dans et par la traduction ? Il y a à cela plusieurs raisons. Ce sont deux États-Nations, l'un catholique, l'autre orthodoxe, l'un à l'ouest de l'Europe, l'autre à l'est, qui se forment l'un dans l'orbite latine, l'autre dans celle de Byzance, dans des conditions un peu similaires et dont la langue-culture se constitue à peu près au même moment, soit au 9e siècle, si l'on prend pour point de départ d'un côté les " Serments de Strasbourg » en 842, de l'autre la création de l'alphabet glagolitique par Constantin-Cyrille le Philosophe aux environ de 862.

Durant le Moyen Age, la politique culturelle de leurs souverains respectifs présente des similitudes, de même que les *topoï* exprimés par les traducteurs sur leur projet traductif et leur pratique qui, dans les deux cas, se caractérise par le respect de l'esprit plutôt que de la lettre (rappelons que, de l'Antiquité au 20e siècle, la pensée sur la traduction se meut forcément entre ces deux pôles, d'un côté la lettre ou forme, de l'autre l'esprit ou sens ou contenu). Mais les conditions dans lesquelles se constituent ces deux cultures au cours des siècles se distinguent de plus en plus radicalement : on connaît le prestige, voire l'ascendant, que prend peu à peu le français et sa culture au sein de l'Europe jusqu'au 18e siècle, tandis que l'État bulgare est vaincu au 14e siècle par les Ottomans et devient l'une des provinces chrétiennes de ce vaste empire. D'un côté, donc, culture dominante, de grande diffusion, de l'autre culture dominée, " langue modime ", selon l'acronyme nouvellement forgé par l'Union européenne[135]."

Partant de l'ouvrage capital d'Antoine Berman sur la culture et la traduction dans l'Allemagne romantique[136], notamment du

[135] MOins DIffusé et Moins Enseigné.

[136] Berman, A.., *L'Épreuve de l'étranger,* Paris, Gallimard, 1984.

schéma qu'il propose concernant le type de rapport qu'une culture peut entretenir avec la langue maternelle et les langues traduites, je tenterai d'instaurer un dialogue entre les cultures française et bulgare aux grands moments fondateurs où elles s'édifient et s'enrichissent, et de suivre les modes de traduire qui y ont lieu dans des circonstances parfois très différentes, parfois analogues selon les horizons culturels, religieux et politiques des traducteurs et du public ; les relations entretenues par la langue officielle avec d'autres langues jugées dominantes ou plus riches (latin pour la France, grec mais aussi russe et langues occidentales pour la Bulgarie). On verra que des conditions fort différentes peuvent entraîner un mode de traduire semblable (annexant, ethnocentriste ou, au contraire, traduction décentrée, ouverte à l'Autre, à son altérité) et inversement.

Easter in Alexandria: people's prejudices and intra-community discords in Egypt in the end of 19th century

Christos Hadjiosif
(Crete)

On the base of the newly discovered historical evidence comprising materials from the French archives and from the 19th century Greek press was analyzed the ethnic conflict between Greeks and Jews in Alexandria in 1881. The article reveals the variety of factors that provoked the outrage against the Jewish community emphasizing the significance of emotions as a factor in understanding of this event.

Penelope Delta's Fairy Tale and the Secrets of the Macedonian Struggle

Spyros Karavas
(Athens)

Spyros Karavas' article analyzes the novel written by Penelope Delta *The Secrets of the Swamp* (1937) resurrecting the Greek armed struggle in Macedonia in the first decade of 20th century. In focus of the research are emotions by which the novelist tried to exert influence on her child and teenager readers who were her target. The article reveals Penelope Delta's deliberate forgeries served as the basis for Greek national mythology concerning Macedonia. Spyros Karavas demonstrates how the famous Greek female author mixed historical events and fiction in order to stir up hatred and to propagate a complex of superiority in the souls of her young readers. His analysis is orientated to the means exploited by Penelope Delta to build up dichotomous conception opposing 'civilized Greeks' to 'barbarian Bulgarians', thanks to this conception the writer justified treacheries, murders and crimes committed by fear, guilty conscience or just for money. Special attention is paid to the relation among literature, national propaganda and historiography that jointly construct an idealized image of the Greek struggle in Macedonia but at the same time they testify to the social and mental state of Greek society in 20th century.

Гергана Дончева
Значението на емоциите
в българския исторически филм 225

Места на паметта

Николай Аретов
Места на паметта: дебатите и митовете 240
Гражина Шват-Гълъбова (Варшава)
Изобретени емоции и практически разум.
Казусът – "България" 254
Надя Данова
Отново за пропускливостта на стената
между идентичностите 266
Анна Алексиева
Емоционални употреби на миналото:
Възраждането като Златен век 281
Евелина Джевиецка (Варшава)
Предателството на Юда като фигура на паметта.
Към мястото на християнската традиция
в българската национална култура 299
Мария Литина (Атина)
Емоционални реакции на Българския въпрос:
случаят с гръцката Йерусалимска патриаршия 311
Раймонд Детрез (Гент)
Възрожденски гняв и радост около един политически
принцип, или: как българите преживяваха
установяването на ранните им държавни граници 323

Балканският / европейският контекст

Рая Заимова
По бреговете на Дунава 340
Евгения Иванова
Места на памет: България и Сърбия 378

Гергана Дончева
Значението на емоциите
в българския исторически филм 225

Места на паметта

Николай Аретов
Места на паметта: дебатите и митовете 240
Гражина Шват-Гълъбова (Варшава)
Изобретени емоции и практически разум.
Казусът – "България" 254
Надя Данова
Отново за пропускливостта на стената
между идентичностите 266
Анна Алексиева
Емоционални употреби на миналото:
Възраждането като Златен век 281
Евелина Джевиецка (Варшава)
Предателството на Юда като фигура на паметта.
Към мястото на християнската традиция
в българската национална култура 299
Мария Литина (Атина)
Емоционални реакции на Българския въпрос:
случаят с гръцката Йерусалимска патриаршия 311
Раймонд Детрез (Гент)
Възрожденски гняв и радост около един политически
принцип, или: как българите преживяваха
установяването на ранните им държавни граници 323

Балканският / европейският контекст

Рая Заимова
По бреговете на Дунава 340
Евгения Иванова
Места на памет: България и Сърбия 378

Димитър В. Атанасов
Травма и юначество.
Изковаването на разказа за историята на Косово 397
Раймонд Детрез (Гент)
Размисли за българските места на паметта -
по повод многострадалната
университетска библиотека в Льовен 416
Мари Врина (Париж)
Преводът като огледало на отношението
спрямо националната идентичност и другостта
в България и Франция 433
Христос Хадзийосиф (Крит)
Великден в Александрия: народни предразсъдъци
и междуобщностни раздори в Египет
в края на XIX век 446
Спирос Каравас (Митилини)
Приказката на Пинелопи Делта
и тайните на македонската борба 488

Abstracts 565

...ПЪРВА РАДОСТ Е ЗА МЕНЕ
Емоционалното съдържание
на българската национална идентичност:
исторически корени и съвременни измерения

Съставител Николай Аретов

Първо издание
Формат 84/108/32
Печатни коли 38

Издателство *Кралица Маб*
www.queenmab.eu
Печат Авис 24