ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК

– 6 –

ПРОГРЕС И ПРЕДРАЗСЪДЪЦИ ПРЕЗ XVIII И XIX ВЕК

БЪЛГАРСКО ОБЩЕСТВО
ЗА ПРОУЧВАНЕ НА ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК

BULGARIAN SOCIETY FOR EIGHTEENTH CENTURY STUDIES
SOCIÉTÉ BULGARE D'ÉTUDE DU XVIIIE SIÈCLE

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6

ПРОГРЕС И ПРЕДРАЗСЪДЪЦИ ПРЕЗ XVIII И XIX ВЕК

Редакция и съставителство:
Надежда Александрова,
Бойка Илиева,
Анна Алексиева,
Рая Заимова

София, 2025

© Албена Симова, Александър Стоянов, Андриана Спасова, Бойка Илиева, Владимир Терзиев, Десислава Узунова, Димитър Бурла, Жана Пенчева, Калояна Янкова, Кета Мирчева, Любка Ненова, Мария Пилева, Мартин Пашалиев, Надежда Александрова, Невена Михова, Николай Аретов, Николай Желев, Николета Пътова, Пламен Антов, Ребека Джили, Стефан Дечев, Цветан Радулов, Юлия Златковаq 2025
© Българско общество за проучване на осемнадесети век, 2025

ISSN 2603-4492

СЪДЪРЖАНИЕ

Кета Мирчева (независим изследовател) – Едно средновековно антиюдейско съчинение в контекста на Българското просвещение. Писмото на равина Самуил от Мароко в превод на Неофит Хилендарски Бозвели 7

Жана Пенчева (ЮЗУ „Неофит Рилски“) – Религиозни аспекти в сцените с наказанията на грешниците в българската православна живопис през XIX век 32

Любка Ненова (ЮЗУ „Неофит Рилски“) – Новаторските идеи в Паисиевия „Послеслов“ на „История славянобългарская“ (текстологичен преглед) 52

Мартин Пашалиев, Десислава Узунова (СУ „Св. Климент Охридски“) – По следите на източниците на два късни преписа на повестта „Варлаам и Йоасаф“ в ръкописи НБКМ 338 и РМ 4/9 70

Калояна Янкова (СУ „Свети Климент Охридски“) – „Политическата академия“ на Маркиз дьо Торси от 1712 г. 84

Албена Симова, (СУ „Свети Климент Охридски“) – Лудитите и техният бунт срещу машините в зората на индустриалната революция 90

Александър Стоянов (Институт за исторически изследвания, БАН) – Интимните изповеди на императора: как Наполеон кореспондира с жените в своя живот 110

Ребека Джили (Институт за литература, БАН) – Консерватизъм, дворянска културна идентичност и мемоаристът И. М. Долгоруков (1764–1823) 130

Николай Аретов (Институт за литература, БАН) – Парадоксално преплитане на прогрес и предразсъдъци в няколко български полудокументални творби от XIX век (Георги Икономов, Илия Блъсков, Минчо Кънчев) 149

Бойка Илиева (ЮЗУ „Неофит Рилски“) – Комуникативни функции на възрожденския периодичен печат в прехода към модерно общество..... 164

Димитър Бурла (СУ „Св. Климент Охридски“) – Европа и цивилизацията – между утопията и прогреса 194

Николета Пътова (Институт за литература, БАН) – Идеята за театър и нейните „домашни употреби“ 215

Невена Михова (Институт за литература, БАН) – Обогатяване чрез спестяване. Възрожденски визии в публицистиката 231

Пламен Антов (Институт за литература, БАН) – Заточеникът-цивилизатор 251

Мария Пилева (Институт за литература, БАН) – Евгения Кисимова и женското движение в Търново – влияния, опозиция, утвърждаване 273

Надежда Александрова (СУ „Свети Климент Охридски“) – Репутационният срам и интимността в няколко драми от периода на Българското възраждане 299

Андриана Спасова (Институт за литература, БАН) – Въпросите за брачните отношения и съжителството в няколко публицистични текста на страниците на вестник „Шутош“ 316

Юлия Златкова (Институт за балканистика с Център по тракология) – Пол и предразсъдъци: Екатерина Каравелова в новоосвободена България 337

Стефан Дечев (НБУ) – „Влашки боб“ или трудният път на картофа в България 356

Владимир Терзиев (СУ „Свети Климент Охридски“) – „Борбата“ на възрожденската интелигенция със здравните суеверия и предразсъдъци в българското общество до Освобождението 389

Цветан Радулов (Научен архив – БАН) – Нелекият път от книжовност към наука между две епохи 400

Николай Желев (Институт за литература, БАН) – Историческият пласт в творбите „Пътят на любовта“ на Ян Калинчиак и „Отмъщение“ на Любен Каравелов 420

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

ЕДНО СРЕДНОВЕКОВНО АНТИЮДЕЙСКО СЪЧИНЕНИЕ В КОНТЕКСТА НА БЪЛГАРСКОТО ПРОСВЕЩЕНИЕ. ПИСМОТО НА РАВИНА САМУИЛ ОТ МАРОКО В ПРЕВОД НА НЕОФИТ ХИЛЕНДАРСКИ БОЗВЕЛИ

Кета Мирчева
Независим изследовател, България

A MEDIEVAL ANTI-JEWISH WORK IN THE CONTEXT OF THE BULGARIAN ENLIGHTENMENT. THE EPISTLE OF RABBI SAMUEL OF MOROCCO TRANSLATED BY NEOPHIT HILENDARSKY BOZVELI

Keta Mircheva
Independent researcher, Bulgaria

Abstract: The aim of the article is to present a hitherto unknown complete translation of the famous anti-Jewish polemical work *The Epistle of Samuel of Morocco (Epistola Samuelis)*, also known in the late Eastern Orthodox tradition as *The Golden Work* (*opus aureum, πόνημα χρυσούν*), by the prominent figure of the Bulgarian Enlightenment Neophit Hilendarsky Bozveli. Although the manuscript was not published and did not gain popularity, the author defends the thesis that the late appearance of this and some other similar medieval texts in Bulgarian in the 19th century proves that Bulgarian enlightened men, no matter how progressive in their other views, find it difficult to part with some of the most deeply rooted Christian ideas, and in particular with the persistent image of the traitorous Jew.

***Keywords*: Neophit Bozveli, The Epistle of Samuel of Morocco, anti-Jewish works**

Въпреки че се споменава от двамата големи изследователи на делото и творчеството на Неофит Хилендарски (Бозвели) – Михаил Арнаудов и Иван Радев, ръкописът, за който ще става дума тук, не е добре познат и не е публикуван нито частично, нито изцяло. Арнаудов го отбелязва сред другите преводи на хилендарския монах като „Писмо Самуила равина, из руското съчинение „Собрания полезных цветов“ на архиепископ Теотокий“ (Арнаудов 1971: 1, 69). Ив. Радев пък, въпреки че публикува предговора-посвещение на Викентий Зографски, не свързва заглавието „Золотое сочинение“ (а не „Златое сочинение“[1], както е в оригинала) с писмото на равина Самуил и предполага, че става дума за друг труд, който може би е безвъзвратно загубен за потомците (Радев 2011: 402–422).

Ръкописът *Златое сочинение. Писмо Самуила раввина Марокканскаго к раввину Ісааку главному синагогскому Учителю, что е в суб-юлмет, Марокканский град*[2] се съхранява в Църковно-историческия и архивен институт при Българската патриаршия (ЦИАИ). Състои се от 76 страници, изписани собственоръчно от писача. Тъй като при постъпването и описването на архива не е бил правилно идентифициран, части от него попадат в различни инвентарни единици и досега не бе познат в своята цялост. Само текстът в инв. № 10641, който включва първите 10 глави от получилото много широко разпространение през Средновековието антиюдейско произведение на доминиканския монах Alfonsus Bonihominis (Alfonso Buenhombre) „Epistola Samuelis“, и носи собственоръчна пагинация от Бозвели[3] (с. 3–31), е заведен в ЦИАИ като „Писмо Самуилу равина“. Това е и познатата,

[1] Трябва да отбележа, че тази неустойчивост в употребата на прилагателното – ту „златое“, ту „золотое“ присъства и в самите писма на Неофит и вероятно е допринесла за заблудата на Ив. Радев, че става дума за различни произведения на Бозвели.

[2] При предаването на текста тук и по-надолу за улеснение на читателя са премахнати краесловните ерове, ударенията и използваните по това време букви – ѝ, ѳ, ѵ, ѡ. Гръцките заглавия също са предадени на съвременен правопис без диакритични знаци.

[3] По-нататък пагинацията на Н. Бозвели ще се отбелязва с инициали – Н. Б.

но неизследвана досега част. Ръкописът започва направо с предисловие-посвещение към „Преподобнейший Отец, Милостивейший благодетел!“, който се предполага, че е трябвало да финансира печатното му издание. Заглавна страница липсва. Подписът на преводача-писач в края на посвещението, който, ако съдим по мястото, което заема на страницата и сравним с други ръкописи на същия автор от това време, по всяка вероятност е бил „Архиман[дрит] Неофит Петрович Котлянец“ (ЦИАИ, инв. (№ 10627, с. 271; инв. (№ 10632, с. 277), е заличен с плътно черно мастило и посвещението е подписано отново от „свещенодякон Григорий Хилендарски“ (№ 10641, л. 2r – с. 5 по пагинацията на Н. Б.). Почеркът на свещенодякона не оставя съмнение, че това е имащият огромна заслуга за опазването на архива на Неофит Бозвели бъдещ Доростоло-Червенски митрополит Григорий (Арнаудов 1937: 3–50; Радев 2011: 37–53). Останалите части от ръкописа попадат сред други произведения на автора и бяха идентифицирани в хода на реализацията на проекта „Непознатият будител Неофит Бозвели (ръкописно и книжовно наследство)“ в рамките на Е-инфраструктурата ClaDA-BG с научен ръководител проф. Надя Данова. Установено бе, че л. 16–18 от инв. № 10642 съдържа края на глава 26 и началото на глава 27 от „Писмото на Самуил“ (с. 73–76 по пагинацията на Н. Б.), а л. 24 от същия номер (с. 31–32 по пагинацията на Н. Б.) – началото на глава 11. Друга значима част от ръкописа (с. 33–72 по пагинацията на Н. Б.) е попаднала в инв. № 10630 (л. 25–44) – от края на глава 11 до началото на глава 26 от произведението. Предложение за титулна страница на този подготвен за печат ръкопис откриваме в писмо на Неофит Хилендарски до Викентий Зографски от юли 1844 г., от което се разбира и че благодетелят, за който се говори в предисловието, е получателят на писмото (инв. № 10713):

Златое Сочинение
Самуила
Раввина Йудейскаго
Переведено от русс[к]аго на Славеноболгарскаго языка
от Архимандрита Неофита Петрова Котлянца.
Посвящено Любородному Г. Отцу Викентию
Священныя обители Зографския, Соборному Старцу из
Триновския области, от села Беляковца. Сос негово си

Иждивение напечатано, и Своему Болгарскому Народу Подарено[4].

„Златое сочинение“ се споменава доста често в кореспонденцията на Неофит от 1844 г. и е единственото произведение, за което със сигурност може да се твърди, че е било една от петте книги, за които Бозвели уведомява в писмото си до А. Михановић от 15 декември 1843 г., че е подготвил за представяне пред патриаршеската цензура, за да бъдат одобрени за печат (Арнаудов 1942: 450)[5]. Пак от писмата и предговора разбираме, че по всяка вероятност „Писмото на Самуил“ е било препоръчано за превод от Викентий Зографски. „Милостивейший общенародный доброжелател! Добре си известен, какво и ако ся нахождам в туй бедствено состояние но и никогаж несм ся отрек, за да не послушам гласат на любородните доброжелатели, според моята си возможност, за общенародната полза, да преведа някоя по наш язык, от другаго полезная книжка **каквото и тая, за която ми бе воспоменал**“[6] (ЦИАИ, инв. №10641, л. 1r, с. 3 по пагинацията на Н. Б.) – отбелязва в посвещението Неофит. А в писмо от юли 1844 г. уточнява: „и според **вашето богоприятное и человекопохвалное обещание**, ся постарах **еще през сеп[темврий] месец** да переведох Золот[ое] Сочин[ение] на простославеноболгарский говоримый в настоящее язык, за общая полза н[ашему] Болгар[скому] Народу и положих в начале за вашата, която имате за единноплемянны те си искренна за Просвещение им ревност!“ (ЦИАИ, инв. № 10713). Споменатата в писмото дата отвежда и към времето на започването на превода – септември 1843 г., т.е. най-вероятно веднага след преместването на Неофит в манастира Дионисиат след конфликта му със зографските монаси[7]. Някъде по това време Бозвели съобщава на Константин Огнянович: „Приговорих милосерднаго отца [Викентий, за който се говори преди

[4] Следва зачертано „Новое издание, посвещено Любородному“.

[5] Макар да не се споменава изрично, към тази група ще да е принадлежал и завършеният изцяло превод на *La filosofia morale* (1670) на Емануеле Тезауро (Данова 2024).

[6] Подчертаването тук и по-долу е на автора на статията, К. М.

[7] М. Арнаудов приема, че Бозвели е преместен в Дионисиат през октомври 1843 г. (Арнаудов 1971, 2: 56), в писмото си до К. Огнянович обаче Неофит отбелязва, че това е станало на 16 септември (Радев 2011: 238).

това] и своего сущаго рода доброжелателя, и обещах му ся, според неговата ревност, **да му преведа на болгарский язык една книжка, именуемая Золотое сочинение**“ (Радев 2011: 235). Интересни данни за съдбата на ръкописа предоставят не само писмата на Бозвели до В. Зографски и К. Огнянович, но и тези до ученика му Николайчо Димчович, както и едно писмо на Николайчо до даскал Панайот (бъдещият епископ Панарет Погонианski – Радев 2011, 191–198). От май до юли 1844 г., когато трудът вече се съхранявал у Николайчо Димчович в Карея, многократно се настоява пред Викентий за отпускането на една сума от 2500 гроша, която да бъде предадена на К. Огнянович за отпечатването на книгата (ЦИАИ, инв. № 9297, публ. Арнаудов 1941: 461, ЦИАИ, инв. № 10705, № 10706, № 10709, № 10710, № 10117, Радев 2011: 181, 194–195). Предоставянето на труда освен това се обвързва тясно със заминаването на Николайчо за обучение в Цариград, където той трябва и да гарантира за това, че при отпечатването в ръкописа няма да не се включи нещо, което би провокирало било властите, било Патриаршията и което би попречило на освобождаването на Неофит от заточение. Или както пише Н. Димчович до даскал Панайот след юли 1844 г. (ЦИАИ, инв. № 9307 – Арнаудов 1941: 477).

> Для Золотое сочинение да ви ся не возмни сомнително, то ако изволявате не саде него, но, и другии книги, для печатене може да ви даде старец, но се надее да му известите чрез някого человека кога пойдете ради царствуюший град негли може да мя проводи сос вас, да мя наставите в някое училище да ся уча, по еллино-греческий Д[иалект] та тогда може доносим и З[олотое] сочинение за да се типоса, и да го прегледувам на типографията, понеже многострадалнейший и беднейший для славяноболгарскаго рода, и плача достойнейший е остал Д[уховний] мой отец, понеже он много под покрывало притворности приятели имее … негли може да благоволи някой да притури, някои си противни речи на Царството и на Святейшая Патрикана.

По една или друга причина обаче – най-вероятно липса на средства и отказ за финансирането му от Викентий Зографски – ръкописът остава неотпечатан и се завръща заедно с Неофит на Атон по време на второто му заточение, тъй като е отбелязан сред книгите и

ръкописите, които Бозвели оставя във Великата Лавра (Радев 2011: 405).

Ръкописът „Златое сочинение“ е превод на добре известното в западната проповедническа литература антиюдейско съчинение „Epistola Samuelis“. Заглавието „Златое сочинение“ на руски, „Златна творба“ (πόνημα χρυσούν на гръцки), както става известен трудът в късен православен контекст, е заето от някои от печатните латински издания на творбата, където в разширеното ѝ описание се добавя и определението „opus aureum“. „Epistola Samuelis“, определено като „бестселър“ в западната средновековна проповедническа литература от известната израелска изследователка Ора Лимор (Limor 1997: 177–194), се появява на латински ок. 1339 г. като дело на доминиканеца Алфонсо Буеномбре и претендира да е превод от арабски на произведение, написано около 1000 г., което евреите дълго са крили, за да не могат християните да го използват в полемиката срещу тях. Разделено е на 24 глави (понякога 25), в които равинът Самуил, който е на път да се покръсти, споделя своите съображения за това с равина Исак. В късните редакции са прибавени още две глави, като една от тях е директно заета от друго, писано няколко години по-късно, произведение на Алфонсо Буеномбре „Disputatio Abutalib“ – в което става дума за спор между равин, който отново е наречен Самуил и ислямски духовник с името Абуталиб, в който този път превъзходството на християнската вяра се потвърждава едновременно и над юдаизма, и над исляма (Biosca i Bas 2015: 87–100; Limor 1997: 185–187). В центъра на разказа са поставени изгнанието, на което са подложени от векове евреите, и биха ли могли да получат опрощение в деня на Страшния съд. Изводът е, че това би било възможно само ако самите евреи приемат християнската вяра. Успехът на произведението се дължи на няколко факта: основните му тези са вложени в устата на евреин, който още не е приел християнството; богословските съображения са изложени по достъпен начин; предложените аргументи постигат двоен авторитет, тъй като са потвърждават от един равин и от един доминикански проповедник.

Тъй като арабски оригинал не е намерен, дълго в научните среди се води спор има ли такъв изобщо и автентичен или мистификация е трудът на Алфонсо Буеномбре. Поради съвпадение на имената

съществува и хипотеза, че работата на Алфонсо е била повлияна от полемичен текст на Самуил от Фес (Самуил абу-Наср-ибн-Абас/Саму-ал Яхя ал-Маграби), който приема мюсюлманска вяра през 1163 г., и създава полемични антиюдейски текстове от ислямска гледна точка, но текстологичното сравнение не показва близост между двете произведения и тази версия е изцяло отхвърлена в последно време (Alfonsus Bonihominis 2020, Biosca i Bas 2015: 87–100, Szpiech 2013: 170–185). Още през 20-те години на XX век е изказано и мнението, че „Работата е писана не от евреин, а от християнски теолог“ (Limor 1997:185). В подкрепа на това се привеждат: от една страна, доброто познаване на християнската теология и литургия, а от друга, отсъствието и на намек на знание за еврейската екзегеза и юдейската постбиблейска литература. В първото критично издание на трудовете на Алфонсо от 2020 г. на испанския изследовател Антони Биоска-и-Бас вече е прието, че и двата текста са умели мистификации, изградени върху работи на други известни християнски теолози като Никола от Лира, Рамон Марти и др. (Alfonsus Bonihominis 2020, Biosca i Bas 2015: 87–100; Szpiech 2013: 170–185).

Този кратък полемичен текст добива невероятна популярност и получава широко разпространение в Средновековна католическа Европа. От него са запазени над 250 преписа в Германия, Австрия, Франция, Италия, Англия, Швейцария, Чехия, Полша, Холандия, Белгия, Дания, САЩ, като близо половината от тях произхождат от XV и XVI в. Още през XV в. писмото е преведено на немски, а скоро след това и на испански, италиански, английски, руски, португалски, полски, гръцки и арменски език. През XV в. е възпроизведено в 13 инкунабули, а през XVI в. – в още 17. „Писмото“ се включва в най-различни състави – от антиеврейски и антиеретически сборници до ескхатологически и географски компилации и се утвърждава като модел на християнска проповед по въпроса за юдеите (Limor 1997: 178– 83).

През 1504 г. в Новгород е направен и първият църкославянски превод на писмото на Самуил. Той се осъществява в контекста на борбата с така наречената „новгородско-московска“ ерес по времето на Иван Грозни и е дело на група книжовници и преводачи, известна като „Генадиевски кръжок“ (по името на архиепископ Генадий (1410–1505). От него са запазени 6 преписа, един от които, при това

най-ранният от XVI в., се е намирал в Сръбската академия на науките, но днес не може да бъде локализиран (Зяблицына 2013: 54–61 и цитираната там литература). Факт, който ме провокира да допусна, че е възможно и преди XVIII век, произведението на Буеномбре да е било известно и преписвано и на южнославянска почва, но този въпрос не е изследван.

Но да се върнем към превода на Н. Бозвели. На заглавната страница, която прилага към писмото си до Викентий, той изрично отбелязва: „переведено от руссаго на славено-болгарскаго языка от Архимандрита Неофита Петрова Котлянца“, а в „примечанието“ в началото на труда дава и повече подробности.

> Тая книга която заключва в себе си безпристрастныте за Христа разсужденийта на пророческите изреченийта и тяхното действително исполнение, а найвече на нынешното состояние рода иудейскаго и на неговыте различны премены основаныя, сос които ся обличава иудейската слепота, тщетно по туй время които ожидават месйиното дохождане и които ластят себе си с надеждата пак от всите световны страны да будат собраны и с чест возвращенны в Йерусалим, писана, както сам сочинителят на много места обявлява, на Арабский язык в начало единадестятаго столетия после последняго разорения Йерусалима, и ся содержала в тайна у чуфутыте около двеста годины, а подир от Арабскаго языка на Латинский преведена от Доминиканскаго Ордена от инока Алфосома [sic] Бонома и излязла в свет сос перваго тиснение в Венеция 1339-го, вторыи път в Манатар 1693-го, третием в Луцерн 1736-го, а четвъртый в Лейпциг 1769-го, издана и напечатана сос старанието священоинока Теотокия, бывшаго после российскаго Архиепископа, на российский же язык ся издава в Москва под названието, Собрания полезных цветов.

Сравнението на превода на Неофит с текста на „Златое сочинение“ в „Собрания полезныя цветы“ показа, че Бозвели се е придържал стриктно към него (Собранныя полезные цветы 1786), като изключим отпадането на някои езикови бележки, свързани с „превода“ от арабски на латински в оригинала. Този текст от своя страна възпроизвежда направения през 1778 г. нов превод на писмото на църковнославянски от йеромонах Варлаам (Самуил раввин 1778). Не е ясно обаче

дали Бозвели е използвал сборника „Собрания полезныя цветы“ или едно от първите три самостоятелни издания на „Златое сочинение“ (1778, 1782, 1787 г. – Сводный каталог 1966: 86). Въвеждащият текст с подробностите за времето на създаване на творбата и нейния автор, включен в примечанието на Неофит, е пропуснат в сборника, но присъства в първите три руски издания. „Собрания полезныя цветы“ се оказва и доста рядка книга, тъй като 154 екземпляра от нея били конфискувани през 1787 г. от московските книжни магазини по искане на издателя на „Златое сочинение“ П. И. Богданов, понеже „Писмото на Самуил“ било включено в сборника без негово разрешение – факт, който е изрично отбелязан във второто издание от 1782 г. (Сводный каталог 1966: 86). За съжаление нямах достъп de visu до тези три първи издания на „Златое сочинение“, което не ми позволява да направя по-конкретни заключения за първоизточника на Неофит Бозвели[8]. Държа да отбележа обаче едно съвпадение, което заслужава допълнително проучване. Някои детайли като тези, че писмото било отпечатано на латински във Венеция (1339)[9], Мачерата (1693) и Люцерн (1763), които присъстват само в споменатото Лайпцигско издание от 1769 г. с паралелен текст на латински и гръцки (Σαμουήλ Ραββί. 1769: ΤΩ ΑΝΑΓΙΝΩΣΚΟΝΤΙ, σ. 5v), осъществено от известния гръцки просвещенец Никифорос Теотокис, ме провокират да допусна, че е възможно руският превод да се осъществен по него. Именно той е и споменатият свещеноинок Теотокий, който през 1779 г. след оставката на Евгениос Вулгарис бил хиротонисан за архиепископ на Славянск и Херсон (за руския период на гръцкия просвещенец вж. статията на Е. Жукова в Православная энциклопедия, достъпна на https://www.pravenc.ru/text/2565502.html, консултирана на 29.07.2024 и Phili 2020: 85–106). Може би не е случайно впрочем и съвпадението на преместването на Никифорос Теотокис в Русия през 1777 г. и осъществения през следващата година от Варлаам нов руски превод на писмото на Самуил.

[8] Цитираните по долу откъси от първото издание са по приложени факсимилета в статията на Юнусов 2009: 368–376.

[9] Явно невярно, тъй като по това време не съществува книгопечатане. Датата фиксира приблизителната дата на написване на ръкописа.

Примечание, ръкопис на Неофит

писана, както сам сочинителят на много места обявлява, на Арабский язык в начало единадестятаго столетия после последняго разорения Йерусалима, и ся содержала в тайна у чуфутыте около двеста годины, а подир от Арабскаго языка на Латинский преведена от Доминиканскаго Ордена от инока Алфосома Бонома и излязла в свет сос перваго тиснение в Венеция 1339-го, вторыи път в Манатар 1693-го, третием в Луцерн 1736-го, а четвъртый в Лейпциг 1769-го, издана и напечатана сос старанието священоинока Теотокия, бывшаго после российскаго Архиепископа, на российский же язык ся издава в Москва под названието, Собрания полезных цветов.

Самуил раввин 1778, примечание

*книга сия на арабском языке писана в начале одиннатцатого столетия после последнего разорения Иерусалима. В тайне у жидов содержалась около двусот лет. Потом с арабского на латинский переведена Доминиканского ордена монахом Алфонсом Бономом, и под заглавием Aureum Opus в свет первым тиснением в Венеции 1339 года, вторым в Манцерате 1693 года, третым в Люцерне 1736 года, а в четвертым на латинском и греческом в Лепциге 1769 года. (Юнус*ов 2009: 369–370)

Σαμουήλ Ραββί. 1769: ΤΩ ΑΝΑΓΙΝΩΣΚΟΝΤΙ, σ. 5v

Τούτο συνεγράφη μεν Αραβιστί υπο των Ιουδαίων διδασκάλου, Σαμουήλ, του εκ της Βασιλείας Μαρόκου, μεταφράσθη δε εις λατινικήν διάλεκτον υπο Αλφόνσου Βονόμου Ισπανού του εκ του φρατορικού τάγματος των λεγομένων Δομινικάνων, όστις και opus aureum, έργον χρυσούν το ωνόμασε. Τρίς άχρι του νύν ετυπώθη, ως διαλαμβάνει ο λατινικός τύπος πρώτον εις τας Ενετίας π[ερι το 1339 έτος, είτα εις την Ματζεράταν κατά το 1693, είτα εις την Λουτζέραν κατά το 1736.

Че Неофит Бозвели ще да е разполагал и ползвал някое от трите първи издания на превода на Варлаам, се потвърждава и от многото заемки в поместената в началото на превода признателност към Викентий Зографски, която на места, леко приспособена спрямо сана на Викентий, следва текста на посвещението, направено от руския монах на Гавриил, архиепископ Великоновгородски и Санктпетербурски.

Самуил раввин. 1778

Высокопреосвященнейший Владыко!
Милостивейший Архипастыр: Возеимех удобный случай, изявиш Вашему Высокопреосвяшенству глубочайшему преданность, осмеливаюсь посвятить Вашему имени переведенныя мною Раввина Самуила безпристрастныя о Христе разсуждения. Признаюсь, Високопреосвященнейший Владыко! Что сему приношению моему всю честь делает одно только книги содрежание; впрочем мал и недостаточен труд мой. При всем том, по елику к делу сему, ***приступил я единственно с тем, что бы книга сия как из других иностранных языках, так и на нашем Российском, послужила к большей славе имени Спасителя Нашего и пользе наших соотечественников: небезосновательно питаю себя надеждою, что такое намерение великодушием Милостивейшаго Архипастыря будет одобрено****. Сие упование производит во мне известная*

Ръкопис на Бозвели

Преподобнейший Отец, Милостивеиший благодетел! Воспомянув вашето благоразумно и ревностно к нашему болгарскому общество распаломое желание всячески, всякогаж, всякому любородцу предлагая подканьваш, за да бы всякий по возможност своей, усердно надстоявал за просвещението своему болгарскому народу, за да не остане до край в мрачното си незнаенство, в присмех и в укориз на дригийте народы – но да ся просвети, и да познае своето си благочестие.

Милостивейший общенародный доброжелател! Добре си известен, какво и ако ся нахождам в туй бедствено состояние но и никогаж несм ся отрек, зада не послушам гласат на любородныте доброжелатели, според моята си возможност, за общенародната полза, да преведа някоя по наш язык, от другаго полезная книжка каквото и тая, за която ми бе воспоменал. Еще тогас щях сос всякая усердност

всем кротость Ваша, все истинному Пастырю свойственныя добродетели украшающая, и тем живее, нежели знаменитый сан Ваш, в высокой особе Вашей начертавающая Образ того великаго Архиерея, который и две лепты в корвану извергаемыя похваляет, и чашу студены воды во имя Его даемую приемлет. ***Сим ободряем размышлением и себя и труд свой препоручаю Вашего Высокопреосвященства Отеческому покровительству. Благоволите Милостивейший Архипастыр! принять сие приношение, как знак чувствительнейшия благодарности и того высокопочитания, с каковым все имеющие счастие, пользоваться действиями человеколюбиваго Вашего сердца, ублажают жребий свой, прославлят Ваше имя и хвалят промысл Вышняго, таковых Пастырей церькви своей посылающаго.***

да я переведа, но сте и добре преизвестены кое завистно злобное ухищрение мя до ныне препятствова!

Ныне благодатию вышнаго промысла возимев удобное время, приносям вашему Преподобию малый и недостаточный мой труд единственно с туй намерение приступая, за да бы тая книжка, както на другийте иностранны язицы, тако и на нашият Болгарский язык, послужила к поголема слава во имято на Спасителя Нашего, и в полза в него които вярват нашите соотечественници. Небезосновательно храня себе си сос надеждата, че таковое намерение на вашето великодушие ще быде угодно. *Туй упование производи прочее во мне известното на всите ваше за ползата своему роду усердное желание всеистинному любородцу свойственныте добродетели украшающее, и в вашата особа свойственныте добродетелный образ начертавающее. И на всите рода нашего любородцы пример и повод представляющее и подавающее.*

Темже убо сос туй размышление ся ободрявам, и малый мой труд В. Преподобию привручавам. Благопроизволите и сие наше приношение като беляк от чувственната ны благосклонност приемете *и според вашето*

си благонамерение доброхотно в цареградската книгопечатня проводете, за ползата на нашему болгарскому народу, ***който имея счастие да ся благодетелству сос щедрыте ваши благосердечны действийта, да ублажават жребието си, да прославляват имято вы, и да хвалят промысл вышняго, който им подарил таковый благодетел благосердечный преподобнейший Отец!***

Както видяхме, „Писмото“, което Бозвели превежда, се вписва в една дълга християнска традиция на антиюдейски писания, започнала от най-ранно време, която, както показа Олга Тодорова, продължава да присъства и в българската книжнина през XVIII и началото на XIX в.(Тодорова 1994:10–21). През първата половина на XIX в. обаче този род творби в повечето случаи са дело не на привързани към старата ръкописна и църковна традиция преписвачи и автори, а част от творчеството на едни от първите български просвещенци като Софроний Врачански (Аретов 2004: 22–32, Дел'Агата 2014: 43–52), а както виждаме и на Неофит Хилендарски Бозвели. Няколко години преди него, друг известен просветен духовник – Натанаил Зографски пък превежда в сътрудничество с Георги Самуркаш и отпечатва в Солун друго антиюдейско произведение „Еврейское служение“ на покръстения равин Неофит, като така допринася за доразширяването на представите за кръвната клевета сред българите (Тодорова 1994: 14–15).

В опита си да потърси обяснение на това явление Н. Аретов предполага, специално за случая на Софроний, че изборът да се превеждат на български език подобни произведения бил плод по-скоро на интерес към „другия“, отколкото израз на някакви конкретни антиюдейски и антиислямски нагласи (Аретов 2004) – хипотеза, която ми се струва не твърде убедителна. По-приемлива е гледната точка на

Дж. Дел'Агата, който интерпретира „Книгата за трите вери" като част от „проект за акултурация по въпроса за своите (православните християни) и „другите" (евреите и мюсюлманите – но всъщност се имат предвид специално турците)" (Дел'Агата 2014: 52). Наблюдение в тази посока прави и О. Тодорова, която предполага, че трудът на Врачанския епископ бил замислен „не само като един просветителски жест към сънародниците му, но и като силно пропагандно оръжие, което да зареди духовете на българите" (Тодорова 2013: 250). В този процес на отграничаване на българското разделителните линии преминавали през опозиции, изразени през езика и през вярата. Българин бил този, който говорел и учел на български, а не на гръцки и този, който бил християнин, а не мюсюлманин или юдей. Разграничението спрямо евреите обаче предлагало и удобството да се задържат елементи от старата традиция и да се докаже привързаността на българите към християнството в контекста на едно от основните им противопоставяния спрямо гърците. Тези нагласи спрямо евреите, от друга страна, се подхранвали и от обстоятелството, че те заемали едно малко по-привилегировано положение в османската социална структура и се възприемали като едни от най-лоялните поданици на империята.

Явно е, че колкото и прогресивни да са били в други свои виждания, просветените преводачи на антиюдейски произведения, трудно се разделяли с някои от най-дълбоко вкоренените християнски представи и по-специално с устойчивия образ на богопредателя евреин, особено в случаите когато самите те били духовни лица. Става дума за стереотипи, вкоренени не само в официалната доктрина, но и предавани от поколение на поколение през фолклора и дълбоко повлияли манталитета. Опитвайки се да наложат някои нововъведения, тези първопроходци на модерността освен това трябвало да си самоналожат и ограничения или да намерят теми, които биха били приемливи и за представителите на статуквото. Така че зад решението им да запознаят публиката с подобни текстове не трябва да изключваме и стратегия за запазване на „добро име" в очите на Светата Патриаршия, която в качеството на цензор лесно ги е дамгосвала с прозвищата „волтерианци" и „папищаши" (Данова 2010: 81–105). Както казва самият Неофит в писмото си до К. Огнянович от времето, в което превежда „Златое сочинение": „Нищо на държавството противно не сам

учинил. На църквата някоя ерес не сам като Каирис всял: за коя ли погрешка, или сос кои закони толико время мя наказват смертелно“ (Радев 2011: 238). А какъв по-удобен повод да потвърдиш лоялността си към Патриаршията, ако не да преведеш, макар и по предложение на друг, един класически антиюдейски текст. Впрочем такъв е случаят и на гръцкия преводач на произведението на Алфонсо Буеномбре, чиито прогресивни виждания по образователни въпроси и приносите му за въвеждането на научните знания в гръцкото учебно дело (Vlachakis, 1987: 251–256) не му пречат да издаде 2 години след революционната си „Физика“ (1766–1767) и „бестселъра“ на средновековната западна антиюдейска полемична литература

Колкото до самото „Писмо на Самуил Марокански“ интерес към него показва не само Бозвели. В библиотеката на Зографския манастир под номер 401 е запазен и друг превод на съчинението, направен вероятно паралелно във времето с този на Неофит (Иванова и др. 2017: 137–138). Гръцкото издание на „Златое съчинение“ на Патриаршеската печатница (Σαμουήλ Ραββί, 1834) със собственоръчни бележки по страниците му откриваме и в библиотеката на друг български просвещенец Неофит Рилски (Неофит Рилски. 1976: 184). Отбелязвам тук, че става дума за издание, към което е прибавен още един текст от споменатия вече бивш равин Неофит за употребата на християнската кръв от евреите, както и че бележките на рилския монах са свързани точно с това.

Все пак до 1878 г. „Златое сочинение“ не се появява в печатен вариант в българското публично пространство. Опити за това след Неофит Бозвели обаче ще да са правени. Поне на такива мисли навежда заличаването на името на Неофит Петров Котлянец и заменянето му с това на Григорий свещенодякон в посвещението в началото на ръкописа на Бозвели. Колкото до това имало ли е интерес към подобен тип произведения у четящата публика или най-малкото у църковните автори – отговорът не е утешителен. Печатно издание на „Златое сочинение“ (Самуил Марокски. 1889) е реализирано през 1889 г. То е дело на Сливенския митрополит Серафим и е посветено на българския княз Фердинанд.

БИБЛИОГРАФИЯ

Аретов, Николай. 2004. Трите вери през погледа на Софроний Врачански и проблема за религиозната толерантност. – Във: *Вечните страсти български. Почит към Тончо Жечев.* София, Издателски център „Боян Пенев“, с. 22–32. (Aretov, Nikolay. 2004. Trite veri prez pogleda na Sofroniy Vrachanski i problema za religioznata tolerantnost. – Vav: *Vechnite strasti balgarski. Pochit kam Toncho Zhechev*. Sofia, Izdatelski tsentar „Boyan Penev“, s. 22–32.)

Арнаудов, Михаил. 1937. Из дейността на Неофит Бозвели. Неиздадени писма, речи и заявления. – *Годишник на Софийския университет. Историко-филологически факултет.* Кн. XXXVIII. 5, с. 3–50. (Arnaudov, Mihail. 1937. Iz deynostta na Neofit Bozveli. Neizdadeni pisma, rechi i zayavlenia. – *Godishnik na Sofiyskia universitet. Istoriko-filologicheski fakultet.* Kn. XXXVIII. 5, s. 3–50.)

Арнаудов, Михаил. 1971. *Неофит Хилендарски Бозвели. Живот, дело, епоха.* Т. 1–2. София, Наука и изкуство. (Arnaudov, Mihail. 1971. *Neofit Hilendarski Bozveli. Zhivot, delo, epoha*. T. 1–2. Sofia, Nauka i izkustvo.)

Арнаудов, Михаил. 1942. *Непознатият Бозвели. Първообразът на „Мати Болгария“ и други необнародвани трудове и писма.* София, Българска академия на науките. (Arnaudov, Mihail. 1942. Nepoznatiyat Bozveli. Parvoobrazat na „Mati Bolgaria“ i drugi neobnarodvani trudove i pisma. Sofia, Balgarska akademia na naukite.)

Данова, Надя. 2024. *La filosofia morale* (1670) на Емануеле Тезауро в книжовните занимания на Неофит Хилендарски Бозвели. – *Исторически преглед*, № 4, с. 5–24. (Danova, Nadya. 2024. La filosofia morale (1670) na Emanuele Tezauro v knizhovnite zanimania na Neofit Hilendarski Bozveli. – *Istoricheski pregled*, № 4, s. 5–24.)

Данова, Надя. 2010. По трудния път на модернизацията: бележки върху цензурата на Балканите през XVIII – XIX век. – *Историческо бъдеще,* 1–2, с. 81 – 105. (Danova, Nadya. 2010. Po trudnia pat na modernizatsiyata: belezhki varhu tsenzurata na Balkanite prez XVIII – XIX vek. – Istorichesko badeshte, 1–2, s. 81 – 105.)

Дел‘Агата, Джузепе. 2014. Опровержение на еврейските обреди и обичаи от Павел Севастиан Медик от Ливорно в творчеството на Софроний Врачански. – *Българистични изследвания. Италиано-български срещи.* София, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, с. 43–52. (Dell‘Agata, Giuseppe. 2014. Oproverzhenie na evreyskite obredi i obichai ot Pavel Sevastian Medik ot Livorno v tvorchestvoto na Sofroniy Vrachanski. – *Balgaristichni izsledvania. Italiano-balgarski sreshti*. Sofia, Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“, s. 43–52.)

Жукова, Е. Никифор. (Феотоки (Феотокис) Николай; 15.02.1731, о-в Корфу (Керкира), Венецианская республика – 31.05.1800, Данилов монастырь, Москва), в Православная энциклопедия, достъпна на https://www.pravenc.ru/text/2565502.html, прегледана на 29.07.2024) (Zhukova, E. Nikifor. (Feotoki (Feotokis) Nikolay; 15.02.1731, o-v Korfu (Kerkira), Venetsianskaya respublika – 31.05.1800, Danilov monastiry, Moskva), v Pravoslavnaya entsiklopedia, dostapna na https://www.pravenc.ru/text/2565502.html, pregledana na 29.07.2024)

Зяблицына, Н. 2013. История изучения церковнославянского перевода трактата „Учителя Самуила обличение“. – *Пространство и время*, 2(12), с. 54–61. (Zyablitsina, N. 2013. Istoria izuchenia tserkovnoslavyanskogo perevoda traktata „Uchitelya Samuila oblichenie“. – *Prostranstvo i vremya*, 2(12), s. 54–61.)

Иванова, Климентина и др. 2017. Иванова, Климентина, Елисавета Мусакова, свещ. Козма (Красимир) Поповски, Петко Петков, Андрей Бояджиев, Андрей Бобев, Любка Ненова и Маргарет Димитрова. *Каталог на славянските ръкописи от Зографската света обител (№287–405)*. Зографски манастир „Света Гора“. (Ivanova, Klimentina i dr. 2017. Ivanova, Klimentina, Elisaveta Musakova, svesht. Kozma (Krasimir) Popovski, Petko Petkov, Andrey Boyadzhiev, Andrey Bobev, Lyubka Nenova i Margaret Dimitrova. *Katalog na slavyanskite rakopisi ot Zografskata sveta obitel (№287–405)*. Zografski manastir“ Sveta Gora“.)

Неофит Рилски. 1976. *Приписки в библиотеката му.* Подбрали подготвили за печат Дочо Леков и Афродита Алексиева. София, Издателство на Българската академия на науките. (Neofit Rilski. 1976. *Pripiski v bibliotekata mu*. Podbrali podgotvili za pechat Docho Lekov i Afrodita Aleksieva. Sofia, Izdatelstvo na Balgarskata akademia na naukite.)

Радев, Иван. 2011. *Архим. Неофит Петров Котленец или все още непознатият Бозвели*. София, Обединена редакция за книги и периодика „Мисъл“. (Radev, Ivan. 2011. *Arhim. Neofit Petrov Kotlenets ili vse oshte nepoznatiyat Bozveli*. Sofia, Obedinena redaktsia za knigi i periodika „Misal“.)

Самуил раввин. 1778. *Самуила раввина иудейского златое сочинение, содержащее беспристрастные о Христе рассуждения из пророческих изречениях и действительном их исполнении, а найпаче на нынешном состоянии рода йудейскаго и различных его переменах основанныя, которыми обличается слепота йудеев, тщетно по сие время ожидающих пришествия Месии, и льстящих себя надеждою, паки от всех стран света быть собранным и с честию возвращенным в Йерусалим*. С латинскаго переведено Императорскаго Сухопутнаго шляхетнаго кадетского корпуса йеромонахом Варлаамом. [СПб.], При тип. Императорскаго Сухопутнаго шляхетнаго кадетскаго корпуса. (Samuil ravvin. 1778. *Samuila ravvina iu-*

deyskogo zlatoe sochinenie, soderzhashtee bespristrastnie o Hriste rassuzhdenia iz prorecheskih izrecheniyah i deystvitelynom ih ispolnenii, a naypache na nineshnom sostoyanii roda yudeyskago i razlichnih ego peremenah osnovanniya, kotorimi oblichaetsya slepota yudeev, tshtetno po sie vremya ozhidayushtih prishestvia Mesii, i lystyashtih sebya nadezhdoyu, paki ot vseh stran sveta bity sobrannim i s chestiyu vozvrashtennim v Yerusalim. S latinskago perevedeno Imperatorskago Suhoputnago shlyahetnago kadetskogo korpusa yeromonahom Varlaamom. [SPb.], Pri tip. Imperatorskago Suhoputnago shlyahetnago kadetskago korpusa.)

Самуил Марокски. 1889. *Вразумление на евреите или Златно съчинение от Самуила Марокски, което се заключава в писма към Исаака равина Кордубскаго, в обличение юдейското заблуждение, в наблюдението Мойсейский закон, като че още не дошал.* Превод от рус. Сливенски митрополит Серафим. Сливен, Печатница „Българско знаме“. (Samuil Marokski. 1889. *Vrazumlenie na evreite ili Zlatno sachinenie ot Samuila Marokski, koeto se zaklyuchava v pisma kam Isaaka ravina Kordubskago, v oblichenie yudeyskoto zabluzhdenie, v nablyudenieto Moyseyskiy zakon, kato che oshte ne doshal*. Prevod ot rus. Slivenski mitropolit Serafim. Sliven, Pechatnitsa „Balgarsko zname“.)

Сводный каталог 1966. *Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века. 1725–1800*. Т. III. Москва, Издательство „Книга“. (Svodniy katalog 1966. *Svodniy katalog russkoy knigi grazhdanskoy pechati XVIII veka. 1725–1800*. T. III. Moskva, Izdatelystvo „Kniga“.)

Собранныя полезные цветы. 1786. *Собранные полезные цветы. 1.) Золотое сочинение Самуила, Раввина йудейскаго, содержащее в себе довольныя и безпристрастныя о Христе доказательства, на Пророческих изречениях и действительном их исполнении, а наипаче на нынешнем состоянии рода Йудейскаго, и разнных его переменах основанныя, которыми обличается слепота Йудеев, тщетно по сие время ожидающих пришествия Мессии, и льстящих себя надеждою паки от всех стран света быть собранным, и с честию возвращенным во Йерусалим; 2) Нравоучительное Христианам наставление; 3) Лекарства моральныя на разныя случайности; 4) Золотые стихи Питагоровы, и некоторыя его письма.* Издание второе. Москва, В типографии Компании Типографической. (Sobrannie poleznie tsveti. 1786**.** *Sobrannie poleznie tsveti. 1.) Zolotoe sochinenie Samuila, Ravvina yudeyskago, soderzhashtee v sebe dovolyniya i bezpristrastniya o Hriste dokazatelystva, na Prorocheskih izrecheniyah i deystvitelynom ih ispolnenii, a naipache na nineshnem sostoyanii roda Yudeyskago, i raznnih ego peremenah osnovanniya, kotorimi oblichaetsya slepota Yudeev, tshtetno po sie vremya ozhidayushtih prishestvia Messii, i lystyashtih sebya nadezhdoyu paki ot vseh stran sveta bity sobrannim, i s chestiyu vozvrashtennim vo Yerusalim; 2) Nravouchitelynoe Hristianam nastavlenie; 3) Lekarstva moralyniya na razniya sluchayno-*

sti; 4) Zolotie stihi Pitagorovi, i nekotoriya ego pisyma. Izdanie vtoroe. Moskva, V tipografii Kompanii Tipograficheskoy.)

Тодорова, Олга. 1994. Образът на „нечестивия“ евреин в българската книжнина от XVIII – началото на XIX век и във фолклора. – *Български фолклор,* №3, с. 10–21. (Todorova, Olga. 1994. Obrazat na „nechestivia“ evrein v balgarskata knizhnina ot XVIII – nachaloto na XIX vek i vav folklora. – *Balgarski folklor*, №3, s. 10–21.)

Тодорова, Олга. Софроний за другите религии: някои наблюдения върху ислямския раздел на „Книга за трите вери“. – В: *Софроний Врачански, книжовник и политик на новото време. Съставителство и научна редакция Пламен Митев, Ваня Рачева.* София, Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, с. 234–250. (Todorova, Olga. Sofroniy za drugite religii: nyakoi nablyudenia varhu islyamskia razdel na „Kniga za trite veri“. – V: *Sofroniy Vrachanski, knizhovnik i politik na novoto vreme*. Sastavitelstvo i nauchna redaktsia Plamen Mitev, Vanya Racheva. Sofia, Universitetsko izdatelstvo „Sv. Kliment Ohridski“, s. 234–250.)

Юнусов, Кемал. 2009. „Златое сочинение“ Ибн Аббаса Самуила Абу Наср. – *Христианский Восток. Серия посвещенная изучению христианской культуры народов Азии и Африки*. Т. 5 (XI). Москва, Издательство „Индрик“, с. 368–376. (Yunusov, Kemal. 2009. „Zlatoe sochinenie“ Ibn Abbasa Samuila Abu Nasra. – *Hristianskiy Vostok. Seria posveshtennaya izucheniyu hristianskoy kulyturi narodov Azii i Afriki*. T. 5(XI). Moskva, Izdatelystvo „Indrik“, 2009, 368–376.)

Alfonsus Bonihominis. 2020. *Opera omnia*, cura et studio Antoni Biosca i Bas, Brepols, Turnhout, 2020 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 295).

Biosca i Bas, Antoni. 2015. The Anti-Muslim Discourse of Alfonso Buenhombre. – In Szpiech, Ryan. (ed.) *Medieval Exegesis and Religious Difference. Commentary, Conflict, and Community in the Premodern Mediterranean.* New York, Fordham University Press, pp. 87–100.

Limor, Ora. 1997. The Epistle of Rabbi Samuel of Morocco: A Best-Seller in the World of Polemics. – In: Limor, Ora & Stroumsa, Guy (eds.). *Contra Iudaeos: Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), pp.177–194.

Phili, Cristine. 2022. A Corfiot Scientist in the Russian Empire: The Case of Nikephoros Theotokis (1731–1800). – In: Borgato, Maria Teressa and Christine Phili (ed.). *In Foreign Lands: The Migration of Scientists for Political and Economic Reasons.* Birkhäuser, pp. 86–105.

Szpiech, Ryan. 2013. Rhetorical Muslims: Islam as Witness in Western Christian Anti-Jewish Polemic. – *AL-QANTARA*, XXXIV 1, enero-junio, pp. 153–185.

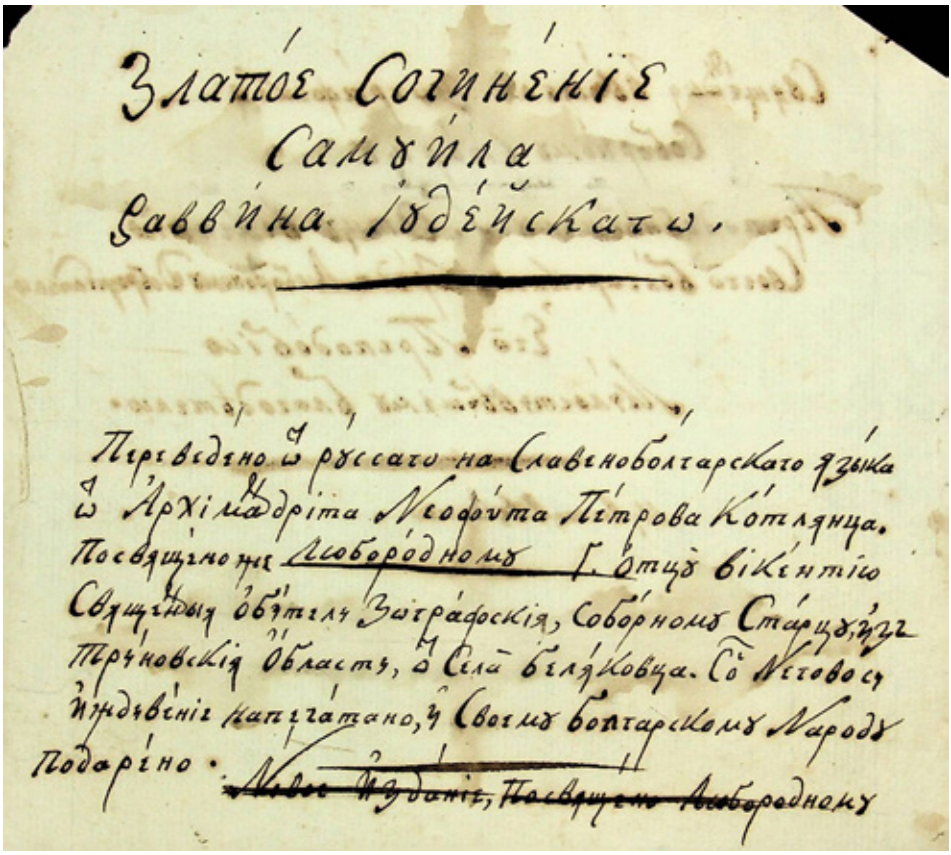
Vlachakis, Georges. 1987. Oeuvres scientifiques de Nikiphoros Theotokis: tentative d'approche fondée plus particulièrment sur les „Stichia physikis" (=Eléments de physique) – *Revue des Etudes sud-est européennes*, 3, pp. 251–256.

Σαμουήλ Ραββί. 1769. *Πόνημα χρυσούν Σαμουήλ Ραββί του Ιουδαίου: εξελέγχον την των Ιουδαίων πλάνην*. ρώτον μεν, εκ της αραβικής εις την λατινίδα μεταφρασθέν ; νυν δε εκ της λατίνιδος εις την κοινήν των Ελλήνων διάλεκτον. Εν Λειψία της Σαξονίας, τυπογραφία του Βρεϊτκόπφ. (Samoíl Ravví. 1769. *Pónima khrisoún Samoíl Ravví tou Ioudaíou: exelénkhon tin ton Ioudaíon plánin*. róton men, ek tis aravikís is tin latinída metaphrasthén nun de ek tis latínidos is tin kinín ton Ellínon diálekton. En Lipsía tis Saxonías, tipographía tou Vreïtkópph.)

Σαμουήλ Ραββί, 1834. *Πόνημα χρυσούν Σαμουήλ Ραββί του Ιουδαίου: εξελέγχον την των Ιουδαίων πλάνην*. Εκ του Λατινικού μεταφρασθέν υπο του αοιδίμου Νικηφόρου Θεοτόκη. Εω Κωνσταντινουπολει, εν τω Πατριαρηικώ Τυπογραφείω. (Samoíl Ravví, 1834. *Pónima khrisoún Samoíl Ravví tou Ioudaíou: exelénkhon tin ton Ioudaíon plánin*. Ek tou Latinikoú metaphrasthén ipo tou aidímou Nikiphórou Theotóki. Eo Konstantinoupoli, en to Patriariikó Tipographío.)

Архивни източници

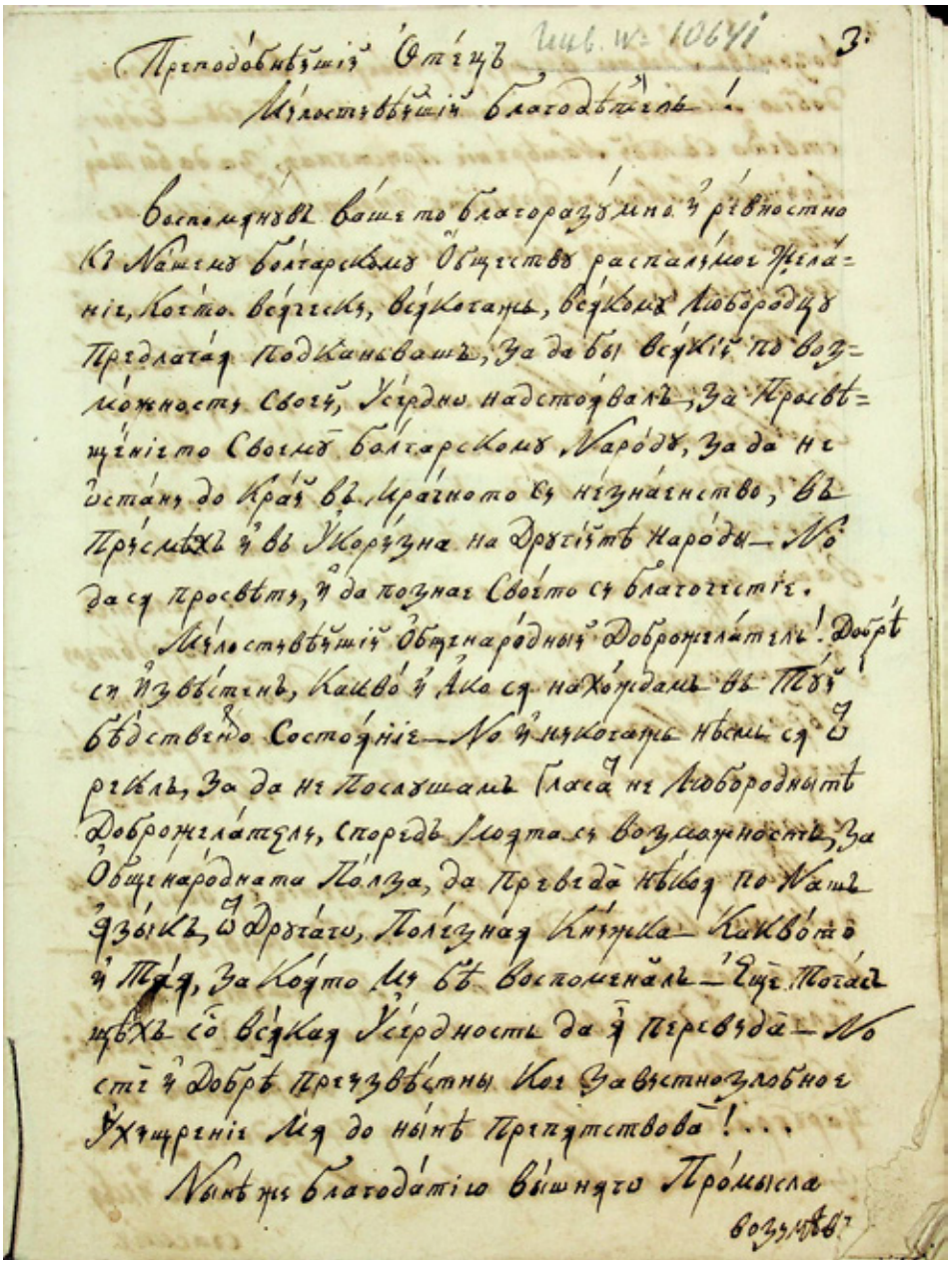
Църковно-исторически и архивен институт (ЦИАИ), инв. № 9297, 9307, 10630, 10641, 10642, 10705, 10706, 1709, 10710, 10713, 10717.



Златое Сочинение
Самуила
Раввина Іудейскаго.

Переведено от руссаго на Славеноболгарскаго языка
от Архімандріта Неофита Петрова Котлянца.
Посвящено же Любородному Г. Отцу Вікентію
Священныя обители Зографскія, Соборному Старцу, изъ
Тревновскія области, от Села Беляковца. Со Нетовое
Иждивеніе напечатано, и Своему болгарскому Народу
Подарено. ~~Новое Изданіе, Посвящено Любородному~~

1. Предложение за титулна страница на подготвения за печат ръкопис в писмо на Неофит Хилендарски Бозвели до Викентий Зографски от юли 1844 г. ЦИАИ, инв. № 10713.



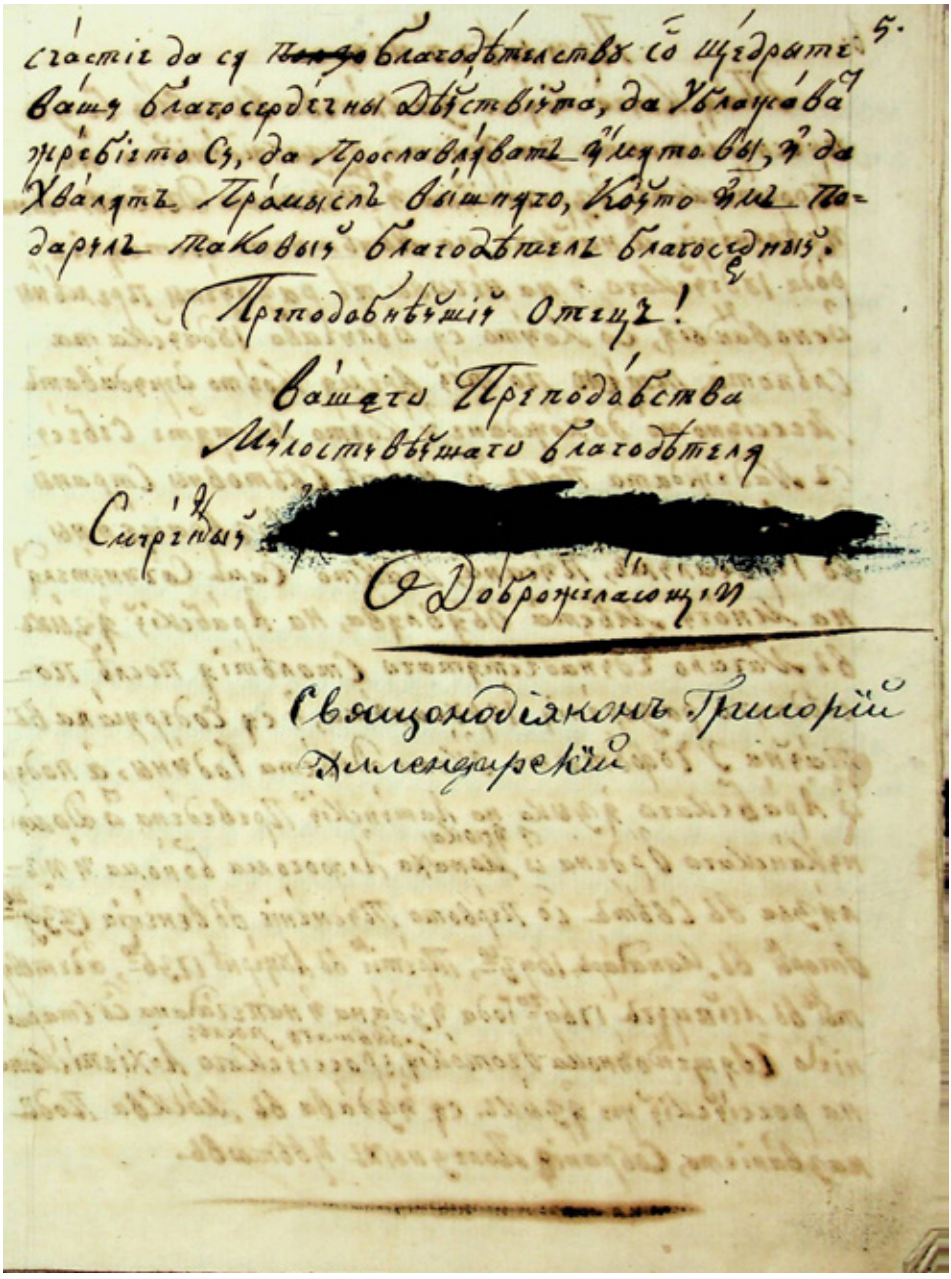
Преподобнѣйшій Отецъ
Милостивѣйшій Благодѣтель!

Воспомянувъ ваше то благоразумно и ревностно къ Нашему Болгарскому Обществу распалимое желаніе, кое то всяческе, всякогажь, всякому Любородцу предлагая подканьвашъ, за да бы всякій по возможность своей, усердно надстоявалъ, за просвѣщеніе то своему Болгарскому Народу, за да не остане до край въ мрачното се незнаенство, въ прѣсмѣхъ и въ укорѣзна на другіѣтѣ народы — Но да ся просвѣте, и да познае своето се благочестіе.

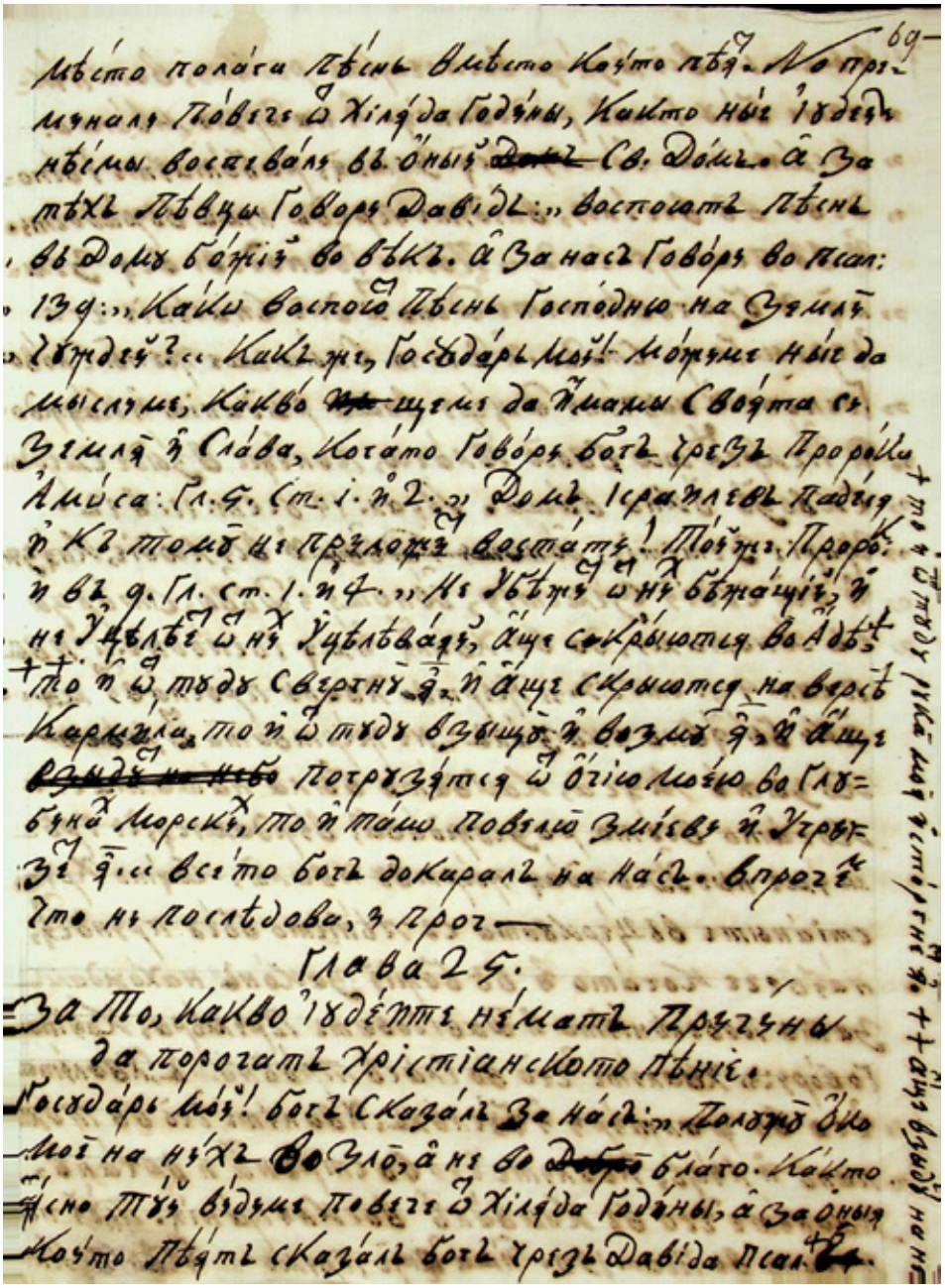
Милостивѣйшій Общенародный Доброжелатель! Добрѣ си извѣстенъ, какво и ако ся нахождамъ въ тѣй бѣдственно состояніе — Но и некогажь нѣсмь ся отрекъ, за да не послушамъ гласа не любородныте доброжелателе, споредъ моята се возможность, за общенародната полза, да преведа нѣкоя по нашъ языкъ, от другаго, полезная книжка — каквото и тая, за която ме бѣ воспоменалъ — Еще тогасъ щѣхъ со всякая усердность да я переведа — Но сте и добрѣ преизвѣстны кое завистно злобное ухищреніе мя до нынѣ препятствова!...

Нынѣ же благодатію вышняго промысла возумѣвъ

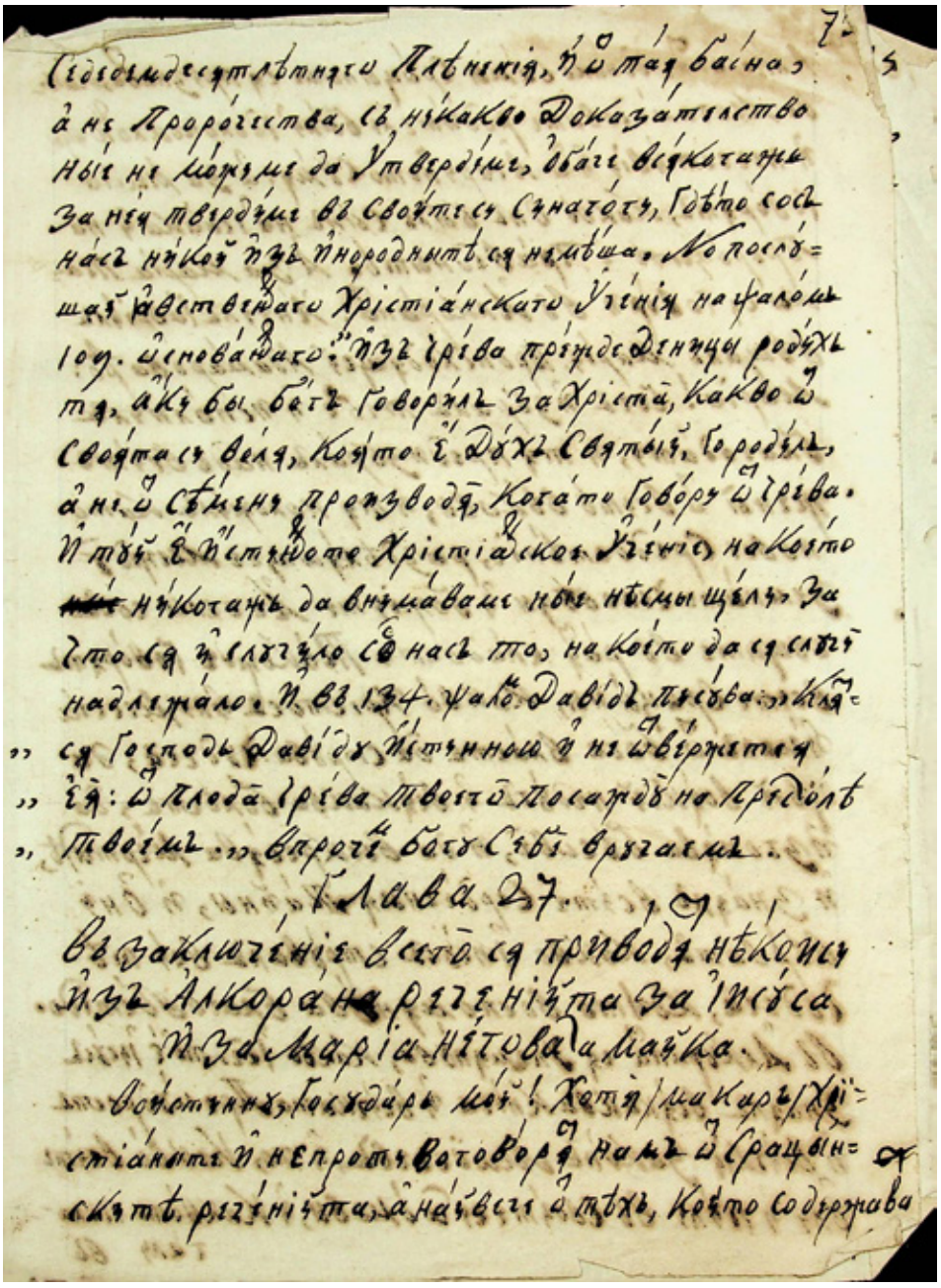
2. Предговор-посвещение на превода на „Писмото на равина Самуил“. ЦИАИ, инв. № 10641, л. 1r.



3. Краят на предговора на „Златое сочинение“ със заличения подпис на Неофит Хилендарски Бозвели и добавения подпис на свещенодякон Григорий Хилендарски. ЦИАИ, инв. № 10641, л. 2r.



4. Краят на глава 24 и началото на глава 25 от „Писмото на равина Самуил“ в превод на Неофит Хилендарски Бозвели. ЦИАИ, инв. № 10630, л.43г.



5. Краят на глава 26 и началото на глава 27 от „Писмото на равина Самуил“ в превод на Неофит Хиулендарски Бозвели. инв. № 10642, л. 16v.

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

РЕЛИГИОЗНИ АСПЕКТИ В СЦЕНИТЕ С НАКАЗАНИЯТА НА ГРЕШНИЦИТЕ В БЪЛГАРСКАТА ПРАВОСЛАВНА ЖИВОПИС ПРЕЗ XIX ВЕК

Жана Пенчева
ЮЗУ „Неофит Рилски“, България

RELIGIOUS ASPECTS IN THE SCENES ABOUT PUNISHMENT OF SINNERS IN THE BULGARIAN ORTHODOX PAINTING IN THE 19TH CENTURY

Zhana Pencheva
Southwestern University “Neofit Rilski”, Bulgaria

***Abstract**:* The article examines the places imposed in iconography in the 19th century for the representation of sinners who violated church dogmas. These are: the taking of sinners by devils to the River of Fire and Hell, the duplicating white ribbon with sins on the coiling serpent, the creation of a register with the torment of sinners under the composition „The Last Judgment“. During the Bulgarian Revival period, new independent scenes were also formed, as a reflection of the Western European influence, such as „ The wrong confession“.

Keywords: Church painting, Church ethics, Christian morality, didactic plots, punishments of sinners

В българското общество през Възрожденската епоха във взаимоотношенията със западния свят се наблюдават редица предразсъдъци, които рязко отделят православните християни от католиците и

протестантите. Църковният морал и интерпретациите в църковната живопис предлагат редица примери в това отношение. Ще се опитам да ги илюстрирам със сцените от „Наказанията на грешниците в Ада“. Много е разнообразна номенклатурата на религиозните наказания през възрожденската епоха в Югозападна България. Разработената тематика се базира на използването на материали от теренни проучвания. В разглеждания регион разполагам с цялостна картина на процесите в обществения, социалния и духовния живот, поради факта, че в последните десет години съм изследвала повече от сто храма на територията на Неврокопската епархия. Данните могат да се приемат за обобщаващи по отношение на предложената проблематика, защото тук работят представители на различни художествени школи – Банска, Самоковска, Дебърска и в отделни храмове – на Тревненска.

Още в поствизантийския период през XVII век в иконографската програма на композицията „Страшния съд“ се увеличават елементите с наказанията на грешниците. Такива паметници са монументалните сцени в Бачковския и Роженския манастир, както и в църквите в село Арбанаси. Те визуализират отвеждането на грешниците от дяволи към Огнената река и паста на Ада. В някои от интерпретациите различните грешници са конкретно упоменати, като между тях са еретиците. До голяма степен интересът към тази тематика се увеличава по време на италианския Ренесанс и особено след началото на Реформацията. Тези сюжети и начина им на изобразяване се пренася постепенно в българските земи чрез Критската школа и влиянието на нейните представители в Атон (Garidis 1989).

Изключително многобройни и разнообразни са наказанията на грешниците в българската иконография през XIX век, като значителен процент от тях е посветен на неверниците и еретиците. По време на Българското възраждане тази тематика се разширява и като илюстрация ще посоча стенописите на един от най-популярните представители на Самоковската художествена школа – Захарий Зограф, в Бачковския, Троянския и Преображенския манастир.

В края на възрожденския период особено популярни стават дидактичните сюжети, илюстрирани от късните представители на Банската художествена школа Михалко Голев и Димитър Сирлещов. Това са стенописите в Благоевград и околните селища: Бистрица, Се-

лище и Добърско, Логодаж, Мечкул. Тематиката присъства и в стенописите на представители от фамилията Минови в селата Долен и Златолист.

През Българското възраждане набира популярност оформеният регистър с „Мъченията на грешниците“ под монументалната композиция „Страшният съд“ в Благоевград, Добърско, Бистрица, Селище. Греховете в навитите ролки в „Мерило праведно“ са част от иконографската програма в селата Бистрица, Селище, Тешово, Чуковец (Обр. 1), град Рила и др. Като изключение могат да се разгледат морализаторките сцени с „Наказанията на грешниците“, разположени в подиконните табли на църквите „Св. Никола“ в с. Ковачевица (Пенчева 2020а: 27–28) и „Св. Атанасий“ в с. Горна Рибница (Пенчева 2022: 153–160).

Друго нововъведение е дублиращата бяла лента или пръстените с греховете върху извиващото се тяло на змията към „Мерило праведно“, с начало в монументалната украса на Раковишкия манастир (Пенчева 2020а: 69). В Югозападна България посочения иконографски детайл откриваме в църквите на Благоевград, Селище, Добърско, Тешово, като изключително любопитна е коментираната от мен интерпретация в Бистрица (Пенчева 2020а: 69–70).

В няколко храма в региона са изобразени мъченията на грешниците с големи размери. Те са разположени в наоса на църквите в благоевградските села Велющец, Палат, Кръстилци, Селище (Пенчева 2020б: 149–156).

През Възраждането се налагат нови иконографски сюжети и се оформя тяхната иконография. Този въпрос е вече задълбочено дискутиран в изкуствоведските изследвания. Те са част от промените през Възраждането и са отражение на контактите със западноевропейската култура и изкуство (Генова 2001: 45–74; Попова 2001: 3–10). Най-популярните сред тях са: „Праведното и грешното изповедание“ с акцент на грешното изповедание, „Спят и не ходят на църква“ и разпъването на грешниците-еретици като пророк Исай.

Важен момент е изясняването на причините, поради които в храмовете са изписани толкова много престъпници на църковните норми. Ще си позволя да ги повторя, макар че съм ги обобщила в монографията си „Между греха и наказанието“ (Пенчева 2020а: 86–87):

За дълъг период от време православна църква запазва непроменено отношението на българите към нея, поради факта, че тя е основен крепител на българската идентичност по време на османската власт и почти до Освобождението от 1878 г. продължава борбата за църковна самостоятелност. Ролята и мястото на църквата в духовния живот на българите се явява стабилизиращ фактор за популярността на наказанията на грешниците и конкретно на религиозните в съвременната църковна ситуация сред българите през Възраждането.

През XIX век българското общество запазва високите морални устои, които в значителна степен се обуславят от средновековните разбирания за страха от наказания на грешниците с вечни мъки в Ада и визуализацията им се явява един естествен етичен кодекс.

В същото време постепенно се променя мирогледът на възрожденския българин през епохата на Просвещението, свързан с намаляване на религиозността и насочване към по-светски светоглед. Най-силно, като социална категория, учителите отразяват новите разбирания в съвременното общество. Новите идейни разбирания са отразени в многобройни статии във възрожденския печат.

През XIX век в духовната сфера на българското общество се утвърждават хуманизмът и индивидуализацията на човешката личност. В изобразителните изкуства във връзка с анализираната тематика това е свързано с персонификация на греховете, увеличаване на техния обем и продължаваща диференциация.

През втората половина на XIX век в българското етническо пространство навлизат нови западноевропейски разбирания и религиозни доктрини, свързани с активна католическа и протестантска пропаганда. От една страна те се задълбочават от преките контакти на търговците със западния свят, а от друга – значителен брой тематични сюжети навлизат опосредствено чрез православния център на Атон. Не трябва да изключваме преките връзки с другите религиозни деноминации, особено с протестантите. Един от центровете на протестантската пропаганда е град Самоков. В него се съсредоточава просветната и културната пропаганда с откриването на мъжко и девическо училище. Разпространение на протестантството в ограничени размери наблюдаваме и в Костенец, Сестримо, Ихтиман, Пирдоп, Копривщица (Стоянов 1964: 50; Пилева 2023: 309–326).

В Банско също се оформя протестантска общност. Протестантите се събират в кафенето на един от членовете – Георги Сарандов (Стоянов 1964: 55–57). Въпросното кафене е било разположено в центъра на селището – срещу новопостроената православна църква „Св. Троица“. Протестантите се опитват да закупят и близката къща, за да разширят своята пропаганда. За тази къща по-различни сведения дава Васил Кънчов по време на своите проучвания. Протестантите закупили тази къща с просторен двор, за да я превърнат в свой храм. Това води до обществено напрежение и в крайна степен православните християни успяват да я купят и да я превърнат в училище (Кънчов 1970: 286–287). Протестантите с помощта на американските мисионери успяват да получат султански ферман, който им осигурявал покровителство. Първата протестантска община в българското етническо пространство е създадена в Банско (Стоянов 1964: 55). Тя развива активна дейност през втората половина на XIX и началото на XX век.

До голяма степен различното ежедневие на протестантите води до отрицателно отношение на православната общност, а в някои моменти и до остри конфликти. Между двете християнски конфесии – православни и протестанти, през втората половина на XIX век постоянно възниквали конфликтни ситуации и те си служили с провокации. Православните „хвърляли камъни и късали брошурите на протестантите, пъдели добитъка им от общинските пасища“ (Стоянов 1964: 55). В Банско протестантите са възприети като „другия“ на базата на конфесионалното различие (Синтова 2001: 215–216).

Особено силно впечатление правят различията в ежедневието и бита на протестантите. Едно от първите нововъведения са свързани с тогавашната мода – протестантите в Банско първи обличат панталони и носят брада (Стоянов 1964: 48). Изключително силно рефлектира върху българите скандалният случай с рилския таксидиот в Хасково Полиевкт. Той се отказва от монашеския живот, „захвърля расото“ и се оженва (Стоянов 1964: 49). Откраднва събраните от него пари от милостиня и търси закрила от протестантските мисионери в Пловдив. Те му осигуряват подслон с уговорката, че ще приеме тяхната вяра, но това не се осъществява.

В българските земи вероятно се появяват т.нар. дидактични Библии, в които са изобразени изключително много графики. Сред тях са

визуализирани и различни морализаторски сюжети, включително и наказанията на грешниците. За съжаление тази тематика все още чака задълбочено изследване от страна на българските учени.

В Банско се формира и развива една от основните възрожденски школи – Банската художествена школа, която е създадена от Тома Вишанов Молера в края на XVIII век. Основополагаща фигура на фамилията Молерови е хаджи поп Вишан, който в края на своя живот заедно със съпругата си приемат монашество с имената презвитер Висарион и презвитера Гергина (Василиев 1965: 489–490; Сантова 1996: 12). Посочените духовни решения предполагат силна привързаност към православната религия, традиция и художественост. Наследниците на Тома Вишанов, известни с фамилията Молерови – Димитър Молеров, Симеон Молеров и Георги Молеров, продължават развитието изкуството в духа на византийската традиция и новите повеи през XIX и началото на XX век. Другият основен род е свързан с Велян Огненов и потомците му – зографите Сирлещови. Късните представители на Банската художествена школа Михалко Голев и Димитър Сирлещов са живели в Банско по време на острите конфликти с протестантите и с цел да запазят своята вяра са визуализирали „Страшния съд“ и редица наказания на грешниците в него. Анализираните процеси в българското общество през втората половина на XIX век изяснява причините за увеличаване на религиозните наказания в българското изобразително изкуство. По отношение на разглежданата тема в интерпретацията на балканските зографи наблюдаваме увеличаване на броя на наказанията в Ада, свързани с религиозни прегрешения, а именно отстъпването от православната доктрина и морал.

За мъките на неверниците в Ада се използват общи названия – антихристи, евреи и книжници фарисеи. Визуализацията на тези сцени се свързва с указанията в запазените зографски наръчници – ерминиите. Много популярна през Възраждането е Ерминията на Дичо Зограф, публикувана от Ас. Василиев (Василиев 1976). В нея са описани петнадесет вида грешници (Василиев 1973: 22–23). Сред тях са: отречените от Христа (потурчени жени), „кой спи в празник или срещу неделя“ и неизповяданите – „тъмна мъка на неизповяданите“ (мъже) (Пенчева 2020а: 87–88).

Българската монументална живопис предоставя богата информация за мястото на еретичните отклонения. В тях може да се анализира съотношение между всички наказания и наказанията, свързани с нарушаване на определени религиозни норми. Ще конкретизирам чрез статистически данни за разпространението им. В село Пчелище, Великотърновско (1844 г.) 1 от 15 наказания са свързани с църковните задължения – „спят в неделя“ (Корпус 2018: 647–6550); в село Пенкьовци (1857 г.) 1 от 8 наказания е „мъка на отречените от Христа“ (мъж); в Чуриловския манастир 2 от 9 наказания са на еретик, разрязан на две части като пророк Исай и „неизповядани“; в село Тешово 3 от 14 сцени в регистър под композицията „Страшния съд“ са: „вера изъмоница“ (мъж), „левичар“ (мъж), а на западната стена на артиката – „спят и не ходят на църква“ (зографи Минови); в село Долен 1 от 10 наказания от оформения регистър включва „еретици и криводумци“ (мъже) (Минови), както и жени, хранещи турски деца; в село Селище – 5 от 25 наказания са свързани с нарушаване на религиозни забрани: „еретик“ (мъж), „самоубиец“ (мъж), „кой бастисва църковни пари“ (мъж), „кой дума в църква“ (жена), „кой работи в неделя“ (мъж) (Пенчева 2020б: 149–156); в село Логодаж 2 от 13 грешници са „идолослужител“ (мъж) (Обр.3) и „жена, която дава мляко…“; в село Палат 5 от 16 наказания се отнасят до разгледаната тематика „еретик“ (мъж) (Обр.2), „идолослужител“ (мъж), „светотатец“ (мъж), „чревоугодник (мъж), „отчаян, не ходи на църква“ (мъж) (Пенчева 2020б: 149–156). Подобна е картината и в другите църкви с посочената дидактична тематика (Пенчева 2020а: 89–94).

Доминиращите наименования на вероотстъпниците, злоупотребяващи с християнската религиозност, са „еретици“ (Чуриловски манастир; Долен – „еретици и криводумци“ (мъже); Червен брег (мъж); Селище – „еретик“ (мъж) и на бялата лента върху змията – „ереси и еретик“; Палат – „еретик“ (мъж) (Обр.2) или „неверници“. Тук се акцентира на липсата на вяра в християнската църква – „неверие“, „неверници“, както и „фарисеи“. Използват се още определенията „идолослужители“ (Обр.3), „идолопоклонници“, „левичари“, „книжници фарисеи“ – Пенкьовци, Селище, Тешово, Добърско, Логодаж, Палат, Чуковец (в Троянски манастир са определени като „фарисеи чифути“). Особена форма е неистинската вяра в Тешово „вера изъмоница“

(мъж); Палат – „светотатец“ (мъж) – това е название за онези, които заедно с Антихриста ще бъдат осъдени на вечен огън; в Бистрица – върху змията един от 20 пръстена е „неверие“. През втората половина на XIX век се появяват специфични названия: „левичар“ (мъж) (Обр.5) в Тешово и „содомити“ в Петрич и Бистрица (Пенчева 2020а: 72–73, 89, 109–110). Левичарите се определят от православните християни като хора, които заменят православната вяра с католицизъм и протестантство, а Асен Василиев ги определя като християни, които се кръстят с лявата ръка (Василиев 1973: 57–58, 70). За православните християни в българските земи терминът „протестант“ е възприеман като синоним на „родоотстъпник“ или „безбожник“ (Стоянов 1964: 49). Стереотипът сред българите е, че това са „хора, които си позволяват всичко и нямат нищо свято“ (Стоянов 1964: 49). В този морален аспект протестантството е възприемано като „нова ерес“, налагането му със силата и протекциите на османската власт отблъсква православните християни и това е една от причините да има ограничен интерес към него.

В българското изобразително изкуство част от еретиците са представени както е бил разпънат пророк Исай. Той е водил активна борба срещу ересите и поради това неговото тяло е разрязано на две части с трион. Такива изображения наблюдаваме в откритата галерия на Чуриловския манастир, в оформените самостоятелни сцени в църквите на селата Бистрица и Селище (Обр.4) (Пенчева 2020а: 90, 109).

Разглеждайки запазените сцени с наказанията на грешниците в Ада се налага изводът за голямо разнообразие на наименованията и за широка номенклатура от различни прегрешения на християните. От друга страна прави впечатление еднотипното визуално представяне, което показва, че за обикновения християнин всички грешници трябва да бъдат наказани по един и същ начин. Грешниците в Селище са изобразени като полуголи мъже, изправени с разперени ръце в огнените пламъци.

Представителна група прокълнати са злоупотребяващите с религиозните си задължения. Най-често са изобразявани грешниците, които „спят и не ходят на църква“ (Обр.6). Църковните настоятелства и особено църковните епитропи обръщат голямо внимание на поведението на миряните в храма. Един от моделите на иконографията на

тази сцена е следният: дадени са мъж и жена, легнали в легло и завити с дебела завивка. До главите и краката им има по един дявол, който им вее с ветрило, за да могат да продължават необезпокоявани своя сън. За това наказание на грешниците през Възраждането е изработен иконографски модел, но не всички живописци са го използвали. Например късните бански зографи не са го интерпретирали по посочения начин. Фигура на прокълнат, потопен до кръста в огнената стихия, е нарисувана само в с. Кръстилци (Пенчева 2020а: 105–106).

Друга група грешници са тези, които нарушават определените в православната традиция седмични и годишни пости. Църковната институция и българската общност се отнасят изключително строго към нарушителите им, особено на големите Коледни и Великденски пости. Те са заклеймявани, наказвани са с епитимии, отлъчвани от православната църква, а често – и изключвани от българското общество. В разглеждания регион различаваме наказания на християни, които не спазват седмичния и годишния пост. В главната църква на Рилския манастир (1844 г.) е голямата сцена на тайноядеца и съответното му наказание в Ада. В Югозападна България този грях има различни наименования, като в с. Палат е наречен „чревоугодник“ (Пенчева 2020а: 107–108). Писмените материали маркират нарушения на постите от страна на друговерците-протестанти. Много често се отправя упрек към тях, че „ядели блажно по време на пости“ (Стоянов 1964: 57). Това е основен конфликт между православните и протестантите в Банско, Самоков и други селища, за което намираме широк отзвук във възрожденския печат. Осъдени за нарушаване на постите от страна на друговерците наблюдаваме в Рилския манастир и в региона – в Палат.

В редица примери на монументалната живопис се намират и сцени с наказания на християни, злоупотребяващи с църковното имущество. Църковните имоти и съхранението на църковната утвар се управляват от църковни епитропи, излъчвани от църковните настоятелства. Цялостното управление на църквата се осъществява от църковната община, но липсва сигурен и действащ механизъм за наказания при злоупотреби. Често църковните епитропи са най-богатите хора в селищата – чорбаджии и търговци, които използват обществените средства за лично облагодетелстване. В отговор на това мо-

ралното българско общество и зографите използват визуални образи, за да представят този тип грехове. Крадците на църковно имущество получават съответното наказание и са захвърлени в Ада. В с. Селище надписът над този грешник е показателен: „кой батарисва църковни пари“, а в с. Велющец е наречен „църковен крадец“. Техните изображения не се различават от представянето на другите грешници (Пенчева 2020а: 106–107).

В българското етническо пространство съществува богата литература, отнасяща се до неспазването на църковните норми. Изключителен културен паметник е църквата „Св. Илия“ в село Селище. В нея са запазени две сцени, илюстриращи отделни нарушения, които в досегашните си проучвания не съм открила в други региони. Едната от тях е**:** „кои думат в църквата“. Както вече съм го коментирала това е голям проблем сред женското население и неслучайно още през втората половина на XVIII век Йосиф Брадати разглежда в едно от своите поучителни слова как жената трябва да стои в църква. В предложеното изображение е показана жена, която се е хванала за главата и си скуби косите (Пенчева 2020а: 105–106). Другият илюстриран съществен грях е „работата в неделя“. Един от съвременните процеси през Възраждането е оформянето на неделята като християнски празник. По време на неделната литургия дюкяните, магазините, дори и кръчмите трябва да са затворени, да не се работи на полето. За да се утвърди неделята като празник през 40–50-те години на XIX век, неделният пазар в градовете и големите села е преместен в друг ден на седмицата, за да могат християните да се отдадат на църковните ритуали. Към средата на века неделята се утвърждава като част от новата празнична система (Пенчева 2020а: 106). Поради тази причина нарушителите в с. Селище са наказани чрез мъките в Ада. Двете уникални сцени „Кои думат в църквата“ и „Кои работят в неделя“ са нарисувани доста схематично и са разположени на основно комуникативно място – около западния вход на храма. В изключително интересната интерпретация на сюжета в село Горна Рибница е показан човек, който е работил по време на празник и е окован от дявол.

Противопоставянето на православните и протестантите в Банско намира широк отзвук. В спомените на населението се обръща внимание на факта, че протестантите започвали своите молитви в

момента, когато православните християни излизали от храма след неделната или празничната литургия. Част от конфликтите в Банско между местната православна общност и протестантите са свързани нарушаването на всички православни норми, включително и тяхната работа в неделя. При теренните проучвания възрастните хора в Банско споделят, че техните предци се възмущавали от поведението на друговерците, които демонстративно работели в неделни и празнични дни. Така например в Ямбол шивачът Кольо Косев при хубаво време в неделя е изнасял „черже“ и е работел пред своя дюкян и често е порицаван от православните християни (Стоянов 1964: 57).

В „Мъките на грешниците в Ада“ са поставени и самоубийците. Те са изключвани както от обществото на живите, така и на мъртвите в християнската традиционна практика. Хората, които посегнат на живота си, нямат място дори в християнските гробища – за тях не се извършва заупокоен ритуал, погребват се извън християнските гробища (извън осветената земя). Това е изключително наказание и социума заклеймява и се отдръпва от семействата на самоубийците, като от прокажени. Отново в с. Селище от разглеждания регион намирам единствения случай на посочения грях. Близки до тази социална категория са отчаяните, които според християнския морал също нарушават основни догматични предписания. В два от разглежданите храмове – в съседните села Велющец и Палат са показани грешници, а надписът над сцената гласи: „Отчаян, не ходи на черква“ и недвусмислено ни препраща към самоубийците, които са отчаяни от своя живот. Отчаянието и самоубийството са наказвани строго от християнската църква и поради това сцената намира място сред изображенията на „Мъките на грешниците в Ада“.

Тук няма да коментирам широкото разпространение на народното суеверие сред българското общество. Това е много обширна тема и може да се анализира при друг случай. В наказанията на грешниците това са предимно жени и този грях през Възраждането се свързва предимно с жените като врачки и магьосници. Само отделни висши форми на магия, като житоберците и млекоберците в Селище са част от магическите възможности на мъжете.

Като грешници са наказвани с адски мъки в Ада жените, които кърмят мюсюлмански деца. Това може да се интерпретира в настоящ-

ия момент като охрана на чистотата на християнската религия. Във визуализациите жените в Ада са изобразени голи, с главата надолу, а гърдите им са захапани от змии, както е представена грешницата в село Логодаж (Василиев 1973: 113–114; Пенчева 2020а: 88, 123–124). Такава е сцената в село Долен (Обр.8). В село Чуковец е изобразен предателя.

Постепенно през Възраждането някои от наказанията на грешниците се оформят като самостоятелни сцени и се налагат в иконографските програми на дидактичните сюжети, обикновено в откритите пространства. Най-разпространената сред тях е „Праведното и грешното изповедание“. Често отделните живописци рисуват само грешното изповедание, което играе изключително силна назидателна роля. В запазените паметници е представен грешникът, който не изповядва всички свои грехове. От устата му са паднали змии, символи на изповяданите грехове, но от устата му не може да падне неизповяданият грях (Обр.7). Иконографският интерес към тази тематика е отражение на новото светско разбиране на посочената религиозна практика. Учителите и част от младото поколение („младите“) се противопоставят на изповядването. През втората половина на XIX век изповедниците са предимно таксидиоти на Атонските и Рилския манастир, които са се отдалечили от българските проблеми по време на борбата за църковна самостоятелност и не са скъсали връзките си с Вселенската патриаршия. Поради тази причина те са били гонени от българските селища като предатели. Макар заместени от свещениците, като изповедници, установяваме едно отрицателно отношение и към изповедта на християните. Друга сцена със самостоятелно развитие е „Спят и не ходят на църква“, която вече коментирахме. И двете сцени са отражение на променените условия в българското общество. От една страна е постепенното налагане на светски светоглед и нрави, а от друга – е възприемането на различни мирогледни разбирания. Голямо влияние оказват е срещата с други религиозни системи, а понякога и навлизането на готови иконографски сюжети от Западна Европа.

От анализа на предложения материал се налагат няколко заключения. Основното е, че поради еднотипността на изображенията на „Мъченията на грешниците в Ада“, те са съпроводени с надписи, кои-

то насочват към съответния грях. Поради тази причина, когато не са запазени надписи или те са трудно четими се затрудняват тълкуванията. Сред наказанията на грешниците в Ада присъства голямата тема за страха от предопределението на съдбата на отделния човек в „оня свят“, стояща пред всеки християнин. Тя е широко коментирана в западната католическа и протестантска култура, която с разширяващите се контакти през Възраждането навлиза и в българската иконография.

Изследването на Банско през Възраждането и по-специално на визуалните образи в православното изкуство ни предоставя изключително ценни данни за анализ на интерконфесионалните отношения и по-специално за тези между православни и протестанти. Въпреки обществените промени, който протестантите успяват да постигнат чрез мисионерската, педагогическата и културната си дейност, многобройното православно население не одобрява техния конфесионален избор. Консерватизмът и предразсъдъците към „друговерците“ ги изолира и за дълъг период от време ги изключва от българското общество.

„Мъченията на грешниците в Ада“ са изключително показателен визуален образ на българското общество през XIX. В тях намират отражение всички аспекти от живота на българите, включително и отношението към друговерците. Голям обем са наказанията, които третират религиозни аспекти от всекидневието, което прави разглежданите визуални образи много лесни за усвояване от всички християни, без оглед на възраст, културно-религиозно ниво на образование и социално положение. „Мъченията на грешниците“ са своеобразен визуален морален кодекс на българското общество през разглежданата епоха.

БИБЛИОГРАФИЯ

Василиев, Асен. 1973. Социални и патриотични теми в старото българско изкуство. София, Български художник. (Vasiliev, Асен 1973. Sotsialni i patriotichni temi v staroto balgarsko izkustvo. Sofia, Balgarski hudozhnik.)

Василиев, Асен 1976. Ерминии. Технологии и иконография. София, Септември, 1976. (Vasiliev, A. 1976. Erminii. Tehnologii i ikonografia. Sofia, Septemvri, 1976.)

Генова, Елена 2001. Модели за моделиране на църковната живопис в българските земи от втората половина на XVIII и XIX век. – В: *Историческо бъдеще*, 2001, № 2 с. 45–74. (Genova, Elena 2001. Modeli za modelirane na tsarkovnata givopis v balgarskite zemi ot vtorata polovina na XVIII I XIX vek.- *Istorichesko badishte*, N 2, p. 45–74.)

Корпус 2018. Корпус на стенописите от първата половина на XIX век. София, Институт за изследване на изкуствата БАН. (Korpus. 2018. Korpus na stenfprsite ot marvata polovina na XIX vek. Sofia, Institut za izslwdvane na izkustvata BAN.)

Кънчов, Васил. 1970. Избрани произведения. Т. I. София, Наука и изкуство. (Kanchov,Vasil. 1970. Izbrani proizvedenia. T. I. Sofia, Nauka I rxkustvo.)

Пенчева, Жана. 2020а. Между греха и наказанието. Дидактични теми от българската християнска монументална живопис. София, ИК Св. Георги Победоносец. (Pencheva, Zhana. 2020a. Mezhdu greha i nakazanieto. Didaktichni temi ot balgarskata hristiyanska monumentalna zhivopis. Sofia: Sv. Georgi Pobedonosets.)

Пенчева, Жана. 2020б. Мъченията на грешниците в монументалната живопис на Югозападна България. – *Визуални изследвания*, №2, с. 149–156.(Pencheva, Zhana. 2020б. Macheniata na greshnitsite v monumentalnata givopis na Yugozapadna Balgaria. – *Vizualni izsledvania*, N 2, p, 149–156.)

Пенчева, Жана 2022. Църквата „Св. Атанасий“ в село Горна Рибница, Благоевградска област и нейните дидактични сюжети. – *Визуални изследвания*, № 2, с. 153–160. (Pencheva, Zhana. 2022.Tsarkvata “Sv. Atanasii” v selo Gorna Ribnitsa, Blagoevgradska oblast I neinite didaktichni syujeti-. *Vizualni izsledvania*, N 2, p. 153–160.)

Пилева, Мария 2023. Мисията на д-р Албърт Лонг сред българите. София: Издателски център Боян Пенев. (Pileva, Mariya 2023. Misiyata na d-r Albart Long sred balgarite. Sofia: Izdatelski tsentar Boyan Penev.)

Попова, Елена 2001. Теми, въведени в българската живопис от Христо Димитров. – В: Проблеми на изкуството, № 3, с. 3–10. (Popova, Elena 2001. Temi, vavedeni v balgarskata givopis ot Hristo Dimitrov. – *Problemi na izkustvoto*, N3, p. 3–10.)

Сантова, Мила. 1996. От Банско, Молерови… Възрожденската фамилия на Зографите и някои аспекти на културата на малкия град. – *Банско. Изследване и материали*. София, Македонски научен институт, с. 9–29 (Santova, Mila. 1996. Ot Bansko, Molerovi… Vazrogdenskata familia na Zografite I nakoi aspekti na kulturata na malkua grad. – Bansko. Izsledvania i materiali. Sofia: Makedonski nauchen institut, p. 9–29.)

Сантова, Мила 2001. Ние – те? Малкият град Банско и неговите православни, протестанти, „преоданци“. – *В памет на Петър Динеков – традиция, приемственост, новаторство*. София, Кирило-Методиевски научен

център, с. 215–224. (Santova, Mila. 2001. Nie – te? Malkuat grad Bansko I negovite pravoslavni, protestsnti, “preooantsi”. – V pamet na Petar Dinekov – traditsia, priemstvenost, novatorstvo. Sofia: Kirilo-Metodievski nauchen tsentar.)

Стоянов, Маньо. 1964. Начало на протестантската пропаганда в България.- *Известия на Института за история при БАН*, Т. 14–15, с. 45–656 (Stoianov, Manyo 1964. Nachalo na protestsntskata propaganda v Balgaria. – Izvestia na Instituta za istoria pri BAN.)

Garidis, M. 1989. La peinture murale dans le monde orthdoxe apres de Byzance (1450–1600) et dans les pays sous domination etrangere. Athenes.

Обр. 1. „Страшният съд“ с „Мерило праведно“ в църквата „Св. Никола“ в с. Чуковец

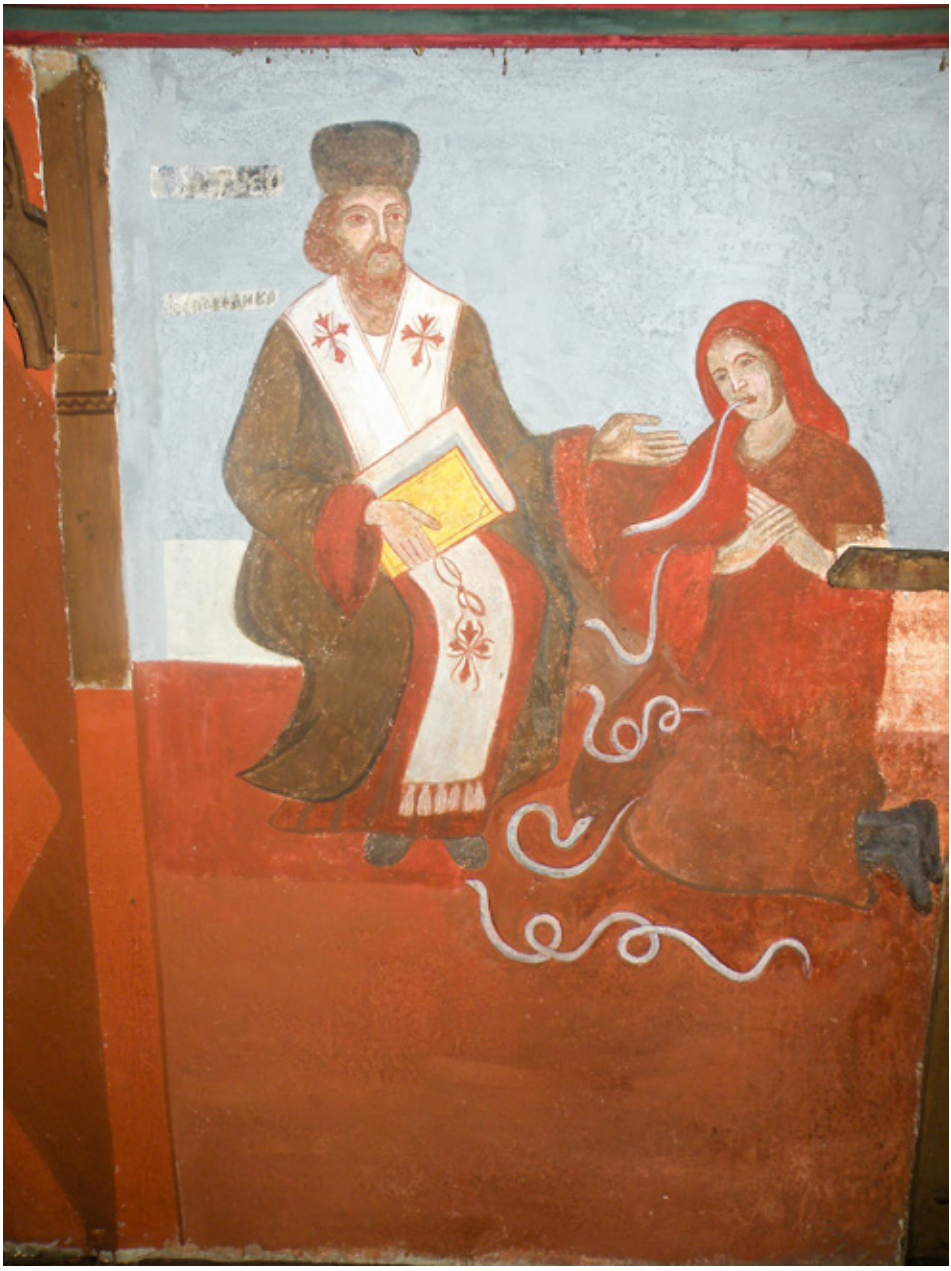
Обр. 2. „Еретик“ в църквата „Св. Димитър“ в с. Палат

Обр. 3. „Идолослужител“ в църквата „Св. арх. Михаил“ в с. Логодаж

Обр. 4. Наказанието на пророк Исай в църквата „Св. Илия“ в с. Селище

Обр. 5. „Левичари“ в църквата „Св. Димитър“ в с. Тешово

Обр. 6. „Спят и не ходят на църква“ в църквата „Св. Димитър“ в с. Тешово



Обр. 7. „Грешно изповедание“ в църквата „Успение Богородично“ в с. Кашина

Обр. 8. „Кой храни турско дете“ в църквата „Св. Никола“ в с. Долен

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

НОВАТОРСКИТЕ ИДЕИ В ПАИСИЕВИЯ ПОСЛЕСЛОВ НА „ИСТОРИЯ СЛАВЯНОБЪЛГАРСКАЯ“ (ТЕКСТОЛОГИЧЕН ПРЕГЛЕД)

Любка Ненова
Югозападен университет „Неофит Рилски“, България

THE INNOVATIVE IDEAS IN THE AFTERWORD TO „ISTORIYA SLAVYANOBOLGARSKAYA“ (TEXTUAL REWIEW)

Lyubka Nenova
South-West University «Neofit Rilski», Bulgaria

Abstract: The object of the present study are the textual characteristic features of the so-called Chertkov copy of “Istoriya slavjanobolgarskaya” by St. Paisii Hilendarski. The study of the textual variants of Chertkov’s copy and other apographs sketches the grouping of the manuscripts and sheds light over the positioning of Chertkov’s copy among the other textual witnesses. The research includes 12 copies of the Paisii’s original text. The variants which are based on Chertkov’s copy, form 4 groups of different textual readings: 1) Lexical substitutions, 2) Word order substitutions, 3) Additions and 4) Omissions in the compared texts.

The purpose of the research is to establish whether there are significant differences in the information from the individual transcripts (by analyzing the different readings) and whether, based on them, a textological grouping of the apographs can be carried out in comparison with the previous systematization of the textual history of the Paisian copies in the 18th and early 19th century.

Keywords: „Istorija slavjanobolgarskaja“, Paisii Hilendarski, The Chertkov's copy, textual readings.

Обект на настоящото проучване е *Послесловът* на Паисиевата „История славянобългарская“. За изходен текст се взема *Послесловът* от *Чертковия препис* на Паисиевата „История“. Проследяват се различните групи разночетения сред общо 12 преписа: 1) лексикални замени, 2) словоредни замени, 3) добавки и 4) липси към сравняваните текстове.

Целта на изследването е да се установи съществуват ли значими разлики в информацията от отделните преписи (като се направи анализ на разночетения) и може ли въз основа на тях да се извърши текстологическо групиране на апографите в съпоставка с досегашната стематизация на текстовата история на преписите на Паисиевата творба през 18. и нач. на 19. век.

ИСТОРИЯ НА ЧЕРТКОВИЯ ПРЕПИС

Според Илия Тодоров важността на Чертковия препис се крие във факта, че той е направен в Русия като копие върху изгубения в днешни дни Жеравненски препис[1] на *Историята* (Тодоров 1981: 26). Самият И. Тодоров говори за Жеравненския препис като за „един от най-старите и най-ценни преписи“ (Тодоров 1981: 19), защото възниква, когато Паисий е още жив, и се смята, че е бил непосредствено свързан с неговия авторски екземпляр. Изгубеният Жеравненски препис става известен на науката благодарение на руския учен В. И. Григорович (Григорович 1852: 52). Освен това е широко използван и от Г. С. Раковски в книгата му „Няколко речи о Асеню Первому“ (Белград, 1860, 20–21, 44–47, 64, 118). По данни от Раковски преписът е намерен през 1838 г. в с. Жеравна от един възрожденски сливенски деец – Атанас Дучев, и още през същата година е предаден в ръцете

[1] Григорович (1852: 108), Раковски (1860: 20), Дринов (1871), Лавров (1895), Теодоров–Балан (1896: 147–150), Преписи (1912: 239–240), Раковски (1860: 128), Стоянов (1962: 557–597), Динеков (1963: 131–138), Ангелов (1972: 20–22), Тодоров (1981: 19–59), Тодоров (2003).

на В. Априлов в Одеса, който става негов собственик (Тодоров 1981: 21). Затова преписът се нарича още Априловски. Преди Априлов да изпрати на Ю. И. Венелин Жеравненския препис за проучване, му изпраща друг препис, известен на науката като Венелинов[2], съхраняван в Руската държавна библиотека, Москва, ф. 49 (Ю. И. Венелин), к. 7, ед. хр. 8 (стара сигнатура № 1022). Скоро след като Априлов изпраща материали за изследване на Ю. Венелин заедно с Жеравненския препис, Венелин умира и тогава Априлов предоставя Жеравненския препис на друг учен за изследване – Николай Никифорович Мурзакевич – руски историк, археолог и етнограф. По инициатива на Мурзакевич са направени два преписа на Жеравненския ръкопис. Единият е даден на Дм. Чертков с цел издаване. Другият е т.нар. Тошковичев препис[3]. Някои смятат, че Тошковичевият препис е направен през 30-те години на миналия век в Русия[4] (Тодоров 1981: 30). Според други[5] Тошковичевият препис е даден на Стефан Тошкович[6], на когото е донесен в Одеса от Света гора.

Преди да изпрати на Чертков копието на Жеравненския препис, известно като Чертков препис[7], Мурзакевич предоставя на В. И. Григорович за изследване самия Жеравненски ръкопис. Григорович прави описание на ръкописа, което се пази в архива му в Руската държавна библиотека под № 2.23. На Чертков е предоставено копие по Жеравненския препис на Паисиевата история около 1844 г. (Тодоров 1981: 26). Но точното място и време на възникване на Чертковия ръкопис не е известно, нито се знае кой е преписвачът му, защото липсват както него-

[2] Венелин (1889: 176–187), Теодоров-Балан (1896: 147–150), Златарски (1899: 741), Стоянов (1962: 581–582), Динеков (1963: 131–138), Тодоров (2003, № 66, 102).

[3] Теодоров-Балан (1896: 147–150), Препис (1912: 239–240), Стоянов (1962: 575–576), Динеков (1963: 131–138), Емануилова (1972: 4), Неделчева (1980: 4).

[4] Мнение основаващо се на руския почерк на преписвача и на руския произход на хартията (Тодоров 1981: 30).

[5] Мнение подкрепяно от Й. Иванов, Б. Ангелов и М. Стоянов, но необосновано (Тодоров 1981: 30).

[6] Стефан Минков Тошкович (1790–1870) – български търговец и общественик, прекарал по-голямата част от живота си в Руската империя. Името му се свързва с препис на „История славянобългарская“, влязъл в историографията с името „Тошковичев препис“.

[7] Ангелов (1962: 2), Венедиктов (1962: 518–520), Стоянов (1962: 557–597), Динеков (1963: 131–138), Тодоров (2003: 156).

ви бележки, така и такива на читателите му. Налице са обаче два вида корекции. Едните според Г. К. Венедиктов са направени непосредствено след приготвянето на преписа, а вторите – по-късно (Венедиктов 1963: 206–207). Смята се, че самият А. Д. Чертков е нанесъл корекции върху преписа, тъй като го е подготвял за издаване, което не успява да реализира, защото умира[8]. Преписът остава в библиотеката му, а после преминава в Румянцевския музей, откъдето постъпва във фонда „Чертков“ на Държавния историческия музей в Москва. Така преписът получава името си по мястото на първоначалното си съхранение.

Чертковият препис на Паисиевата история се характеризира с красив късен полуустав и с почерк, беден откъм украса. Инициалите не са орнаментирани, с изключение на онези, с които започват двата Предговора – те са с растителна украса и са по-големи от останалите. Ръкописът е на тънка хартия от 19. век, мастилото прозира на другата страница, пагинацията е буквена, използван е червенослов за заглавията и подзаглавията. Обемът на паметника е 123 листа, по 18 реда на страница[9].

СПИСЪК НА ПРЕПИСИТЕ СЪС СЪКРАЩЕНИЯТА, ВЪВЕДЕНИ В ТАЗИ КОЛАЦИЯ:

Зогр. 43 – Не е включен в колацията, тъй като текстът му е изгубен и Й. Йорданов го издава по I Котл. 368.

I Котл. 368 – *Първи Котленски препис*[10] (*Първи Софрониев препис*) от 1765 г. (НБКМ № 368), л. 82r– 83r;

Чертк.310 – *Чертков препис* (*Московски препис*) (ГИМ, Чертков № 310), л. 121v–123v.

---

[8] След смъртта на Чертков на Мурзакевич не му остава нищо друго, освен да се заеме сам с издаването на Жеравненския препис. Самият той прави негово копие, което личи от едно негово писмо до О. М. Бодянски от 17 април 1858 г. Според Илия Тодоров това копие на Жеравненския препис, направено от Мурзакевич, е Тошковичевият препис (Тодоров 1980: 32).

[9] Повече за правописа и езиковите особености на Чертковия препис – вж. Ненова (2009: 121–130).

[10] Романски 1938: 125–126, Райков 1972: 79а–79б.

Тошк. – Тошковичев препис (*Калоферски препис*) (Библиотеката на читалището в гр. Калофер), л. 52v –53r;

Лаз.776 – *Лазаров препис* (*Втори русенски препис*) от 1811 г. (НБКМ № 776), л. 77v–78v;

Кованл.369 – *Кованлъшки препис* от 1783 г. (НБКМ № 369), л. 131v–132v;

Карл.140 – *Карловецки препис* (Патриаршеска библиотека в Белград, № 140), л. 72r–72v.

Глад.165 – *Гладичов препис* (*Преображенски препис*) от 1809 г. (Окръжен държавен архив – Велико Търново, № фонд 165, оп. 2, арх. ед. 3), л. 85r–85v.

Ел.370 – *Еленски препис* от 1784 г. (НБКМ № 370), л. 165v–166v;

Бел.1116 – *Белочерковски препис* (*Горнотурченски препис*) от 1843 г., наричан Царственик (НБКМ № 1116), л. 78r– 78v;

Ник. – *Никифоров препис*[11] (*Рилски, Дриновски препис*) от 1772 г. (Научен архив на БАН под инв. № I, 29), л. 120r–121v.

Муз. – *Музеен препис* (*Белова, II Самоковски препис, Цариградски препис*) (НИМ № 39646), л. 129v–130r[12];

ИЗПОЛЗВАНИ ЗНАЦИ ПРИ РАЗНОЧЕТЕНИЯТА:

[] = в квадратни скоби се възстановяват изгубени изтрити букви
om. = пропуск (липса)
add. = добавка
transp. = разместване
bis. = повторение
pr. = предхожда

Направено е дипломатическо издание на *Послеслова*, като единствената намеса е номерирането на редовете и поставянето на тирета за пренесените на следващия ред части от думи. При изваждането на

[11] *Никифоровият препис* е издаден с разночетения по *Самоковския* и *I Котленски препис* от Ангелов 1965 (Ангелов 1965: 157–158).

[12] Фототипно издание: Белова 2004.

разночетенията не са отчитани правописните особености, а само граматичните, синтактичните и лексикалните разлики.

-121б-

10. Азъ[13] паи́сїѧ і҆е҆ромона[14] и҆[15] прои҆гꙋ́менъ[16]
11. хила́ндарски[17] совокꙋпи́хъ[18] и҆ напи́сахъ[19]
12. ѿ рꙋ́ски ре́чи про́сти[20] ѡ҆брати́хъ на
13. бо́лгарски[21], про́сти[22] ре́чи[23] и҆ слове́нски[24]
14. по ма́ло снеда́ше ме[25] ре́вностъ и҆ жа́-
15. лостъ по ро́да своегѡ̀[26][27] бо́лгарскаго·
16. ꙁащѡ̀[28] не и҆ме́тъ[29] и҆сто́рїѧ ꙁаед-
17. но[30] совакꙋпле́нна[31], ꙁа пресла́внаѧ
18. деѧ́нїѧ· [и҆с пе́рваѧ[32] време́на ро́да

на

---

[13] Азъ] om. Ник.;

[14] паи́сїѧ і҆е҆ромона] om. Ник.;

[15] и҆] om. Ник.;

[16] прои҆гꙋ́менъ] прои҆гꙋ́мена Лаз.776; om. Ник.;

[17] хила́ндарски] хиленда́рскїй Карл. 140; Глад.165, Бел.1116; om. Ник.;

[18] совокꙋпи́хъ] собра́хъ Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370, Бел.1116; om. Ник.;

[19] напи́сахъ] ѡбратихъ Ник.;

[20] про́сти] про́стый Кованл.369, про̀стїй Карл. 140, add. и҆ Глад.165, Ел.370, Бел.1116;

[21] бо́лгарски] бо́лгарскій Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370, Бел.1116;

[22] про́сти] про́стыи Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[23] ре́чи] ре́чъ Лаз.776; ꙗ1зы̀кь Карл. 140, Глад.165, Бел.1116; Оттук в Муз. липсва цял пасаж и текстът завършва със сведенията за годините на Паисий и брат му.

[24] и҆ слове́нски] ꙁащѡ̀ Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370, Бел.1116;

[25] снеда́ше ме] снеда̀ше ми҆ сѧ Карл. 140, Бел.1116; снеда̀шем сѧ Глад.165; снеда̀шедаше (sic!) сѧ Ел.370;

[26] своегѡ̀] моегѡ́ Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[27] ро́да своегѡ̀] transp. Ник.;

[28] ꙁащѡ̀] чѝ Кованл.369, Ел.370; понѐже Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[29] не и҆ме́тъ] не́матъ Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370, Бел.1116; не нмеютъ Ник.;

[30] ꙁа́едно] на́едно Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370, Бел.1116;

[31] совакꙋпле́нна] собра́нна Кованл.369, Карл. 140, Ел.370; собра̀ни Глад.165;

[32] пе́рваѧ] пе́рва Ел.370;

-122а-

1. нашегоо и҆[33] с҃ты҆[34] ц҃рѝ[35] [36]• та́ко и҆[37] оу҆ка-
2. ра́хꙋ на́съ мно́гажди[38] се́рбїе, и гре́ци,
3. ꙁащѡ̀[39] не҆ и҆ме́ѧмѧ[40] своѧ̀[41] и҆сторїѧ,
4. а҆́ꙁъ[42] ꙁре́хъ[43] по мно́гихъ[44] кны́гахъ[45]
5. і҆ и҆сторїѧхъ[46]• ра́ди[47] бо́лгари[48]• мно́го[49]
6. и҆ꙁве́стїе[50] напи́сано[51]][52]• того̀ ра́ди во-
7. спрїѧ́хъ[53] трꙋ́дъ мно́го[54]• ꙁа двѐ лѣ́-
8. та[55] собира́ти[56] по ма́ло[57], ѿ мно́го и҆с-

---

[33] и҆] om. Кованл.369, Ел.370, Ник.;

[34] с҃ты҆] с҃тый Кованл.369, Ел.370;

[35] ц҃рѝ] pr. и҆ I Котл. 368; и҆ ц҃рей Кованл.369, Ел.370;

[36] и҆ с҃ты҆ ц҃рѝ] transp. за ц҃рн н сты҃хъ Ник.;

[37] та́ко и҆] затова̀ Кованл.369, Ел.370; та̀ко Ник.;

[38] оу҆ка-/-ра́хꙋ на́съ мно́гажди] transp. мно́гажды оу҆ка-/-ра́хꙋ на́съ Кованл.369, Ел.370, Ник.;

[39] ꙁащѡ̀] чѝ Кованл.369, Ел.370;

[40] не и҆ме́ѧмѧ] не́мами Кованл.369, Ел.370; не нмеемъ Ник.;

[41] своѧ̀] om. Кованл.369, Ел.370;

[42] а҆́ꙁъ] pr. и҆ Кованл.369, Ел.370;

[43] ꙁре́хъ] гле́дахь Кованл.369, Ел.370; transp. по многнх кннгахъ н історѧхъ зрехъ Ник.;

[44] мно́гихъ] мно́го Ел.370;

[45] кны́гахъ] кнѝги Ел.370;

[46] и҆ и҆сторїѧхъ] ка́кь и҆́ма Кованл.369; ка́кь и҆́ма и҆звѐстие Ел.370;

[47] ра́ди] заради Кованл.369, Ел.370; om. Ник.;

[48] ради бо́лгари] transp. много нзвестіѧ напнсано радн болгарн Ник.;

[49] мно́го] om. Ел.370;

[50] и҆ꙁве́стїе] om. Ел.370;

[51] напи́сано] om. Кованл.369, Ел.370;

[52] и҆с пе́рваѧ време́на ро́да // нашегоо и҆ с҃ты҆ ц҃рѝ• та́ко и҆ оу҆ка-/-ра́хꙋ на́съ мно́гажди се́рбїе, и гре́ци, / ꙁащѡ̀ не҆ и҆ме́ѧмѧ своѧ̀ и҆сторїѧ, / а҆́ꙁъ ꙁре́хъ по мно́гихъ кны́гахъ / і҆ и҆сторїѧхъ• ра́ди бо́лгари• мно́го/и҆ꙁве́стїе напи́сано] царѐй и҆́хь, и҆ с҃тыхь бо̀лгарскихь. ро̀да на̀шегѡ Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[53] воспрїѧ́хъ] воспрїѧ́хомꙿ Лаз.776; подꙿѧхь Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[54] воспрїѧ́хъ трꙋ́дъ мно́го] многѡ потрꙋднх сѧ Ник.;

[55] лѣ́та] годѝни҆ Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[56] собира́ти] собира́хь Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370, Бел.1116;

[57] по ма́ло] om. Ник.;

9. то́фїи[58] и҆ оу҆ не́мска[59] ꙁемл҃ѧ̀[60] по́вече[61]
10. ꙁато̀ намерѐнїе ходи́хъ та́мо[62]
11. ѡ҆бе́то́хъ[63] и҆сто́фїѧ мавръби́рова[64]
12. [ꙁа се́рбїе и҆ бо́лгари[65] въ кра́тцѣ[66]
13. ꙁа цр҃ѝ[67]][68]• а҆ ꙁа ст҃ы̀ ны́како не
14. писа́лъ[69]• лати́нынь бы́лъ[70] не[71] и҆-
15. сповѣ́дꙋетъ[72] ст҃ы́и҆[73] болгарски[74] и҆ се́р҄-
16. бски[75] коѝ[76] просїѧ́ли по слѣ́ди[77] ѿка́-
17. ко́[78] сѧ ѿдѣли́ли лати́ни[79] ѿ гре́ци
18. но и҆ ꙁа се́рбски[80] ст҃ы́[81] ꙁлѐ пи́шетъ[82]

и҆ по

---

[58] и҆сто́рїи] pr. кннгы н Ник.;

[59] не́мска] не́мскаѧ Кованл.369; немѐцкаѧ Карл. 140, Глад.165, Бел.1116; немцыѧ Ник.;

[60] ꙁемл҃ѧ̀] om. Ник.;

[61] по́вече] по многѡ Ник.;

[62] та́мо] pr. и҆ Лаз.776, Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370, Бел.1116, Ник.;

[63] ѡ҆бе́то́хъ] намѣ́рихъ Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370, Бел.1116;

[64] мавръби́рова] add. щѡ̀ писа́ль во кра́тцѣ Кованл.369, Ел.370; add. щѡ̀ е҆ то̀й писа́ль во кра̀тцѣ Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[65] бо́лгари] pr. за Лаз.776, Карл. 140;

[66] въ кра́тцѣ] om. Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370;

[67] ꙁа цр҃ѝ] pr. и҆ Кованл.369, Ел.370; pr. и҆, add. и҆хь Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[68] ꙁа се́рбїе и҆ бо́лгари въ кра́тцѣ ꙁа цр҃ѝ] за болгарскн цр҃н н сербски въ кратце Ник.;

[69] ны́како не / писа́лъ] transp. не писа́лъ ни̑что̀ Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[70] лати́нынь бы́лъ] pr. защѡ̀, transp. Кованл.369, Ел.370; pr. понѐже, transp. бы̀ль латѝнець Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[71] не] pr. и҆ Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[72] и҆сповѣ́дꙋетъ] ка́зва за Кованл.369, Карл. 140, Ел.370; ка́зова за Глад.165, Бел.1116; нсповедꙋвалъ Ник.;

[73] ст҃ы́и҆] свѧтїѝ Карл. 140, Глад.165, Бел.1116; ст҃ы Ник.;

[74] болгарски] болгарски҆ Ел.370; болгарскїй Бел.1116;

[75] и҆ се́р҄бски] om. Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[76] коѝ] щѡ̀то̀ за Кованл.369, Ел.370; *които* щѡ̀ Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[77] по слѣ́ди] се́тне Кованл.369, Ел.370; послѣ Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[78] ѿка́ко́] ѿ какво Ник.;

[79] лати́ни] латѝнитѐ Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[80] се́рбски] се́рбски҆ Тошк, Ел.370; сѐрбскїѝ Карл. 140, Бел.1116;

[81] ст҃ы́] ст҃ы́й Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[82] пи́шетъ] пи́ши Кованл.369, Ел.370; пи́ше Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

-122б-

1. и҆[83] покрива́етъ[84]• а҆ ꙁа бо́лгарски[85] ны́ка-
2. ко[86] не поменꙋ́етъ[87] [88]• та́ко а҆́ꙁъ преꙁ҆-
3. рехъ своѐ главобо́лїе[89] ꙗ҆́ко[90] ꙁа м҆-
4. ногѡ врѣ́мѧ страда́хъ[91] [92]• та́ко[93] и҆ оу҆-
5. тро́бою боле́хъ[94] велмѝ[95]• и҆ то̀[96]• ѿ жела́-
6. нїе мно́го[97] [98] що̀ и҆меѧ́хъ преꙁре́хъ[99]
7. и҆ ѿ много[100] вре́мѧнна погребе́наѧ[101] и҆
8. ꙁабве́наѧ е҆два̀[102] совакꙋпи́хъ[103] ꙁа́е-
9. дно[104]• ре́че[105] и҆ сло́ва напи́сахъ[106]• не оу҆чи́-
10. хсѧ ни[107] граматика̀• ны̀ полити́ка

---

[83] и҆] om. Кованл.369, Глад.165, Ел.370, Бел.1116, Ник.;

[84] покрива́етъ] покри́ва ги Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370, Бел.1116, Ник.;

[85] бо́лгарски] бо́лгарскїй Кованл.369;

[86] ны́како] ни́какь Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370, Бел.1116;

[87] поменꙋ́етъ] поменꙋ́ва Кованл.369, Карл. 140 Глад.165, Ел.370, Бел.1116;

[88] ны́како не поменꙋ́етъ] transp. Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[89] главобо́лїе] главоболѐние Глад.165, Бел.1116;

[90] ꙗ1ко] ꙁащо̀ Кованл.369, Ел.370; om. Карл. 140, Глад.165, Бел.1116; кон pr. ѿ Ник.;

[91] страда́хъ] са трꙋ̀дихь Ел.370;

[92] ꙁа м҆-/-ногѡ врѣ́мѧ страда́хъ] ꙁа много вре́ме са трꙋ́дих Кованл.369; om. Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[93] та́ко] om. Карл. 140, Глад.165, Бел.1116, Ник.;

[94] боле́хъ] поболѧ́хъ Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370, Бел.1116;

[95] велмѝ] om. Ник.;

[96] и҆ то̀] om. Глад.165, Бел.1116; н Ник.;

[97] мно́го] add. врѐме са̀ трꙋдѝхь, и҆ свое дѐло Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[98] жела́нїе мно́го] transp. многое жела́ніе Ник.;

[99] преꙁре́хъ] add. е҆гѡ̂ Карл. 140, Глад.165, Бел.1116; pr. сичко Ел.370;

[100] много] многагѡ̂ Карл. 140, Глад.165, Ел.370, Бел.1116;

[101] погребе́наѧ] погребе́нїѧ Лаз.776;

[102] е҆два̀] е҆два̑ I Котл. 368, Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370, Бел.1116;

[103] совакꙋпи́хъ] собра́хъ Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370, Бел.1116; совокꙋпнхъ Ник.;

[104] ꙁа́едно] наѐдно̀, add. во і҆сторі́йцꙋ сїю Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370, Бел.1116;

[105] ре́че] ре́чи Лаз.776, Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370;

[106] напи́сахъ] add. а҆́зь Карл. 140, Глад.165, Бел.1116;

[107] ни] на Карл. 140, Глад.165;

11. ны́како[108]• но про́стимъ бо́лгаромъ про́-
12. сто и҆[109] напи҆сахъ[110]• не бы́сть менѣ̀ тща́-
13. нїемъ[111] ꙁа ре́чи[112] по граматиⷭ҇ка слага́-
14. ти• и҆ сло́ва намеща́ти• но совокꙋ-
15. пи́ти[113] ꙁа́едно[114] сыю̀ и҆сто́рїицꙋ[115]• и҆ со-
16. вакꙋпи́хъ[116] сїю̀ въ хи҆ланⷣа́ръ[117]{мо-
17. настыⷬ҇ръ прї игꙋ́мена лавре́тⷣ҇ ї҆ѧ
18. бра́та моего́ е҆ди́номáтъро́дна-

го

-123а-

1. го[118] и҆ старе́йшагоо менѣ̀ бе́ е́мꙋ то-
2. гда̀ лѣ́та шесдесѧ́тъ, а҆ менѣ̀ че-
3. ти́рдесѧ́тъ• въ то̀ вре́мѧ даѧ́ше
4. хиланⷣа́ръ да́нъ тꙋ́ркомъ три́ хи́-
5. лѧ́ди гро́ша• и҆ ꙁаложи́л сѧ бѧ́ше
6. два́десѧ́тъ и҆ се́дамъ хилѧ́ди гро́-
7. ша, и҆ бѐ мно́го смꙋще́ные и҆ несогла́-
8. сїе бра́тско• ꙁато̀ не могѡ̑ стерпе́-
9. ти к томꙋ̀ въ хиланда́ръ и҆ и҆ꙁидо̑
10. и҆ прїидо̑хъ въ и҆ꙁꙋгра́фъ• и҆ тꙋ[119] е҆щѐ

---

[108] ны́како] om. Карл. 140, Глад.165, Бел.1116, Ник.;

[109] и҆] om. Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370, Бел.1116;

[110] напи҆сахъ] add. и҆ а҆́ще кто̀/ жела́еть своего̀ ро́да и́сперва оу҆ве́дати/ ка́ко и҆сто̀ би́ли бо́лгари. да -те́ть(sic!) и҆ да/ препишеть сїю̀ и҆сторїи́цꙋ и҆скꙋ́шимь/ писа́ниемь и҆ ѡ҆ зи́ѧмь(sic!). за нѐ Ел.370;

[111] тщанїемъ] щща́нїе (sic!) Лаз.776; тща́нїе Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ник.;

[112] ре́чи] ре́чъ Лаз.776;

[113] совꙋкꙋпи́ти] собра́ти Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370; собирати Бел.1116;

[114] ꙁа́едно] на́едно I Котл. 368, Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Бел.1116; om. Ел.370;

[115] сыю̀ и҆сто́рїицꙋ] pr. н скончахъ реченаѧ въ Ник.;

[116] совꙋкꙋпи́хъ] собра́хь Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Ел.370, Бел.1116, Ник.;

[117] сїю̀ въ хи҆ланⷣа́ръ] om. Ник.;

[118] е҆ди́номáтъро́днаго] е҆ди́номáти ро́днаго Лаз.776; еди́норо́днаго Тошк.;

[119] тꙋ] та̀мо I Котл. 368;

11. мно́гw w҃бр҃ѣтохъ[120] и҃зв҃ѣ́стїе· и҃ пи́сма
12. ра́ди бо́лгари и҃ присовакѵпи́хъ и҃ ско-
13. нчу́хъ рeчéнаѧ въ сїю̀ и҃стф́їиц8·}[121]
14. на по́лz8 ро́д8 нашем8[122] бо́лгарском8;
15. Во сла́в8 и҃ похвал8[123] гд҃ 8[124] на́шем8
16. і҃и҃с҃8 хр҃ т8 є҃м8́же подоба́етъ[125] вса́-
17. каѧ[126] сла́ва чéстъ[127] и҃ поклоне́нїе[128] со
18. беzначáлнымъ[129] є҃гw[130] w҃це́мъ и҃ пр҃ѣ-
і҃е свѣ

-123б-

1. ти́мъ[131] и҃ бл҃ги́мъ[132] и҃ животворя́щимъ[133]
2. є҃гѡ̀[134] д҃хомъ ны́нѣ[135]
3. и҃ при́сно и҃ [136]во́
4. вѣки вѣ-
5. ко́въ[137]

---

[120] w҃бр҃ѣтохъ] со҃бр҃ѣхъ Тошк.;

[121] мо-/насты́рь пр҃ї иг8мена лавр҃е҃ї҃ѧ / бра́та моего́ е҃ди́номáтъ ро́дна-//го и҃ стар҃е́йшаго менѣ́ бе́ ѥм8 то-/гда̀ лѣ́та шесдеса́тъ, а҃ менѣ̀ чe-/ти́рдеса́тъ· въ то̀ вре́мѧ даѧ́ше / хилаҥа́ръ да́нъ тв҃ркомъ три́ хи́-/-ла́ди гро́ша· и҃ zаложи́л сѧ ба́ше / два́деса́тъ и҃ се́дамъ хила́ди гро́-/-ша, и҃ бѣ̀ мно́го смѧще́ные и҃ несогла́-/-сїе бра́тско· zато̀ не могѫ̀ стерпе́-/-ти к томѹ̀ въ хиланда́ръ и҃ и҃zидѣ̀ / и҃ пр҃їидо́хъ въ и҃zгра́фъ· и҃ т8 е҃щѐ / мно́гw w҃бр҃ѣтохъ и҃зв҃ѣ́стїе· и҃ пи́сма/ ра́ди бо́лгари и҃ присовакѵпи́хъ и҃ ско-/нчу́хъ рeчéнаѧ въ сїю̀ и҃сто́р҃їиц8] om. Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Бел.1116, Ник.; монасти́рь Ел.370;

[122] нашем8] om. Ник.;

[123] похвал8] pr. и҆ че́стъ Лаз.776; похвала I Котл. 368;

[124] гд҃8] add. бг҃8 Лаз.776;

[125] подоба́етъ] om. Ник.;

[126] вса́каѧ] вьса́ка I Котл. 368; om. Карл. 140, Глад.165, Бел.1116; om. Ник.;

[127] чéстъ] om. Ник.; pr. и҆ Муз.;

[128] поклоне́нїе] держава Ник.;

[129] беzначáлнымъ] om. Ник.;

[130] є҃гw] om. Глад.165,. Ник.;

[131] пр҃ѣсвѣти́мъ] ст҃ымъ Ник.;

[132] и҃ бл҃ги́мъ] om. Карл. 140, Глад.165, Ник.;

[133] и҃ животворя́щим] om. Глад.165, Ник.;

[134] є҃гw] om. Глад.165, Ник.;

[135] ны́нѣ] om. Глад.165;

[136] и҃ при́сно и҃] om. Глад.165;

[137] вѣко́въ] om. Глад.165;

6. а҆ми́нь
7. „,

НЯКОИ ПО-ВАЖНИ ОБОБЩЕНИЯ И НАБЛЮДЕНИЯ ОТ НАПРАВЕНИТЕ РАЗНОЧЕТЕНИЯ:

1. По отношение на оформените групи разночетения

Според Илия Тодоров[138] съществуват две групи преписи на Паисиевата *История*, а именно: I гр. – **Самоковски, Никифоровски** и **Музеен препис**; и II гр. – **I Котленски, Жеравненски, Лазаров (II Русенски), Тошковичев, Чертков** и **Бодянски препис**.

Според направените разночетения на 12-те преписа се обособяват следните три групи:

– Кованл.369 и Карл.140, Глад.165 и Ел.370, Бел.1116. В тази голяма група биха могли да се обособят и две подгрупи въз основа на: 1) пропуски, като напр. в Карл.140 и в Глад.165 липсва и един малък абзац в началото на Послеслова, а именно, че сърбите и гърците са ни укорявали, че нямаме своя история и това е мотив сякаш за написването ѝ, освен това финалната формула само в Глад.165 е съкратена до: Во сла́вꙋ / и҆ похвалꙋ гдⷭ҇ ꙋ на́шемꙋ / і҆и҆с҃ꙋ хрⷭ҇ тꙋ є҆мꙋ́же подоба́етъ / сла́ва че́стъ и҆ поклоне́-/-нїе, со безнача́лнымъ ѿце́мъ / и҆ прѣсвѣти́мъ д҃хомъ / во́ вѣки а҆ми́-/-нь. и 2) две добавки в Ел.370, срв.: напи҆сахъ] add. и҆ а҆́ще кто̀/ жела́еть своего̀ ро́да и́сперва оу҆ве́дати/ ка́ко и҆сто̀ би́ли бо́лгари. да -те́ть(sic!) и҆ да/ препишеть сїю̀ и҆сторїи́цꙋ и҆скꙋ́шимь/ писа́ниемь и҆ ѡ҆ зи́ѧмь(sic!). за нѐ. И втората добавка след Финала: Конець и҆ б҃гꙋ сла́ва.

– Ник. Никифоровият препис се отличава с най-много лексикални разночетения. В него са използвани думи с диалектен характер (понеже, що), а също и такива, които са повлияни от църковнославянския изговор като языкь и собрахъ. Намерихъ замества архаичната форма ѡбретохъ (срещаща се и в останалите разглеждани преписи).

– Зогр.34, I Котл.368, Чертк.310, Тошк., Лаз776. Между тях няма съществени текстологически разлики. **Муз.** също влиза в тази група.

[138] Тодоров 1981: 19–59.

2. По отношение на възприемането и предаването на съдържанието

Въз основа на обособилите се четири групи разночетения, а именно: 1) лексикални замени[139], 2) словоредни замени, 3) добавки и 4) липси към сравняваните текстове, могат да се направят следните по-общи изводи:

Като новаторско начинание, характерно за Паисиевия *Послеслов* (и за преписите му също) и за епохата на Българското възраждане като цяло, може да се спомене:

– Позоваването на използваните източници, какъвто е трудът на Мавро Орбини.

– Обръщането на погледа на личността навътре към себе си. Това конкретно проявление, говорещо и за появата на авторово самосъзнание, се реализира чрез добавянето на личното местоимение «Аз», срв.: напи́сахъ] add. а́зь Карл. 140, Глад.165, Бел.1116. В Ник. обаче аз-формите от оригинала сякаш умишлено се пропускат, срв.: Азъ] om. Ник., което може да се обясни с ясното дистанциране на преписвача от Паисиевия първообраз.

– Важно за възрожденския творец (преписвач и коректор) и читател става това, което е свързано с личните изживявания на личността. Тоест това, което има значение, е личното състояние на твореца, а не толкова външните обстоятелства, които могат да го предизвикат. Потвърждение за това се открива, от една страна, във факта, че в разглежданите преписи се препредава информацията за Паисиевите страдания от главоболие и болки в корема, но от друга страна, се пропускат сведения за условията, в които Паисий работи. Пропуснати са следните сведения: за раздора и недоволството сред монасите в Хилендар; за дълга на манастира; за възрастта на Паисий и брат му, който е игумен там; за трите хиляди гроша данък. Много е вероятно тези данни умишлено да се пропускат от копистите, тъй като те са си давали ясна сметка, че с течение на времето всичко се променя и тези сведения няма да са нито актуални, нито значими за по-сетнешните читатели на *Историята*. Ето и някои по-конкретни примери за това по преписите. Така например в Кованл.369 и Карл.140, Глад.165 и

[139] За някои по-интересни лексикални замени – вж. таблицата в Приложението.

Ел.370 липсва абзацът, съдържащ сведенията, че братът на Паисий – Лаврентий, е игумен на Хилендарския манастир, за възрастта на двамата (60/40) по това време, за дълга на манастира към османлиите и за недоволството сред братството, както и че Паисий довършва труда си в Зографския манастир, където отива, за да се спаси от „смута и несъгласието между братята“. В Никифоровия препис пък липсват сведенията: за брата на Паисий – Лаврентий – игумен на манастира Хилендар; за трите хиляди гроша данък; за разногласията между монасите.

– Разговорно-разказният характер пък се постига чрез честата употреба на съюза „и“ в някои преписи, като във фразата например: но про́стимъ бо́лгаромъ про́-/сто и҆ напи҆сахъ (Черт.310, л. 122б) – „**и** простим болгаром, просто **и** написах“. Разбира се, тази честа употреба не е характерна за всички разглеждани в настоящия текст преписи, но се среща в следните – Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Бел.1116, срв.: не] pr. и҆ Кованл.369, Карл. 140, Глад.165, Бел.1116; за цр҃ѝ] pr. и҆ Кованл.369, Ел.370; pr. и҆, add. и҆хь Карл. 140, Глад.165, Бел.1116; а҆́зъ] pr. и҆ Кованл.369, Ел.370.

БИБЛИОГРАФИЯ

Ангелов, Боню. 1961. *История славяноболгарская. Никифоров препис от 1772 г.* София: БАН. (Angelov, Bonyu. 1961. *Istoriya slavyanobolgarskaya. Nikiforov prepis ot 1772*. Sofia: BAN.)

Ангелов, Боню. 1962. Неизвестен препис на „История славяноболгарская“. – *Народна култура*, № 31, 4.VIII., с. 2. (Angelov, Bonyu. 1962. Neizvesten prepis na “Istoriya slavyanobolgarskaya”. – *Narodna kultura*, № 31, 4.VIII., s. 2)

Ангелов, Боню. 1969. Зографският препис на „История славяноболгарска“. – *Народна култура,* 1969, № 29, с. 5. (Angelov, Bonyu. 1969. Zografski prepis na “Istoriya slavyanobolgarskaya”. – *Narodna kultura*, 1969, № 29, s. 5.)

Ангелов, Боню. 1972. Жеравненският препис на „История славянобългарска“. – *Наша родина*, № 9, с. 20–22. (Angelov, Bonyu. 1972. Zheravnenski prepis na “Istoriya slavjanobolgarskaya”. – *Nasha rodina*, 1972, № 9, s. 20–22.)

Бенкова, Мария. 1980. Софроний Врачански – продължител на Паисиевите идеи. – *Родна реч*, № 4, с. 12–16. (Benkova, Mariya. 1980. Sophroniy Vrachanski – prodalzhitel na Paisievite idei. – *Rodna rech*, № 4, s. 12–16.)

Бошнаков, Димитър. 1963. Първият препис. – *Вечерни новини*, № 3781, 31 X., с. 4. (Boshnakov, Dimitar. 1963. Parviyat prepis. – *Vecherni novini*, № 3781, 31 Kh., s. 4.)

Венедиктов, Григорий К. 1962. За един нов препис на „История славеноболгарская“ от Паисий Хилендарски. – *Български език*, № 6, с. 518–520. (Venediktov, Grigoriy K. 1962. Za edin nov prepis na “Istoriya slavyanobolgarskaya” ot Paisiy Hilendarski. – *Balgarski ezik*, № 6, s. 518–520.)

Венелин, Юрий. 1889. *Писмо до Васил Априлов от 27 септември 1837 г.* – Сб НУНК, № 1, с. 176–187. (Venelin, Yuriy. 1889. *Pismo ot Vasil Aprilov ot 27 septemvri 1837* g. – Sb NUNK, № 1, s. 176–187.)

Григорович, Виктор И. 1852. *Статьи, касающиеся древнего славянскаго языка*. Казань. (Grigorovich, Viktor. I. 1852. *Stat’i, kasayushchiyesya drevnego slavyanskago yazyka*. Kazan’.)

Динеков, Петър. 1963. Първообраз, преписи и преправки на Паисиевата история. В: *П. Динеков. Паисий Хилендарски. Славянобългарска история. Издава се за 200-год. от написването ѝ.* София, с. 131–138. (Dinekov, Petar. 1963. Parvoobraz, prepisi i prepravki na Paisievata istoriya. V: *P. Dinekov. Paisiy Hilendarski. “Istoriya slavyanobolgarskaya”. Izdava se za 200 god. ot napisvaneto i.* Sofia, s. 131–138.)

Дринов, Марин. 1871. Отец Паисий, неговото време, неговата история и учениците му. – *Периодическо списание*, № 1–4, с. 3–26. (Drinov, Marin. 1871. Otets Paisiy, negovoto vreme, negovata istoriya i uchenitsite mu. – *Periodichesko spisanie*, № 1–4, s. 3–26.)

Емануилова, Евдокия. 1972. Преписи на Паисиевата история от Пловдив и Пловдивския край. – *Отечествен глас,* № 8628, 6 IX. с. 4. (Emanuilova, Evdokiya. 1972. Prepisi na Paisievata istoriya ot Plovdiv i Plovdivskiya kray. – *Otechestven glas*, № 8628, 6 IX., s. 4.)

Златарски, Васил. 1899. Към въпроса за тъй наречените преправки на Паисиевата история. – *Периодическо списание на Българското книжовно дружество*, № 59, с. 723–757. (Zlatarski, Vasil. 1899. Kam vaprosa za taka narechenite prepravki na Paisievata istoriya. – *Periodichesko spisanie na Balgarskoto knizhovno druzhestvo*, № 59, s. 723–757.)

Лавров, Пьотър А. 1895. Одна из переделок „Истории славяноболгарской“ йеромонаха Паисий, сохранившаяся в рукописи № 1731 собрания проф. Григоровича. В: *Труды восьмого Археологического съезда в Москве*. Т. 2. Москва, с. 242/252–263. (Lavrov, Pyotar A. 1895. Odna iz peredelok “Istorii slavyanobolgarskoy” ieromonaha Paisiya sohranivshayasya v rukopisi. № 1731 sobraniya prof. Grigorovicha. V: *Trudy vosmova Arheologicheskogo syezda v Moskve*. Vol. 2. Moskva, s. 242/252–263.)

Неделчева, Цветанка. 1980. Ценен препис на Паисиевата история. – *Пиринско дело*, № 26, 7. II., с. 4. (Nedelcheva, Tsvetanka. 1980. Tsenen prepis na Paisievata istoriya. – *Pirinsko delo*, № 26, 7. II., s. 4.)

Ненова, Любка. 2009. Чертковият препис на Паисиевата „История славянобългарска“. – В: *Филология.* Сборник с научни трудове под наслов „Език – литература – обществени институции“. Т. 47. Пловдив, Кн. 1, с. 121–130. (Nenova, Lyubka. 2009. Chertkoviyat prepis na Paisievata “Istoriya slavyanobolgarskaya”. – V: *Filologiya*. Sbornik s nauchni trudove pod naslov “Ezik – literatura – obshtestveni institutsii. T. 47. Plovdiv, Vol. 1, s. 121–130.)

Райков, Божидар. 1972. *Паисий Хилендарски. История славянобългарская. Първи Софрониев препис от 1765 г.* Юбилейно фототипно издание, посветено на 250-годишнината от рождението на Паисий Хилендарски. София. (Raykov, Bozhidar. 1972. *Paisiy Hilendarski. “Istoriya slavyanobolgarskaya”. Parvi Sofroniev prepis ot 1765 g.* Yubileyno fototipno izdanie, posveteno na 250-godishninata ot pozhdenieto na Paisiy Hilendarski. Sofia.)

Раковски, Георги. С. 1860. *Няколко речи о Асеню Первому, великому царю блъгарскому, и сину му Асеню Второму.* Белград. (Rakovsky, Georgi. S. 1860. *Nyakolko rechi o Asenyu Pervomu, velikomu tsaryu blagarskomu, i sinu mu Asenyu Vtoromu*. Belgrad.)

Стоянов, Маньо. 1962. Преписи на Паисиевата „История славянобългарская“. В: *Паисий Хилендарски и неговата епоха (1762–1962). Сборник от изследвания по случай 200-годишнината на История славянобългарска*. Под ред. на Д. Косев. София: Издателство на БАН, с. 557–596. (Stoyanov, Manyo. 1962. Prepisi na Paisievata “Istoriya slavyanobolgarskaya”. V: *Paisiy Hilendarski i negovata epoha (1762–1962). Sbornik ot izsledvaniya po sluchay 200-godishninata na „Istoriya slavyanobolgarskaya“*. Pod red. na D. Kosev. Sofia: Izdatelstvo na BAN, s. 557–596.)

Теодоров-Балан, Александър. 1896. Котленският препис на Паисиевата история. – *Български преглед*, 4, № 12, с. 163. (Teodorov-Balan, Aleksandar. 1896. Kotlenskiyat prepis na Paisievata istoriya. – *Balgarski pregled,* 4, № 12, s. 163.)

Тодоров, Илия. 1981. Жеравненският препис на „История славянобългарска“. В: *Известия на Народната библиотека „Св. Кирил и Методий“*. Т. 16, София, с. 19–59. (Todorov, Iliya. 1981. Zheravnenskiyat prepis na “Istoriya slavyanobolgarskaya”. V: *Izvestiya na Narodnata biblioteka «Sv. Kiril i Metodiy».* T. 16, Sofia, s. 19–59.)

Тодоров, Илия. 2003. *Паисий Хилендарски. Анотиран библиографски указател*. София. (Todorov, Iliya. 2003. *Paisiy Hilendarski. Anotiran bibliografski ukazatel.* Sofia.)

Преписи от Паисиевата история. 1912. – *Църковен вестник*, XIII, № 19, 12. V., с. 239–240. (Prepisi na Paisievata istoriya. 1912. – *Tsarkoven vestnik*, XIII, № 19, 12. V., s. 239–240.)

Приложение

Таблица с по-интересни лексикални разночетения от „Послеслова“

После-слов	***Зогр. 43***	***I Котл. 368***	***Чертк. 310***	***Тошк.***	***Лаз. 776***	***Муз[1].***	***Ник.***	***Глад. 165***	***Карл. 140***	***Кованл.369***	***Ел. 370***	***Бел. 1116***
Реч, слово	рєчи	рєчи	рєчи	рєчи	рєчи	рєчи	ѣзыкь	ѣ1зы̀къ	ѣ1зы̀к	рєчи	рєчи	ѣ1зы̀кь
Защото, понеже	зацѡ; ѣ1ко		зацѡ; ѣ1ко	зацѡ ѣ1ко	зацѡ ѣ1ко		понєже	понѐже –	понѐже –	чѝ зацѡ̀	чѝ зацѡ̀	понѐже
	прости форми на прилаг. имена, срв.: нѣ́мска							сложни форми на прилаг. имена, срв.: нѣ́мскаѧ Кованл. 369; немѣ̀цкаѧ Карл. 140, Глад.165, Бел. 1116;				
които	кон		кон	кон	кон	кон	цѥ	цѥ	цѥ	цѥто̀ за	цѥто̀ за	цѥ
събрах	совакѫпихъ; совѣкѫпи́ти; собира́ти		совокѫпих совѣкѫпи́ти собира́ти	совокѫп-ихъ совѣкѫ-пи́ти соби-ра́ти; со҃брѣ́хъ	Сова-кѫпихъ; совѣкѫпи́ти; Соби-ра́ти	совокѫ-пихъ	собрахъ собра́ти	собра́хъ собра́ти; собира́хь	собра́хъ собра́ти; собира́хь	собра́хъ; собра́ти собира́хь	собра́хъ; собра́ти; собира́хь	собра́хъ; собирати собира́хь
намерих	wб҃рати́хъ wбрѣтохъ		wб҃рати́хъ wбрѣтохъ	wбрѣтохъ; со҃брѣ́тхъ	wбрѣтохъ	wб҃рати́хъ	намѣрнхъ	намѣ́рихъ	намѣ́рихъ	намѣ́рихъ	намѣ́рихъ	намѣ́рихъ
години	лѣ́та		лѣ́та	лѣ́та	лѣ́та			годѝнѝ	годѝнѝ	лѣ́та	лѣ́та	годѝнѝ
възприех	Воспрнехъ		Воспрнехъ	воспрнехъ	воспрїа́хом[1]		подхь	под҃ѧхь	под҃ѧхь	воспрнехъ	воспрнехъ	под҃ѧхь
Мавроорбинова	мавр8би́рова	мавр8би́рова	мавр8би́рова	мавр8би́рова	мавр8би́рова		мавр8би́рова	add. цѡ̀ ѣ̂ тѡ̀й писа́ль во кра̀тцѣ		add. цѡ̀ писа́ль во кра́тцѣ		add. цѡ̀ ѣ̂ тѡ̀й писа́ль во кра̀тцѣ
заедно	за́ѥдно		за́ѥдно	за́ѥдно	за́ѥдно			на́ѥдно	на́ѥдно	на́ѥдно	на́ѥдно	на́ѥдно
гледах	зрѣ́хъ		зрѣ́хъ	зрѣ́хъ	зрѣ́хъ		transp. по многѫ книгахъ и исторѧхъ зрехъ	зрѣ́хъ	зрѣ́хъ	гле́дахь	гле́дахь	зрѣ́хъ
казва	ѝсповѣ́дѫетъ		ѝсповѣ́дѫетъ	ѝсповѣ́дѫетъ	ѝсповѣ́дѫетъ		нсповедѫвалъ	ка́зова за	ка́зва за	ка́зва за	ка́зва за	ка́зова за
никак	ны́какo		ны́какo	ны́какo	ны́какo		ны́какo	нѝчтѡ̀	нѝчтѡ̀	ни́какь	ни́какь	нѝчтѡ̀
боледувах	боле́хъ		боле́хъ	боле́хъ	боле́хъ		боле́хъ	поболя́хъ	поболя́хъ	поболя́хъ	поболя́хъ	поболя́хъ

[1] В Музейния препис липсва голяма част от Послеслова, налице са само началото и краят му, ето защо графата в таблицата за Муз. препис е непопълнена изцяло.

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

ПО СЛЕДИТЕ НА ИЗТОЧНИЦИТЕ НА ДВА КЪСНИ ПРЕПИСА НА ПОВЕСТТА „ВАРЛААМ И ЙОАСАФ“ В РЪКОПИСИ НБКМ 338 И РМ 4/9*

Мартин Пашалиев, Десислава Узунова
Софийски университет „Св. Климент Охридски“, България

ON THE TRAIL OF TWO LATE TRANSCRIPTIONS OF THE STORY 'BARLAAM AND JOASSAPH'**

Martin Pashaliev, Desislava Uzunova
Sofia University "St. Kliment Ohridski", Bulgaria

Abstract: The aim of the study is to clarify the sources of two late copies of the story "Barlaam and Joasaph", preserved in manuscripts NBKM 338 and RM 4/9, and to analyze their textual source. The methods used include archiographical, textual and literary approaches to trace the source of the text and editions of the copyist Todor Vrachanski. The study shows that the narrative was part of the wider literary tradition of the South Slavs in the eighteenth century, with scribes often editing and adding new elements to existing texts. The manuscripts are part of larger collections of Christian teachings that were adapted to the needs of Bulgarian spirituality and literature.

* Това изследване е финансирано от Европейския съюз-NextGenerationEU, чрез Националния план за възстановяване и устойчивост на Република България, проект No BG-RRP-2.004-0008.

** This study is financed by the European Union-NextGenerationEU, through the National Recovery and Resilience Plan of the Republic of Bulgaria, project No BG-RRP-2.004-0008.

Keywords: Barlaam and Joasaph, South Slavic Literary Tradition, Todor Vrachanski, Rila Monastery, manuscripts, textual tradition, late copies, Joseph Bradati

Първостепенен за всяко изследване на ръкописната продукция на южните славяни през XVIII в. е въпросът за първоизточниците на засвидетелстваните в ръкописите от епохата текстове. Често обаче той се оказва и най-труден, защото в много случаи те са контаминация между два, а понякога дори и повече източника (предходната домашна ръкописна традиция, гръцки и руски печатни книги, гръцки ръкописи и др.). Към тази усложнена книжовна картина трябва да се прибави и наложилата се в късната ръкописна епоха отворена традиция на предаване на текста. Книжовниците все по-свободно се намесват в текстовете от своите изводи, редактират ги и ги видоизменят. Това води до онзи процес, който Ангелина Минчева определя като разхлабване на връзката между антиграф и препис през епохата (Минчева 1984) и затруднява идентифицирането на първоизточниците.

Като имаме предвид тези предизвикателства, тук ще се опитаме да формираме някои хипотези за текстовия първоизточник на два късни преписа на един от най-популярните сред южните славяни през Средновековието текстове – повестта (често жанрово определяна в насловите на ръкописите като *житие*) „Варлаам и Йоасаф“. Те са дело на един от най-продуктивните книжовници от кръга на рилския духовник Йосиф Брадати – поп Тодор Врачански, приел при замонашването си в Рилския манастир името Теофан. Днес единият от тях се съхранява в Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, а другият – в библиотеката на Рилския манастир.

Двата преписа на поп Тодор Врачански са част от дългата книжовна история на повестта „Варлаам и Йоасаф“. Тя е позната както в Европа, така и в Азия и Африка, като се е адаптирала в много писмени традиции – преведена е на над тридесет езика. В науката е прието, че води началото си от фолклорно-литературни сборници, които са били разпространявани в Средния изток и Индия в древността, като „1001 нощ“, „Панчатантра“ и сборниците *джакат*, които известяват за прераждания на Буда, от които изхожда писмено фиксираното

повествование. Последователността на разпространението ѝ според Диана Димова е приблизително следната: тя възниква в санскритската писмена традиция, откъдето преминава в манихейската, арабската и грузинската, за да достигне чрез направения от грузинския монах Евтимий Ивер превод в гръцката, от която е преведена и пренесена в западния и в славянския средновековен свят.[1]

Спорен в науката е и въпросът за първия превод на повестта, правен за нуждите на южните и източните славяни, както и за първоизточника, от който започва циркулацията ѝ в книжовното пространство на Slavia Orthodoxa. Така например според изследването на Светлина Николова „За първия препис на „Варлаам и Йоасаф“ програмен за проучването на този въпрос е ръкопис № 3/14 от библиотеката на Рилския манастир (Николова 2004), в който текстът принадлежи на среднобългарския езиков период – датиран е към XIV в. (Спространов 1902: 68–70). Диана Димова, от своя страна, смята становището на Ирина Лебедева, че първоначалният превод на повестта е направен в Киевска Рус в периода IX–XII в. е непълно и неточно. Изследователката спира вниманието си на седем ръкописа, които съдържат преписи на повестта „Варлаам и Йоасаф“, разположени хронологично между XIII и XVIII в. Тя разделя преписите в три групи – с юсов, безюсов и черковнославянски правопис.[2] Според нея езиковите различия не са довод да се приеме, че са направени два превода сред южните славяни (Димова). Въпросът за първоначалния превод на повестта остава все още отворен и подлежи на допълнителни проучвания.

---

[1] Тук само ще отбележим, че появилите се през XIX в. спекулации, че самата повест „Варлаам и Йоасаф“ е християнизирана преработка на житието на Буда-Сидхарта е научно опровергана от съветския тибетолог Б. Й. Кузнецов. Той отчита сходство във фабулната последователност, но само в началото на двата текста – и принц Сидхарта, и индийският принц Йоасаф са изолирани от външния свят и живеят в разкошни палати, лишени от връзка с истинското страдание и човешките неволи, за да се избегне сбъдването на предсказание; и двамата при излизането си от дворците срещат болен, старец и мъртвец и тези срещи променят разбирането им за света. Както Кузнецов, така и М. Йонова отбелязват, че по-нататък в изложението фабулните прилики избледняват (Йонова 1989).

[2] Редно е да отбележим, че църковнославянския правопис е едноюсов, тоест използва само Ѧ.

Повестта за двамата отшелници Варлаам и Йоасаф е един от най-обичаните и разпространявани текстове с притчи в литературата на Slavia Orthodoxa. Най-ранните свидетелства за присъствието ѝ в старобългарските сборници показват, че след усвояването ѝ от гръцката версия не се внасят съществени изменения – запазват се сюжетният ход на повествованието, нравоучителното християнско послание, монолозите и поучителните притчови слова на просветителя Варлаам. Функциите на повестта като нравоучително четиво се потвърждава и от присъствието на отделни притчи от нея в сборници с богослужебен и небогослужебен характер – пролози, патерици, измарагди, златоусти. И това е обяснимо – притчата в старата литература е използвана и като второстепенен жанр, микрожанр с основни атрибути на притча-аполог, басня, загадка, поучение, които са вмъкнати в големия, водещ жанр и често може да съществува независимо от него. Примери за такова явление (отделни притчи битуват и оттласнати от „произведението приемник“) могат да бъдат намерени и при разпространението на още две преводни белетристични творби с източен произход – „Стефанит и Инхилат“ и „Акир Премъдри“ (Йонова 1986: 90–100). Има случаи, в които наративът на *повестта* „Варлаам и Йоасаф“ заявява още в наслова жанра си като *житие*. Това също е обяснимо с оглед на факта, че с течение на времето в ръкописната традиция на южните славяни жанровата граница между произведенията се размива и не е от водещо значение – определящо е съдържанието на словата, а не тяхната жанрова принадлежност.

Както вече беше отбелязано, същинската част на това изследване е съсредоточена върху два преписа на повестта „Варлаам и Йоасаф“, засвидетелствани в два ръкописа, дело на поп Тодор Врачански:

1. **РМ 4/9** – ръкописът се съхранява в библиотеката на Рилския манастир, в описа на Емил Спространов е датиран според посочената в една от бележките на писача година от 1760-а, отново според същата бележка е писан във Враца (Спространов 1902: 68–70).[3]

[3] Авторите изказват специална благодарност на проф. Петко Петков за предоставеното дигитално копие на ръкописа.

2. **НБКМ 338** – ръкописът се съхранява в Националната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“, според бележка на писача е писан през 1761 г. във Враца (Цонев 1910: 346–353).

Писмото на двата ръкописа е полууставно, преминаващо в бързопис. Правописът е безюсов, едноеров (употребява се само *ъ*), без употреба на гласни *ѣ* и *ы*. Гръцката буква *ѡ* частично замества *о*, не се изписват ударения. Рефлексът *ѫ*>*у* е според ресавския, славеносръбския и църковнославянския правопис, той обаче отговаря и на недалечните от Враца погранични у-говори. Правописът *ръ/лъ* също по произход е книжовна особеност, но той съответства и на северозападните български говори. Изписването на *е* на мястото на *ѣ* отразява типичния за западнобългарските говори рефлекс *ѣ*>*е*.[4]

Двата ръкописа са обемисти томове. Днес РМ 4/9 съдържа 270 листа, а НБКМ 338 – внушителните 610 листа. РМ 4/9 обаче е бил доста по-обемен кодекс, защото липсват листи (например 5 и 6 според оригиналната пагинация) и дори цели тетради (22, 23, 24). В началото номерацията на тетрадите (до 29) е отбелязана с киновар и изглежда тетрада 29 е била последна в ръкопис, който първоначално е бил самостоятелен. За това може да се съди по оставената на лист 202б с киновар бележка на писача: сию книжицꙋ написахъ азъ попъ Ѳеѡдръ ѿ изводъ гръчъски дх҃вника иѡсифа (Брадати, бел. Д.У.) въ лето ҂з҃с҃ѯ҃и҃ (7268) лета ѿ хр҃та ҂аѱ҃ѯ (1760) мц҃а септевриа ї҃з (17) конъцъ и бг҃ꙋ слава. Под приписката на поп Тодор Врачански бележка е оставил поп Кръско, който съобщава, че е купил книгата ѿ попа тодра за шест гроша – посочена е и годината на покупката, но за съжаление тя не може да се разчете заради зацапване на листа.

От лист 204 (с оригинална пагинация сл҃а – 231) до лист 225 (с оригинална пагинация сн҃г – 243) изглежда е подшит друг ръкопис на поп Тодор Врачански, който е частично запазен. На първия съхранен лист е изписан краят на все още неидентифицирано Златоустово слово и започва препис на друго Златоустово слово – за това как не подобава да унищожаваме Христовите църкви. Този втори ръкопис

[4] Авторите изказват своята специална благодарност на проф. Маргарет Димитрова за помощта при формулирането на езиковите и правописните особености на ръкописите.

завършва на лист 225 със стереотипната финална бележка на писача: сию книжицꙋ написахъ азъ попъ Ѳеѡ҆доръ ѿ враца ѿ гръчъски изводъ ѿ дꙋховника иѡ҆сифа (Брадати, бел. Д.У.) въ лето ҂зс҃ѯѕ (7266) ҂аѱ҃ни (1758) Ѳеѡ҆доръ непотребни ни бг҃ꙋ ни чл҃вкомъ конъцъ и бг҃ꙋ слава. И отново след бележката на поп Тодор Врачански поп Кръско е оставил приписка, че е купил ръкописа за шест гроша и половина – упомената е и годината на покупката, но поради зацапването на ръкописа за съжаление тя не може да се разчете. На лист 226 започва препис на чудесата на св. Димитър Солунски, който завършва на лист 252. Началото на преписа не е запазено (липсват листи), няма и оригинална пагинация – трябва да се допусне, че той е бил част от трети сборник на Тодор Врачански, който не е бил запазен в цялост, а оцелялата му част е била подшита в книжното тяло на РМ 4/9. Листове 252б и 253а са неизписани, а на лист 253б поп Кръско е изписал началото на следния текст: и҆же въ ст҃ѝ ѿца нашего и҆ѡ҆на̀ ни́щолюби́ваго златоꙋста слово л҃а ѡ҆ покаꙗнїе и҆ їсповеданїе. Буквално от средата на изречението преписът на Златоустовото слово за покаянието продължава на лист 254а, но тук (и до края на ръкописа) пише поп Тодор Врачански. Оригиналната пагинация на лист 254 е се҃ї (215) – изглежда тук е подшит четвърти ръкопис на поп Тодор Врачански, от който са запазени две пълни тетради (к҃и и к҃д – 28 и 29). Той завършва на лист 269 (с оригинална пагинация с҃л – 230) с недовършено изречение (което очевидно е било дописано на следващия лист, който сега липсва), а поп Кръско е изписал в началото липсващата част от запазеното Златоустово слово, защото е познавал текста и е имал извод.

Както може да се заключи от направените наблюдения, в РМ 4/9, който по същество е конволут, са подшити заедно ръкопис на поп Тодор Врачански от 1760 г., част от хронологично предхождащ го негов ръкопис от 1758 г. и запазените части от още два недатирани негови ръкописа. Съставът на подвързания тук ръкопис от 1760 г. съвпада с началото на НБКМ 338, който е действително огромен том – съдържа 112 различни слова, жития и поучения, 63 коли от по 10 листа с двойна пагинация (Цонев 1910: 346). Той е създаден от поп Тодор Врачански година по-късно – през 1761 г. Нещо повече – текстовете от другите три ръкописа, подвързани в РМ 4/9, присъстват и в НБКМ 338. Налага се изводът, че между двата ръкописа има връз-

ка – вероятно те са били близнаци, а в НБКМ 338 е засвидетелстван цялостният състав на частично запазените в РМ 4/9 ръкописи, които тук са били преписани в цялост, като едно книжно тяло. Подобна хипотеза се подкрепя и от бележката на писача: Отъ гръчъски извот написахъ ѿ дх҃вника иѡ҆сифа ѿ монастиръ (Рилски?) при вл҃ка Ѳеофила и питропа попа Кр҃кꙗ. попъ Ѳеѡдоръ ѿ враца. Много трꙋдъ положихъ ради сию книгꙋ догде ю исписахъ и҆ ѿ много изводе приложихъ тлъкꙋвание и житиа ст҃мъ мꙋченикомъ и преподобнимъ, малимъ и великимъ празникомъ бг҃родичнимъ и ст҃имъ. Тъкмо бл҃гсловите а не клъните. понеже не писахме ѿ много книго(не се чете) много ꙋсръдие и ревностъ ҂зс҃ѯо – аѱ҃ѯа. Поп Тодор Врачански сам отбелязва, че е събрал ръкописа „от много изводи“ (като изрично е упоменал само авторитетния извод на Йосиф Брадати) – вероятно е да е имал предвид четирите „събрани“ тук ръкописа, които преписва подред. Споменатият в приписката епитроп поп Кръско най-вероятно е същият поп Кръско, който е закупил два от ръкописите в РМ 4/9.

В състава на разглежданите тук ръкописи повестта „Варлаам и Йоасаф“ (жанрово обозначена в насловите като *житие*) е в обкръжението на добре познати от репертоара на предходната ръкописна традиция нравоучителни четива – поучителни слова на отци на църквата и жития. Те отговарят на нуждите на българите от епохата от нравоучителна литература и християнска просвета. Текстът на самата повест е дълъг – според Майя Йонова средно при препис обемът ѝ е 200 листа (Йонова 1989). В РМ 4/9 обаче тя е поместена между л. 63 и л. 162 (общо 99 листа), а в НБКМ 338 – между л. 387 и л. 415 (общо 28 листа). С други думи, в тези два ръкописа е засвидетелствана една и съща съкратена редакция на текста.[5] А че редакцията е една и съща е видно и от текстологичните сравнения, които показват, че с изключение на някои незначителни и пренебрежими словоредни различия, текстът в двата ръкописа е еднакъв – ето и сравнение на малка част от началото му:

[5] Преписът в РМ 4/9 изглежда по-обемист поради по-малкия размер на ръкописа.

РМ 4/9	**НБКМ 338**
ѿ египта по тамо имати место и градъ нарицает се хиндиа. Египтъ и хиндиа море ги разлѹчаетъ и ѿ сѹхо приближают се при перситстюю горѹ.	ѿ египта по тамо имати место и градъ нарицает се хиндиа. Египтъ и хиндиа море ги разлѹчаетъ и ѿ сѹхо приближают се при перситстюю горѹ.

Заглавието на текста в двата ръкописа е идентично: житие и жизнь преподобнаго и бг҃роснаго ѿца нашего и равноап҃ла и҃ѡ҃асафа сн҃ъ цр҃ѹ индискомѹ, списа се ѿ преподобнаго ѿца нашего и҃ѡ҃ана дамаскина, тлъковано бистъ на простомъ езикомъ ѿ агапїа инока. В наслова е спазена традицията и авторството е приписано на Йоан Дамаскин, но като тълкувател „на прост език“ е посочен гръцкият книжовник Агапий Ландос (Критски). В пролога на текста дори като източник е посочено конкретно произведение на Агапий:

РМ 3/14	**НБКМ 338**
Того ради написахме въ грешникомъ сп҃ние и сега хощѹ да напишѹ ради мѹжи и жени да подвизаютъ се на добродетелъ.	Того ради написахме ѿ грешникомъ сп҃ние и сега хощѹ да напишѹ ради мѹжи и жени да подвизаютъ се на добродетелъ.

Видно е, че като източник на текста е посочен сборникът на Агапий Ландос „Спасение на грешниците“, излязъл през 1641 г. във Венеция. В обобщение, поп Тодор Врачански изрично посочва, че пише от извод ѿ дѹховника Иѡсифа, от своя страна пък Йосиф Брадати посочва като свой източник сборника „Спасение на грешниците“. И това е твърде интересно, тъй като сборникът на Ландос не съдържа повестта/житие „Варлаам и Йоасаф“ или части от нея. За първи път сборникът на Агапий Критски е преведен за нуждите на южните славяни през 80-те години на XVII в. и пръв преводачът Самуил Бакачич добавя текстове от други източници в оригиналната творба на Ландос – но повествованието за Варлаам и Йоасаф не е сред тях, тя не е засвидетелствана в нито един от петте запазени автографа на Бакачич. В съхранените над 60 преписа на Бакачичевия превод книжовниците

също добавят текстове от други източници – но не е познат такъв, в който повествованието за Варлаам и Йоасаф да присъства (Узунова 2019: 49–117. Възниква въпросът: защо тогава двамата книжовници посочват този ред на антиграфите си?

Книжовното дело както на Йосиф Брадати, така и на поп Тодор Врачански част от общия книжовен процес на българския XVIII в. По това време се създава голям брой ръкописи, книжовниците все по-често използват близък до говоримия език и налагат отворена традиция на предаване на текста, като все по-смело се намесват в текстовете от антиграфите си и ги редактират по свое усмотрение. В късната южнославянска ръкописна традиция се налага и практиката на свободните компилации. Натрупаните изследвания върху ръкописния живот на изключително популярните по това време сборници от типа на дамаскините онагледяват този процес – книжовниците свободно включват при преписите в съставите слова, които не са част от сборника на Дамаскин Студит „Съкровище“[6]. Проучванията върху разпространението на превода на цикъла на Агапий Ландос „Чудеса Богородични“ (част трета от сборника „Спасение на грешниците“) също показват, че още преводачът Самуил Бакачич прибавя чудеса към колекцията на Ландос, а книжовниците след него не рядко правят същото (Узунова 2019: 49–117). Когато добавят текстове, писачите следват единствено принципа, че добавените творби идейно и тематично трябва да отговарят на произведенията в сборника, към който се добавят.

Книжовният контекст на епохата позволява да се предположи, че книжовник от XVIII в. е добавил в състава на сборника „Спасение на грешниците“ текста на повестта/житие „Варлаам и Йоасаф“. В полза на подобна хипотеза говори и информацията в пролога, която в РМ 4/9 гласи: написахме въ грешникомъ сїе – т.е. някой е написал вътре в сборника сборника (добавил е) текста. От друга страна, в НБКМ 338 има незначителна на пръв поглед вариация, която обаче може да измени смисъла: написахме ѿ грешникомъ сїе – т.е. книжовникът е разполагал с антиграф (сборника „Спасение на грешниците“), в който повестта/житие вече е била добавена и от него е ексцерпирал текста, за да го включи в сборника, който съставя. По-нататък в пролога се

[6] Повече по въпроса вж. например Петканова 1968, Радославова 2020.

обяснява: колико беше написалъ йѡанъ дамаскинъ толико и азъ пишꙋ и приложихъ празнически стихри понеже ꙋ минеи на редъ не имꙋтъ го – т.е. не е намерил текста в минея. Това също е необичайно – сборникът на Агапий Ландос съдържа наративни текстове, да се прибавят химнографски творби като стихирите към състава му не отговаря на самия му характер, те биха били много повече на място в други състави (например в минеите).

Личността на усърдния книжовник Йосиф Брадати, който е компилатор на своите сборници, допуска да се предположи, че онзи, който добавя повестта/житие „Варлаам и Йоасаф“ в състава на сборника „Спасение на грешниците“, е бил самият той. Разбира се, трябва да се отбележи, че с такъв Йосифов сборник (или препис от Йосифов сборник) не разполагаме. Но още Донка Петканова отбелязва, че той добре познава творчеството на Агапий Ландос и включва негови творби в своите сборници (Петканова 1969: 61–87) – пример за това има дори в разглежданите тук ръкописи, в които е засвидетелстван следният текст: мꙋчение ст҃и мꙋченици евстатиа авѯентиа евгениа мардариа и ѡрес-та. На простомъ езиком тлъкꙋвано ѿ агапиа монаха. На базата на текстологични сравнения и наблюдения върху различни преписи, тя дори прави предположение, че Йосиф Брадати е правил частичен превод на глави от първите две части на сборника „Спасение на грешниците“ (Петканова 1969: 61–87). Цялостно проучване върху направения от Самуил Бакачич превод на първите две части на сборника обаче няма – затова и засега не може да се твърди със сигурност дали Йосиф Брадати действително е правил самостоятелен превод, или в духа на наложилата се през епохата отворена ръкописна традиция е редактирал Бакачичевия превод.[7] И отново Донка Петканова съобщава за старопечатна книга №4522 от библиотеката на Рилския манастир, в която всъщност са подвързани две гръцки издания от 1761 г. – „Маргарит“ и „Спасение на грешниците“. На лист втори тук има приписка за притежание на Йосиф Брадати, изписана лично от него. Това доказ-

[7] Проучването на разпространението на третата част на сборника – цикъла „Чудеса Богородични“, показа, че въпреки направените предположения за друг превод, значителните разночетения и изменения на текста са резултат от редакции на превода на Самуил Бакачич, правени от книжовниците след него (Узунова 2019: 112–117)

ва, че Йосиф Брадати е разполагал с печатно издание на сборника на Агапий Ландос и може би (допуска тя) е косвено доказателство, че той е превеждал част от сборника (Петканова 1989). Дали е така, засега не знаем, но книгата свидетелства, че Йосиф Брадати е ценял високо творбата на Ландос.

Решението повестта „Варлаам и Йоасаф да бъде включена в състава на сборника „Спасение на грешниците“ изглежда е било мотивирано от нравоучителния ѝ характер, който отговаря на идейния замисъл на творбата на Агапий. Историята на индийския принц Йоасаф е разказ за Божия промисъл за спасението на народите: въпреки волята на бащата, който го затваря в двореца (и символно – в мрака на езичеството и суетата), Бог намира Йоасаф чрез просветителя Варлаам, спасява го, а чрез него – и индийския народ. Четивата в сборника на Агапий Ландос са подчинени на общохристиянската идея за спасението на грешниците, изведена още в заглавието, което кореспондира с казаното в книгата на пророк Йезекил (18:23): „Благоволя ли Аз в смъртта на нечестивия? Казва Господ Йеова, а не е по-добре да се обърне от пътя си и да живее?“ (т.е. Бог не благоволява в смъртта на грешника, а в неговото спасение).

Ще обърнем внимание и на това, че посочването на източника (сборника „Спасение на грешниците“) е по средата на сравнително дългия пролог на повестта „Варлаам и Йоасаф“ в двата разглеждани тук ръкописа.[8] Самият пролог е насочен към разгърнатата метафора на войниците, които са винаги готови за война, отнесени към християните, които винаги трябва да бъдат готови за битка със своите противници (тялото, този свят и врага – т.е. дявола) и оставя впечатлението за цялостно обяснение защо текстът е включен в състава на сборника. Това повдига въпроса – дали пък самият Йосиф не е негов автор? Ако сме прави, че е вероятно той да е включил повестта в състава на творбата на Ландос, то може да се допусне, че и той обяснява защо я включва.

Присъствието на повестта „Варлаам и Йоасаф“ в състава на сборника на Агапий Ландос „Спасение на грешниците“ дава още малко светлина върху принципите на книжовния процес сред бълга-

[8] Вж. Приложението тук.

рите през XVIII в., които като цяло са слабо проучени. Засега може да се обобщи, че книжовниците от епохата пазят ръкописната традиция от предходните епохи, като възпроизвеждат познати текстове, но подхождат творчески и свободно към тях. Тук разгледахме един такъв пример, който може да бъде началото на бъдещо и плодотворно изследване.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Издание на текста на пролога на повестта „Варлаам и Йоасаф“ по РМ 4/9

Житие и жизнь преподобнаго и бг҃носнаго ѿца нашего и равноапⷭ҇ла и҆ѡ҆асафа сн҃ъ цр҃ꙋ индискомꙋ. съписа се ѿ преподобнаго ѿца нашего иѡ҆ана дамаскина. тлъкꙋвано бистъ на простомъ езикомъ ѿ агапїа инока. ѡ҆ⷭ҇ бл҃гови прочести

И҆мꙋтъ ѡ҆бичаи искꙋсни и їзвесни воине многꙋ пꙋти ходиле есꙋ на воиска и наꙋчили са како да се биютъ съⷭ҇ свои съпротивници си егⷣа хощꙋтъ да идꙋтъ на воиска како да ꙋтвръждаютъ свои ѡ҆рꙋжиꙗ҆рꙋжиѡ҆рꙋжиꙗ и въси да ествръждени да победатъ свои съпротивници. И много пꙋти показꙋетъ имъ ѿ стари воине како беха безъстрашливи како беха силⷭ҇ни како победиша съпротивници свои така имъ показꙋютъ и ѡ҆ни да се ꙋкрепатъ и да се не боꙗтъ ѿ свои съпротивници нъ да имъ станатъ противꙋ. Тако подобаетъ и намъ да твориме понеже имаѐмо троица зли и люти съпротивници и на въсакъ денъ боратⷭ҇ се съⷭ҇ насъ. Пръви съпротивникъ имаемо наше тело. Втори съпротивникъ тоꙗ ст҃ъ. Трети самъ врагъ. И троицата зли и люти есꙋ наши ненависници. Потребно естъ намъ да станеме крепко противꙋ ихъ да се бориме да не ѡ҆долеютъ намъ и бꙋдеме посрамлени и лишени црⷭ҇тво нбⷭ҇ное. Того ради написахме въ[9] грешникомъ спⷭ҇ние и сега хощꙋ да напишꙋ ради мꙋжи и жени да подвизают(ъ) се на добродетелъ. Ѿ въса житиа иже имꙋтъ ст҃и превъсходитъ аг҃гелⷭ҇ско преподобни ѡ҆ц҃ъ нашъ иоасафъ. Велика победа показа на врага. Толико можетъ въсако тврьдо и жестоко срⷣце да се ꙋмилитъ ѿ негово житие и да се зажалитъ и да се заплачетъ. Тъкмо азъ не простираю слово нъ колико беше написалъ иѡ҆анъ дамаскинъ толико и азъ пишꙋ. И приложихъ празничъски стихири понеже ꙋ минеи на редъ не иматъ его тъкмо в҃ стихри (sic!) иматъ. Мⷭ҇ца августа к҃ѕ.

[9] НБКМ 338 ѿ.

БИБЛИОГРАФИЯ

Димова, Диана. *Текстологични наблюдения върху притчата за тримата приятели от средновековната повест за Варлаам и Йоасаф.* – Достъпно на: file:///C:/Users/Admin/Downloads/Sbornik_final_Dimova.pdf [посетен на 10.01.2025] (Dimova, Diana. Tekstologichni nablyudenia varhu pritchata za trimata priateli ot srednovekovnata povest za Varlaam I Yoasaf. – Dostapno na: file:///C:/Users/Admin/Downloads/Sbornik_final_Dimova.pdf [poseten na 10. 01. 2025])

Йонова, Майя. 1986. Жанрови проблеми и особености на старобългарската белетристика. – *Старобългарска литература*, № 19, с. 90–100. (Yonova, Mayia. 1986. Zhanrovi problem I osobenosti na starobalgarskata beletristika. – *Starobalgarska literatura*, kn. 19, s. 90–100.)

Йонова, Майя. 1989. Старобългарската белетристика в контекста на проблема за средновековната „народна литература“. – *Литературна мисъл*, № 3, с. 119–127. (Yonova, Mayia. 1989. Starobalgarskata beletristika v kontesksta na problema za srednovekovnata “narodna literatura”. – *Literaturna misal*, №3, s. 119–127.)

Минчева, Ангелина. 1984. За отношението писмен текст – книжовна норма. – *Wiener slawistischer Almanach.* Bd. 13. (Mincheva, Angelina. 1984. Za otnoshenieto pismen tekst – knizjovna norma. – *Wiener slawistischer Almanach.* Bd. 13.)

Николова, Светлина. 2004. За най-стария български препис на [повестта] Варлаам и Йоасаф. – *Старобългаристика*, №1, с. 3–41. (Nikolova, Svetlina. 2004. Za nay-stariya balgarski prepis na [povestta] “Varlaam I Yoasaf”. – Starobalgaristika, №1, s. 3–41.)

Петканова, Донка. 1968. *Дамаскините в българската литература.* София, Издателство на БАН. (Petkanova, Donka. 1968. *Damaskinite v bulgarskata literatura.* Sofia, Izdatelstvo na BAN.)

Петканова, Донка. 1969. Из гръцко-българските книжовни отношения през XVII–XVIII в. – *Годишник на Софийския университет. Факултет по славянски филологии, за 1968 г*. Т. 62, с. 51–153. (Petkanova, Donka. 1968. Iz grutsko-bulgarskite knijzovni otnoshenija prez XVII–XVIII v. – Godishnik na Sofiiskia universitet. Fakultet po slavjanski filologii za 1968 g. T. 62, s. 51–153.)

Петканова, Донка. 1989. Една неизвестна приписка на Йосиф Брадати. – *Старобългаристика*, №1, с. 110–111. (Petkanova, Donka. 1989. Edna neizvestna pripiska na Josif Bradati. – Starobulgaristika, №1, s. 110–111.)

Радославова, Диляна. 2020. *Българската книжнина от XVII век: центрове, книжовници, репертоар.* София, ИЦ „Боян Пенев“. (Radoslavova. Diljana. 2020. Bulgarskata knijznina ot XVII vek: tsentrove, knizjovnitsi, repertoar. Sofia, Bojan Penev.)

Спространов, Емил. 1902. *Опис на ръкописите в библиотеката при Рилския манастир.* София, Държавна печатница. (Sprostranov, Emil. 1902. *Opis na rakopisite v bibliotekata pri Rilskiat manastir.* Sofia, Durjavna pechatnitsa.)Узунова, Десислава. 2019. *Цикълът на Агапий Ландос „Чудеса Богородични“ в южнославянската ръкописна традиция. Мотивът за договора с дявола*. Дисертация за присъждане на образователна и научна степен „доктор“. София, 2019. – непубликувана дисертация. (Uzunova, Desislava. 2019. *Tsikalat na Agapij Landos 'Chudesa Bogorodichni' v jujznoslavjanskata rukopisna traditsija. Motivat za dogovora s djavola.* Disertatzija za prisujzdane na obrazovatelna I nauchna stepen 'doctor'. Sofia, 2019. – nepublikuvana disertatsia.)

Цонев, Беньо. 1910. *Опис на ръкописите и печатните книги в Народната библиотека в София.* София, Държавна печатница. (Tsonev, Benyo. 1910. *Opis na rakopisite I pechatnite knigi v Narodnata biblioteka v Sofia.* Sofia, Durjavna pechatnitsa.)

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

„ПОЛИТИЧЕСКАТА АКАДЕМИЯ“ НА МАРКИЗ ДЬО ТОРСИ ОТ 1712 Г.

Калояна Янкова
Софийски университет „Св. Климент Охридски“,
Исторически факултет, България

MARQUIS DE TORCY' S "ACADÉMIE POLITIQUE" (1712)

Kaloyana Yankova
Sofia University St. Kliment Ohridski, Faculty of History, Bulgaria

Abstract: The idea of future diplomats being formally educated is indeed a relatively new one, as its practical application greatly increased in the 18th century. One of its most serious attempts came from France with the Political Academy (Académie politique) founded in 1712 by the incumbent Secretary of State, Marquis de Torcy. Its innovative execution ranks highly among the most serious attempts in Europe to formally establish the necessary training. However, the Academy lasted only 8 years and is subsequently closed, which openly suggests that progress is not always a straightforward affair.

Keywords: Académie politique***,*** Academy, Diplomacy, François de Callières, Louis XIV, Marquis de Torcy

Дипломацията е една от сферите на държавно управление, в която нововъведенията обикновено по-трудно си пробиват път. Но въпреки своята присъща консервативност дипломатическата служба от началото на XVIII век е в някои отношения изненадващо близка

до съвременната – по това време действат посолства, ръководени от постоянно пребиваващи дипломати, които се ползват с различни видове имунитети и привилегии. В това кратко изложение ще представим основните характеристики на едно от учебните заведения, което обучава дипломати – френската „Политическа академия“ (*Académie politique*)

През XVIII в. дипломатическата служба е още далеч от професионализма, който познаваме днес. Макар да тече процес в тази насока и дипломатите постепенно да се осъзнават като отделна прослойка, обществото не е особено убедено, че дейността им може да се окачести като професия. За това спомага и широко разпространеното виждане, че тя може да бъде средство за постигане на висока длъжност у дома, а не по същество крайна цел.

Въпреки чудноватата позиция, в която се намират дипломатите, големите изисквания към тях не намаляват. Именно в края на XVII – началото на XVIII век излизат от печат много различни дипломатически наръчници, които нашироко ги съветват какви качества трябва да притежават, как да се държат в чуждия двор, за какво да внимават и т.н.

Заедно с това хората, принадлежащи към дипломатическите кръгове твърдят, че е необходимо младежите, които ще се впуснат в това особено начинание, да имат специално обучение. Ето как големият френски дипломат от края на XVII и началото на XVIII век Франсоа дьо Калиер излага вижданията си по въпроса в знаменитата си книга „За начина на преговаряне с владетелите“ (1716):

> Позволете ми допълнително да подчертая моето убеждение, което, уви, все още не се споделя дори от държавните министри на Франция, че дипломацията сама по себе си е професия, заслужаваща същата подготовка и постоянно внимание, което хората отдават на други признати професии. (…) Но има много качества, които могат да се развият с практика, а по-голямата част от необходимите знания могат да бъдат придобити само чрез постоянно старание. (…) Следователно е желателно, преди да се посвети на дипломатическата професия, младият мъж да е пътувал до големите дворове на Европа (Callières 2000: 35, 41).

На практика обаче, ако все пак някакъв вид обучение се състои, то най-вероятно би протекло извън родината, в реална дипломатическа среда, като заинтересованите младежи бъдат зачислени като сътрудници към задграничните представителства на държавите.

Колкото до възможността младежите да бъдат обучавани в родината си, тук практическите опити са доста по-малко. Но най-сериозният от тях е именно френската „Политическа академия“ (*Académie politique*). Тя е основана от тогавашния държавен секретар маркиз дьо Торси в последните години на Войната за испанското наследство (1701–1714) като „негова отправна точка се явява необходимостта и безпрецедентният натиск върху ресурсите на френската дипломация, тъй като въпросите на войната и мира доминират в политически живот на страната от Деветгодишната война (1688–1697), та чак до Мира от Утрехт“ (Keens-Soper 1972: 330). Отделно с тенденцията за увеличаване на обема на държавния апарат, за целите на външната политика са нужни повече добре подготвени кадри, които да заемат дадени постове. Но въпреки нуждата, няма особено много желаещи да се впуснат в това опасно и неблагодарно начинание, за каквото е смятана дипломацията.

Самият маркиз дьо Торси, с рождено име Жан-Батист Колбер, е син на предишния държавен секретар по въпросите на външните работи маркиз Кроаси и племенник на големия Колбер – създателят на консулската мрежа. Тъй като още от младежка възраст е подготвян да заеме поста на баща си, той има пребогат опит, който му дава и по-широк поглед върху цялостната картина. Отделно „разговорите относно недостатъците на френските дипломати стават често срещани в кръговете на външното министерство по време на мира от Рисвик (1697), докато нуждата от хора, които да служат в чужбина, се увеличава“ (Rule and Trotter 2014: 365). Така Торси събира около себе си умели мъже, които ще помогнат в начинанието му и предприема първите стъпки за създаване на академията.

Така на 12 февруари 1712 г. във вестник “Amsterdam Gazette” намира място следната статия:

> Потвърдено е, че кралят е решил да създаде нова Академия по политически въпроси, на която маркиз дьо Торси, министър и дър-

> жавен секретар, ще бъде протектор. Шест академици [студенти], с необходимите таланти ще бъдат избрани, за да започне формирането на Академията, в която никой под 25-годишна възраст[1] няма да бъде допуснат (Keens-Soper 1972: 329).

За началото на тази новаторска школа бързо се разбира и във Великобритания, където списание “The Spectator” от 19 февруари 1712 г. публикува описание на шест въображаеми преподаватели и дейността, която биха развивали в Академията:

> Първият ще показва на студентите държавната ловкост – как да свалят печат, да отворят писмо, да го сгънат отново и други подобни изкусни похвати на сръчност и хитрина. (…) Третият ще е нещо като езиков учител, който ще ги научи на стила, подходящ за външен министър (…) Ако един от студентите попита друг колко е часът, последният трябва да му отговори индиректно и, ако е възможно, да отклони въпроса (Bond 1987: 97–98).

Както е видно, не липсват предразсъдъци и е съвсем естествено те да произлизат от британска страна. Трябва обаче да се отбележи, че по това време британската дипломатическа служба не е на много високо професионално ниво в сравнение с френската, вероятно и заради това у автора е налице недоумение от случващото се, прикрито с ирония. Горецитираната дописка може да се разглежда и в контекста на виждането, че дипломацията сама по себе си не е точно професия и следователно не заслужава специално обучение.

Така Академията отваря врати през април 1712 г. и първите шестима младежи прекрачват вратите ѝ. Според програмата „директорът (Жан-Ив дьо Сен Пре) и студентите ще се срещат три дни в седмицата: понеделник, сряда и петък, както сутрин, така и следобед. В дните, когато не са в Лувъра, те ще учат вкъщи от предоставените книги. С изключение на две седмици по Великден и двумесечна ваканция през есента, младите господа, които ще получават по хиляда ливри годишно стипендия, трябва да са ангажирани през цялата година“ (Keens-Soper 1972: 345).

[1] Впоследствие приемната възраст пада до 18 години.

От друга страна, учебният им план се състои в следното: „студентите започват с подреждане и каталогизиране на документите от дипломатическия архив. Заедно с това се изучават чужди езици (италиански, испански и немски), история (особено се набляга на нея) и отчасти тогавашната представа за международно публично право. Анализират се различни известни книги по тематиката: „Владетелят“ на Макиавели, „За войната и мира“ на Хуго Гроций и др. След това се прехвърлят на четене и обобщаване на архивите от минали дипломатически преговори и накрая изготвяне на подробни меморандуми по различни аспекти от текущата френска външна политика. Провеждат се и редовни семинари, на които се обсъждат изготвените документи като Торси, чийто интерес към начинанието е явен, понякога присъства“ (Anderson 2013: 93).

Време е да обърнем внимание и на студентите, които междувременно през 1714 г. са се увеличили до 12. За съжаление, нямаме достатъчно информация, за да направим точно заключение от какви обществени групи произлизат, но се предполага, че повечето от тях са с висок социален статус – деца на благородници. Самият Торси е бил склонен да включи и младежи без благороден произход, или дори от провинцията, но тази възможност така и не се осъществява.

В крайна сметка обаче към 1720 г. Академията бива затворена като за това можем да посочим различни причини. На първо място „тя несъмнено предизвиква голяма опозиция, както може да се очаква от всяко професионално училище, основано на меритократични принципи в Стария режим“. Междувременно след смъртта на Луи XIV маркиз дьо Торси бива отстранен от поста държавен секретар (1715) и губи влияние – обстоятелство, което със сигурност нанася удар върху Академията, която сам е лансирал. „Не след дълго на неговия пост (1718) застава кардинал Дюбоа, който е политически съперник на Торси и не гледа с добро око на хората от неговия кръг. Заедно с това самото Регентство вижда в школата център на опозиционни интриги, който планира връщането си на власт“ (Klaits 1971: 590). И не на последно място, нейният енергичен и способен директор Сен Пре почива в края на 1719 г. и с това съдбата на Академията бива подпечатана.

Политическата академия е една изключително интересна и посвоему новаторска институция, която, за съжаление, остава до го-

ляма степен неразбрана от своите съвременници. Дали заради вижданията относно естеството на дипломатическата работа, дали от чисто политически съображения, тя лесно бива зачеркната от френската обществена среда и това показва колко е изпреварила времето си. А обстоятелството, че именно тогавашният външен министър затваря академията отново ни връща към актуалната аксиома, че прогресът не винаги е праволинейно събитие.

БИБЛИОГРАФИЯ

Addison, Joseph. 1987. The Spectator: No. 305 Tuesday, February 19, 1712. In: Donald F. Bond (Ed.). *The Spectator*, Vol. 3. Oxford, University Press, pp. 97–98.

Anderson, M. S. 2013. *The rise of modern diplomacy, 1450–1919*. London, Routledge.

Callières, François de. 2000. *On the Manner of Negotiating with Princes*. New York, Houghton Mifflin.

Keens-Soper, H. M. A. 1972. The French Political Academy, 1712: A School for Ambassadors. – *European History Quarterly*, Vol. 2, № 4, pp. 330.

Klaits, Joseph. 1971. Men of Letters and Political Reform in France at the End of the Reign of Louis XIV: The Founding of the Academie Politique. – *The Journal of Modern History*, Vol. 43, No. 4, pp. 590.

Rule, John C., Ben S. Trotter. 2014. *A world of paper: Louis XIV, Colbert de Torcy, and the rise of the information state*. Montreal & Kingston, McGill-Queen’s University Press.

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

ЛУДИТИТЕ И ТЕХНИЯТ БУНТ СРЕЩУ МАШИНИТЕ В ЗОРАТА НА ИНДУСТРИАЛНАТА РЕВОЛЮЦИЯ

Албена Симова
Софийски университет „Св. Климент Охридски“, България

THE LUDDITES AND THEIR REVOLT AGAINST THE MACHINES AT THE DAWN OF THE INDUSTRIAL REVOLUTION

Albena Simova
Sofia University “St. Kliment Ohridski”, Bulgaria

Abstract: In an era of unprecedented technological progress associated with the development of artificial intelligence, there are legitimate concerns among the public about mass unemployment. People‘s fears that machines will take their jobs, undermine their social status, threaten their futures, and change their lives are as relevant today as they were at the dawn of the first industrial revolution.

In 1812 in England, skilled weavers feared that a factory full of automated looms would put them out of work. Thousands of people, known in history as the Luddites, rised up in a powerful, decentralized resistance against the machines. Enraged, the British Parliament passed a law making machine-breaking punishable by death, a draconian measure opposed by Lord George Byron.

New research shows that Luddism was not actually a rebellion against technology per se, but rather a struggle for workers‘ rights in the face of the first wave of labor automation.

Based on newly published research and sources from the era, the report will attempt to shed new light on the motives of the Luddites in their fight against technology and will attempt to assess how real a threat they were to the progress of industrialization.

Keywords: Luddites, machine-breaking, first industrial revolution, England, workers‘ rights, labor

УВОД

Епохата на генеративния изкуствен интелект (GenAI) промени отношенията ни с технологиите от просто използване на инструменти до сътрудничество с интелигентен партньор. Въпреки огромния потенциал на GenAI за мнозина тази технология е предимно повод за редица притеснения. Страхът идва от имитацията на човек, която все по-съвършено постига машината – това е древният страх от огледалото, което е карало хората да се чудят откъде идва образът. Сред първите опасности, които крие изкуственият интелект, е че той ще отнема работните места на хората. Прогнози сочат, че над 300 милиона работни места по света ще бъдат засегнати по някакъв начин. Рисуват се и апокалиптични картини, прогнозиращи дори гибелта на човешката цивилизация.

Всъщност страхът на хората от новите технологии съпътства хилядолетната историята на технологичния прогрес. Тази статия ще обърна поглед към зората на първата индустриална революция в Англия, когато усъвършенстването на тъкачните машини води до бунта на лудитите. Те организират партизански нападения, разбиват машини и се впускат в мащабни атаки срещу богатите фабриканти. Тяхната реакция спрямо индустриалния преврат провокира жестокия отговор на британското правителство в епохата на Регентския период[1].

На база на новопубликувани изследвания и източници от епохата докладът ще се опита да хвърли нова светлина върху мотивите на

[1] Регентският период в историята на Великобритания е периодът между 1811 г., когато правомощията на крал Джордж III са отнети и регент става синът му, принцът на Уелс, и 1820 г., когато принцът регент се възкачва на престола като Джордж IV.

лудитите в борбата им срещу технологиите и ще се опита да оцени колко реална заплаха са били те за прогреса на индустриализацията.

КОИ СА ЛУДИТИТЕ?

В края на първото десетилетие на XIX век индустриалната революция е в разгара си, като за първи път в човешката история технологични иновации се явяват като мащабна заплаха за работните места на хората. Революциите неизбежно пораждат контрареволюции и индустриалният преврат, започнал през втората половина на XVIII в., не е изключение. В началото на XIX век текстилната промишленост във Великобритания осигурява препитания на огромна част от населението, особено в северните части на кралството. Трудът все още е съсредоточен в домовете, като работниците до голяма степен контролират производствения процес, а и се радват на доста свободно време.

Механизацията и новата фабрична организация на производството естествено пораждат опасения сред текстилни работници в Северна Англия. Виждайки заплаха за работните си места, те прибягват до писалката и чука в опит да защитят своите интереси. Присвоявайки си епонима *лудити*, по името на митичния чирак Нед Луд, работници организират нощни набези във фабриките, използвайки масивни чукове, за да разбият ненавистните машините.

Борбата срещу машините съвсем не започва с лудитските бунтове. Дори парламентарните действия предприети през 1727 г., превръщащи унищожаването на машини в углавно престъпление, не допринасят съществено за спирането на подривните дейности. Спорадичните атаки срещу машинарии (широки плетачни рамки, мелници, задвижвани с пара станове и предачни машини) зачестяват особено в годините от 1799 до 1802 и във времето на сериозни икономически затруднения след 1808 г.

Лудитските бунтове са концентрирани в периода от месец март 1811 до април 1817 г. в английските центрове на текстилно производство – Нотингамшир, Дербишир, Лейчестършир, Уест Райдинг – Йоркшир, Ланкашир и Флинтшир. Недоволството на занаятчиите е насочено главно срещу използването на машини, командвани от чираци,

неквалифицирани работници, и жени, което води до намаляване на възнагражденията им и производството на по-нискокачествени стоки, което от своя страна вреди на репутацията на техните занаяти.

Важно е да се подчертае, че лудитските бунтове са ситуирани на фона на дълбоките социално-икономически промени в Англия от началото на XIX век. В периода между 1750 и 1820 г. населението приблизително се удвоява – от пет на десет милиона души, като това оказва силен натиск върху продоволствието. Френските революционни и Наполеонови войни имат опустошителен ефект върху търговията и производството. През зимата на 1810 – 1811 г. зърненият дефицит се задълбочава. Само в Ланкашир до средата на 1811 г. над десет хиляди души остават без работа[2]. Търговски компании, производители и работници изпращат петиции до Парламента, събрали хиляди подписи, с оплаквания от тежките икономически последици, резултат от войната срещу Наполеон. В този критичен момент особено недоволство предизвиква въвеждането на широки плетачни рамки, които застрашават работните позиции на квалифицирани занаятчии и овен това подриват репутацията на една традиционна индустрия, бълвайки огромни количества евтини и некачествени платове. На 11 март 1811 г. тъкачи от Арнолд (Нотингам) организират бунт срещу тези машини. На 23 март и на 20 април 1811 г. *Nottingham Journal* съобщава за няколко седмици на нападения, провеждани почти всяка нощ[3]. През лятото движението губи инерция, но към есента бунтовете зачестяват, а фабрикантите получават заплашителни писма, подписани от „армията на генерал Нед Луд“.

Историите за произхода на названието „лудити“ се различават, но според кратка дописка от 20 декември 1811 г. в *Nottingham Review* епонимът произлиза от името на младия тъкач от Лестършир Нед Луд, който през 1779 г. вдига чука срещу омразните плетачни стано-

[2] За историята на Англия през периода на Наполеоновите войни виж: Uglow 2015.

[3] Архивът на *Nottingham Journal* е достъпен на:
https://www.britishnewspaperarchive.co.uk/search/results/1811-01-01/1812–12-31?newspapertitle=Nottingham%20Journal.

ве, след като получил телесно наказание от своя господар[4]. Макар и да не разполагаме с достоверни сведения за живота му, неговият образ добива популярност в различните региони благодарение на синергичната комбинация от устни предания и влиянието на вестникарски репортажи на по-големи разстояния. В хода на събитията името Луд обраства с митове, то се трансформира в *генерал Луд* или *крал Луд* – въображаем персонаж, подобен на друг легендарен герой – Робин Худ (Navickas 2005).

Магистратите и техните шпионски мрежи допринасят за популяризирането на образа на генерал Луд. Митът се крепи на истерията на съдебната власт, изправена пред тази криза на обществения ред, на шпионите, отчаяно търсещи информация и на бруталните тактики на разпит, прилагани от разследващите органи.

ИСТОРИГРАФСКИ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Темата за лудитите отдавна е привлякла интереса на изследователите. Едно от най-ранните съчинения принадлежи на очевидеца кап. Франсис Рейнс, който предвожда войски, изпратени срещу лудитите на север. Този извор разкрива перспективата на един армейски офицер, но разказът е фокусиран само върху събитията от 1812 – 1813 г. в северните графства (Raynes 1817). Свидетелства от първа ръка се явяват и в по-мащабни изследвания, посветени на английското текстилно производство и търговия, като трудовете на Гравенър Хенсън (Henson 1831) и на Уилям Фелкин (Felkin 1867), но те разглеждат движението само в района на Мидлендс[5].

В края на XIX век интересът към темата се засилва. Интересно е съчинението на Франк Пийл „Въстанието на лудитите, чартистите…“ (Peel 1880), което е базирано на интервюта с участници в лудитските бунтове. Малко по-късно Д. Ф. Е. Сайкс и Дж. Х. Уокър публикуват

[4] Архивът е достъпен на: https://www.britishnewspaperarchive.co.uk/search/results?basicsearch=ned%20ludd%20&exactsearch=false&retrievecountrycounts=false&newspapertitle=nottingham%20review.

[5] Мидлендс (на англ.: The Midlands) е обширна равнина и историко-географска област в Англия, заемаща централната част на страната.

новелата „Бен О' Бил, Лудитът: Йоркширска приказка", която пресича границите между история и историческа фантастика (Sykes, Walker 1898).

Изследването на Дж. Л. Хамънд и Барбара Хамънд „Квалифицираният работник" (1919) може да се определи като първия исторически труд, посветен конкретно на лудитите, базиран на документални сведения (Hammond & Hammond 1919). Авторите се позовават на документи от архива на Министерството на вътрешните работи – най-важният архив за изследването на лудизма. Те са и първите, които анализират движението регион по регион, като по този начин задават тона на изследванията през останалата част от XX век. Като недостатък на този фундаментален труд по-съвременните учени изтъкват тенденцията лудитите да бъдат разглеждани като предшественици на синдикализма и съответно разграничавани от по-радикални течения, употребяващи насилствени средства.

Изследването на Франк Дарвал „Народни безредици и обществен ред в Регентска Англия" (Darvall 1934), базирано на документални сведения, поставя лудизма в по-широк социален контекст в опит да го представи като обществен, граждански феномен, изтъквайки бунтовническия му заряд.

От средата на XX век интересът към темата нараства. Многотомният документален сборник под редакцията на Дейвид Дъглас „Английски исторически документи" (Douglas 1959), съдържащ петиции на лудити и текстилни работници, насочени към Парламента, изостря вниманието на историците към тематиката. В „Примитивни бунтовници" (1959) британският историк, представител на марксическата школа, Ерик Хобсбом разглежда лудитите като „народни сили", които се стремят да изразят недоволството си чрез средства, възприемани за реакционни (Hobsbawm 1959). В „Трудещи се хора" (1964) Хобсбом третира лудитите като част от зараждащото се работническо движение. Той определя трошенето на машините като „колективно договаряне чрез бунт". Тази тактика е била удобна, защото разпръснатостта на производствените предприятия из цялата страна е направила широкомащабните стачки „непрактични" (Hobsbawm 1964).

Много от историографските разногласия относно естеството и целите на лудизма са резултат от оценката на историците на степента

на неговата организация и връзките му с републиканския радикализъм. Изследванията на Едуард П. Томпсън и Малкълм Томис отразяват двете крайности в историческите интерпретации. Във фундаменталния труд „Създаването на английската работническа класа“ (1963) Томпсън разглежда лудизма като важна стъпка към формирането на самосъзнанието на работническата класа. Според него революционният период (1792 – 1815) и годините на лудитска активност (1811 – 1817) маркират болезнения преход от патерналистка защита на работническите прослойки към налагането на *laissez-faire*[6] икономическа среда срещу волята на работническата класа. Авторът изглежда напълно готов да приеме, че лудизмът е част от нелегално, макар и ограничено по обхват, радикално движение.

Отговорът идва от М. Томис в монографията му „Лудити“ (1970), където се достига до извода, че тяхното движение е ограничено, аполитично, реакционно и без ясно лидерство (Thomis 1970). Според по-умерената позиция лудизмът е комбинация от различни направления на активността на работническата класа, съдържаща както революционни, така и нерадикални синдикални елементи (Dinwiddy 1979). Б. Бейли използва термина „бунтовници“, за да ситуира лудитите някъде в спектъра между разгневена тълпа и организация с ясни революционни цели (Bailey 1998).

В регионално изследване на лудитите от Уест Райдинг историкът Р. Рийд заключава, че на фона на противоречиви доказателства за по-широка работническа организация само един фактор се откроява като причина за лудизма – широко разпространеното и систематично използване на технологиите (Reid 1986). Така е зададена нова тенденция в интерпретирането на лудизма, тълкуван като реакция срещу технологичните иновации и замяната на ръчния труд с механичен. В същия тон е изследването на Киркпатрик Сейл, недвусмислено озаглавено „Бунтовници срещу бъдещето: лудитите и тяхната война срещу индустриалната революция“ (Sale 1995). В огромна степен именно Сейл допринася за тясното възприятие на лудитите като тех-

[6] *Laissez-faire* (от фр. ез. „оставете да се прави“) е политическа и икономическа идеология, която се застъпва за минимална държавна намеса в икономиката.

нофоби – погрешно схващане, което се налага в периодични издания и в интернет сайтове през последните десетилетия.

В началото на XXI век на фона на четвъртата индустриална революция, основава на бурния напредък в цифровите технологии, темата за лудитите не губи актуалност. Изтъкнатият британски социален историк Адриан Рандал разглежда лудитските действия в по-широкия контекст на народните бунтове и протести в Хановерска Англия. Той достига до извода, че лудитските вълнения маркират коренна промяна в отношенията между тълпа и държава. Лудитите в различните региони предизвикват свирепи мерки от страна на централната и местната власт, които на свой ред пораждат яростна съпротива от страна на протестиращите (Randall 2006).

От новите изследвания особено внимание заслужава антологията „Писания на лудитите“ съставена и редактирана от Кевин Бинфийлд. Това е първата колекция от текстове, написани от самите лудити – поеми, песни, манифести, заплашителни писма към фабриканти и официалните власти, като съставителят предоставя достатъчно уводна информация и анализ, за да направи тези документи напълно разбираеми. Очертани са регионалните и културните специфики на лудитското движение в Мидлендс, Северозападна Англия и Йоркшир, съответно документите са разделени на този географски принцип.

Основната идея е, че лудизмът не е кохерентно движение, бълващо агитационни материали, то не е генерирано „от заговор или внезапна поява на класово съзнание“, а по-скоро от „създаване и присвояване на епонима Нед Луд“ (Binfield 2004: 18).

Макар и да откроява някои сходства, Бинфийлд подчертава регионалните оттенъци на лудитските действия в различните райони. Например в Мидлендс лудитските текстове се базират на обичая – призивите са за спазване на оригинален правен документ, а именно Хартата на компанията на плетачите на рамка (Charter of the Company of Framework Knitters), датираща от 1663 г. В този район епонимът Луд се използва основно като средство за привличане на внимание към правен акт, изпаднал в забвение.

Различна е ситуацията в северозападния район около Манчестър, където поради огромната миграция, предизвикана от бурното разрастване на търговията с памучен текстил, липсва традицията на

обособена органична общност на текстилните работници. И именно това е основната задача на лудитските действия – осъзнаването на необходимостта от колективни усилия за постигането на определени цели. Според Бинфийлд лудитите се конституират като движение по силата на споделена реторика, базирана на регионалния опит. Представените документи ясно показват, че лудитските бунтове не са насочени срещу технологичните иновации, а срещу използването на определени машини по начини, които намаляват заплатите и произвеждат некачествена продукция.

Направеният кратък библиографски преглед завършва с провокативното изследване на американския журналист Браян Мърчант „Кръв в машината“, където са прокарани интересни паралели между лудитските атаки и днешните страхове на човечеството от безпрецедентния технологичен напредък (Merchant 2023). Изразяващ неприкрита симпатия към лудитите, Мърчант прокарва тезата, че техните действия в никакъв случай не са мотивирани от някаква заслепяваща омраза към технологиите, бунтът е насочен към фабричната система, към факта, че работниците нямат никакви гарантирани права, докато огромно богатство и власт се съсредоточават в ръцете на малоброен привилегирован елит. Според автора лудитските прояви проправят пътя за създаването на първите профсъюзи. Подчертано е и влияние на лудитите върху литературата, което спомага за съхраняването на техния образ и използването му в съвременния свят.

Очевидно в обилната историография се очертават няколко основни, в известна степен противоречиви, линии на интерпретация на лудитските действия. И до днес въпросът за дефиницията на лудизма е отворен за дискусия: в по-тесни рамки лудитските бунтове изправят работници срещу машини, докато в един по-широк план движението обхваща гладни бунтове, заплашителни писма, срещи на работници с радикални виждания. Важно е да се подчертае, че популярното схващане на лудитите като противници на технологичния прогрес отдавна е оборено. Те по-скоро се противопоставят на начина, по който индустриалните елити използват технологията в ущърб на работниците.

Тук трябва да се подчертае, че лудизмът не би трябвало да се определя като движение с ясни цели и организация. То не е струк-

туирано толкова успешно или широко, каквото нововъзникващото движение за парламентарна реформа ще стане след Наполеоновите войни. Повечето от доказателствата за мотивацията и организацията на лудитите черпим от оскъдните и пристрастни подробности, предоставени в писмата на магистратите (местните власти) до Министерството на вътрешните работи и показанията на свидетели по време на процесите.

Унесени в историографски спорове, историците често пренебрегват факта, че движението е успяло да устои за относително дълъг период от време, изправено пред енергичен отпор от страна на властите. В условията на високи цени на зърното, намаляващи заплати, застой в търговията поради военни действия, лудизмът се възприема от английската държава като съществена заплаха за обществения ред.

БУНТОВЕТЕ НА ЛУДИТИТЕ

В хода на XVIII век работници, манифактуристи и търговци участват в развитието на това, което Томпсън определя като „морална икономика“, определяща колективните им отношенията с предприемачи и държава. Тази алтернативна политическа икономия се базира на обичая местните власти, по-специално окръжните мирови съдии, да определят размера на заплатите[7]. Нарушенията на тази морална икономика се изразяват в промени в начина на заплащане, методите на работа, ново разделение на труда или въвеждането на нови технологии. Липсата на държавна регулация принуждава работниците да прибягнат до различни тактики: петиции, протести, граждански неподчинения, чупене на машини (Thompson 1971).

Някои бранша, особено в текстилната манифактура, оказват особен отпор на механизацията през целия XVIII век. Тъкачите на коприна от Спиталфилдс се разбунтуват срещу въвеждането на машини през 1675, 1719, 1736 и 60-те години на XVIII в. Голяма част

[7] Закон от 1563 г. (Statute of Artificers) определя продължителността на работния ден и дава правомощие на местната власт (съдии, шерифи и кметовете) да определят размера на заплатите.

от предачните машини, патентовани от Джеймс Харгрийвс[8], биват унищожени. През 1776 г. почти всяка форма на механизация на производството на вълнени платове в Югозападна Англия предизвиква саботаж. Между 1778 до 1780 г. метежи срещу машини избухват и в Ланкашър и Мидлендс. И това са само малка част от примерите. Съвременните интерпретации определят тези действия като част от по-мащабен протест, а не като остри реакции спрямо краткосрочни заплахи, свързани с механизацията на производството. Работниците не се противопоставят на всички иновации, те чупят машини, за да запазят контрол върху производствения процес и за да се противопоставят на фабричната система (Horn 2005).

Очевидно унищожаването на машини се превръща в традиционна форма на протест в хода на осемнадесетото столетие. Това, което отличава лудитите от други протестиращи, е припознаването на епонима Нед Луд. Началото на движението е поставено през февруари 1811 г. в района на Мидлендс, в триъгълника, образуван от Нотингам, Лестър и Дарби, специализирани в търговията с дантели и чорапи. Причина за общественото недоволство е увеличаващата се безработица, резултат от търговските ограничения, наложени заради войната срещу Франция. Освен от срива на търговията и ниските селскостопански добиви, плетачи от Нотингам се оплакват и от „спекулиращи, безпринципни индивиди, които изработват некачествени стоки, за да мамят и ограбват обществеността“ (Hammond & Hammond 1919: 229). В посочения лудитски триъгълник „неприятните“ машини са широките рамки за плетене, използвани за направата на евтини и некачествени платове за търговията с дантели и чорапи. Атаката е насочена и срещу т. нар. „жребчета“ („colts“), оперирaщи на становете, които не са изкарали изискуемия от закона седемгодишен срок за чиракуване (Дечев 2016: 73).

Едно от първите предупредителни писма, с груб и заплашителен тон, е изпратено до началника на местната фабрика Чарлз Лейси от Нотингам. Писмото е публикувано на листовка и скоро препечатано от вестниците. Лейси е обвинен, че печели от загубените работни места в размер на петнадесет хиляди лири и че създава лоша репу-

[8] Джеймс Харгрийвс (1720 – 1778) е английски тъкач и изобретател от Ланкашър. През 1764 г. той създава предачна машина, която преде с 16 и повече вретена едновременно (наречена „spinning Jenny“). Виж Симова 2023: 165 – 167.

тация на местните търговци с некачествената фабрична продукция. Писмото е подписано от „Генерал Луд“ (Binfield 2004: 72 – 73). Събитията, последвали подобни писма, не биха могли да бъдат объркани със случайни актове на вандализъм. Очевидно целта на лудитите е унищожаване на вредните за общността машини, които разкъсват социалната тъкан, облагодетелствайки неправомерно една група за сметка на останалите. Властите, фабрикантите и журналистите се опитват да наложат други етикети – „недоволни“, „хищници“, „якобинци“ – но етикетите не пасват, защото лудитските текстове изместват езика на властите. Страхът и паниката пораждат слухове за безредици, които временно парализират местните общности. Надвисналата заплаха от генерал Луд спомага рутинните оплаквания да се приемат като сериозна заплаха, което дава „лост“ в ръцете на работниците.

Към есента на 1811 г. набезите стават още по-ожесточени и нападателите започват да придобиват облика на участници в организиран протест. През ноември гневна тълпа от около 70 тъкачи, въоръжени с чукове и брадви, се насочва към магазина на Едуард Холингсуърт (Edward Hollingsworth), производител на трикотаж в Булуел (Нотингам). Въпреки че Холингсуърт се опитал да организира защита на фабриката си, нападението го изненадва. В безредиците един от нападателите, Джон Уестли (John Westley), е убит. Това е първата документирана жертва на лудитска атака (Binfield 2004: 73 – 74).

Спечелили си широка обществена подкрепа, лудитски банди извършват над 100 отделни нападения, като разрушават ок. 1000 рамки, оценени на ок. 10 000 паунда. Атакувайки през нощта, с маскирани лица, лудитите демонстрират военна прецизност при извършването на нападения над омразните фабрики. Обект на атака са онези машини, които в най-голяма степен застрашават заетостта, докато други машини са оставени на мира. С писмо от 14 ноември 1811 г. се иска правителството да окаже военна помощ, защото „2000 души, много от тях въоръжени, се бунтуват и кръстосват графство Нотингам“ (Binfield 2004: 16).

И докато вълненията в Мидлендс постепенно отшумяват в началото на 1812 г., то по това време се надигат текстилните работници в Йоркшир (център на вълнения текстил), а през пролетта бунтовете обхващат и Ланкашър (център на памучното производство).

Една от най-сериозните лудитски атаки е извършена срещу фабриката Роуфолдс в Йоркшир, собственост на Уилям Картрайт. Той взема специални охранителни мерки. Всяка нощ въоръжен отряд патрулира около фабриката. Около сградата биват разположени смъртоносни капани – варели с набучени по тях остриета, които да се изтъркалят върху евентуалните нападатели. На 11 април 1812 г. младият земеделец от Хъдърсфийлд Джордж Мелор (George Mellor) повежда атаката срещу Роуфолдс. Щурмът е неуспешен, а двама от нападателите са смъртоносно ранени. По-късно, на 28 април 1812 г., Уилям Хорсфол, друг голям фабрикант в района, е убит от засада при Кросландското тресавище в Хъдърсфийлд. Властите арестуват над сто заподозрени. Мелор и още двама са екзекутирани за убийството на Хорсфол, а други четиринадесет са обесени за нападението над фабриката Роуфолдс (Дечев 2016: 73 – 75; Binfield 2004: 200 – 201).

Провалът при Роуфолдс и убийството на Хорсфол променят характера на йоркширския лудизъм. Атаките срещу фабрики отстъпват място на нападения за оръжие. Това от своя страна все повече изостря вниманието на властите. Друг аспект, който дава на властите особена причина за тревога, е разпространението на практиката на полагане на клетва, което се асоциира с революционни намерения.

Към 1813 г. британското правителство е изправено пред тежка икономическа криза, резултат от Наполеоновите войни. Това дава допълнителен тласък на лудитското движение, което успява да улови по-широка обществена подкрепа. В същото време притежателите на фабрики настояват за по-строги наказания спрямо унищожителите на машини. По това време законите, занимаващи се с имуществени щети, предвиждат за виновните транспортиране до Австралия или друга далечна колония, търсеща заселници.

РЕАКЦИЯТА НА ДЪРЖАВАТА

Още през пролетта на 1812 г. градският център на Хъдърсфийлд се превръща във военен лагер, като през юни там биват разположени повече от 400 войници (пехота и кавалерия). Приблизително по толкова биват разположени и в останалите по-големи градове в Уест Райдинг.

И до днес голямо впечатление на изследователите прави острата реакция от страна на държавата спрямо действията на лудитите. Отдавна е изказана тезата, че херцогът на Уелингтън започва Полуостровната кампания през 1808 г. с по-малко от 10 000 войници, но английската държава използва 12 000 войници срещу лудитите през 1812 г. (Sale 1995: 148) Силите на редовната армия са подкрепени от местната милиция. Лудитите влизат в сражения с британската армия няколко пъти, като са документирани сражения при фабриката на Даниел Бъртън в Мидълтън и при фабриката Уестютън (Westhoughton) в Ланкашър. Изчислено е, че общо около 35 000 въоръжени сили са ангажирани да се справят с безредиците. Де факто по-голямата част от индустриалния Север се намира в състояние на военно положение към пролетта на 1812 г. (Randall 2006: 292 – 293).

Трябва да се има предвид, че саботажните действия на лудитите се припокриват с публичните протести по по-широки теми, като властите често ги обединяват под общия знаменател на подривни и опасни прояви. Английската държава предприема поредица репресивни актове, целящи задушаване на бунтовния потенциал на работническата прослойка. Като част от примерите могат да бъдат посочени Двата закона на Пит, ограничаващи индивидуалните свободи от 1795 г., отмяната на *Habeas Corpus*, Актовете от 1799 – 1800 (Combination Acts), които правят синдикализма незаконен, отмяната на Елизабетинския статут за чиракуването (1563) през 1814 г. Към тези регулаторни актове може да се добави зачисляването на собствениците фабриканти към „патриотичната“ милиция, използвана срещу бунтовници. Годините на лудитски ексцесии, „колективно договаряне чрез бунт“ и разрушаване на машини дават съществен тласък на развитието на полицейска мрежа от информатори и осведомители в зората на създаването на политическа полиция в Англия. Държавата активно ангажира и редовните въоръжени сили – 155 военни казарми са построени в промишлени райони между 1792 и 1815 г. (Horn 2005: 149).

На фона на събитията във Франция от този период естествено възниква въпросът дали революция можеше да избухне и в Англия. Томпсън е убеден, че това е било възможно. Всъщност той е откровено учуден от умението на английското правителство да предотврати революционните сътресения през периода от 1792 до 1820 г. (Thompson

1966: 493). В последните десетилетия обилна литература е посветена именно на въпроса за революционния потенциал в Англия. Изглежда обаче е постигнат историографски консенсус, че твърдото управление и репресивните мерки предотвратяват опасността от революция, особено след като войната срещу Франция е подновена през 1803 г. (Horn 2005: 149). Така тази ера на ранни бунтове срещу набиращата скорост индустриализация не се асоциира с истинска заплаха от революция въпреки правителствената реторика.

Пример за драконови мерки са именно репресиите, предприети спрямо лудитите. Британското правителство се опитва да задуши лудитското движение посредством масов процес в Йорк, организиран през януари 1813 г. За разследването на лудитите е назначена и специална комисия, която започва работа в Йорк на 2 януари 1813 г. Под обвинение са подведени над шестдесет души, затворени в замъка в Йорк, в т.ч. и Мелор и неговите другари. Издаването на изключително тежки присъди, включително на много смъртни наказания и изпращане на заточение отвъд океана (главно в Австралия), довежда до потушаване на лудитската съпротива. Като реакция срещу движението на лудитите парламентът в Лондон обявява „трошенето на машини“, както и останалите форми на индустриален саботаж, за подлежащи на смъртно наказание[9].

Сред най-големите опоненти на това ограничение, безспорен привърженик на лудитите, се оказва самият Джордж Гордън – лорд Байрон (1788 – 1824). Като член на Камарата на лордовете в Парламента на 27.02. 1812 г. той произнася забележителна реч в тяхна защита: „Бил съм в най-потиснатите провинции на Турция, но никога, дори при най-деспотичните невернически владетели, не съм виждал такава мизерна окаяност, каквато при завръщането си в самото сърце на християнска страна“[10]. Под неговото перо излизат и няколко стихотворения, възхваляващи техните подвизи.

[9] Това става с приемането на два закона – „Frame Breaking Act” и „Malicious Damage Act”.

[10] Carl H. Pforzheimer Collection of Shelley and His Circle, The New York Public Library. (1824). *Byron's maiden speech in the House of Lords defending the Luddites delivered 27 Feb 1812.* Retrieved from: https://digitalcollections.nypl.org/items/e906ce90-a283-013c-7afd-0242ac110004. [прегледан 30.07.2024].

Въпреки че с правораздаването в Йорк на движението на лудитите е нанесен почти смъртоносен удар, през следващите години има още драматични епизоди. Нова вълна на чупене на машини обхваща Източна Англия през 1816 г., съпроводена и от селски надигания. През 1826 г. Ланкашър е обхванат от бунтове, като са нападнати 21 фабрики и са разбити около 1000 стана. Своеобразна кулминация на тези прояви е въстанието на „Капитан Суинг“ от 1830 г., когато работниците се разбунтуват заради въвеждането на нови вършачки, заплашващи прехраната им. Атаката срещу фабриката на Джосая Бек в Ковънтри през 1831 г. може да се разглежда като последния епизод на индустриалния лудизъм във Великобритания (Archer 2000: 15 – 21, 54 – 55).

КАКВО ПЕЧЕЛЯТ ЛУДИТИТЕ

Лесно може да се заключи, че борба на лудитите е безполезна, безсмислена и напразна. Но всъщност чрез действията си поне за момент те се противопоставят на необузданата атака от страна на автоматизираната технология и корпоративна експлоатация. Първо, те печелят някои реални политически и икономически победи – запазване на размера на заплатите в някои райони, както и забавяне на въвеждането на определени машини, и то в момент на критични икономически условия. Например лудитите в Ланкашър успяват да задържат масовото въвеждане на парни станове за няколко години (Merchant 2023: 593). Разбира се, тези частични успехи в никакъв случай не трябва да се възприемат като реална заплаха за процеса на индустриализация .

Особено важно е влиянието на лудитите върху следващото поколение работници, борещи се за реформи. Тактиката на лудитите е възприета от бъдещите бунтовници: формиране на доверени ядра, мащабни действия, пропаганда, възползване от страховете на властите, че индустриалните безредици ще провокират политически такива. Споменатото въстание на „Капитан Суинг“ от 1830 г. безспорно прилага похватите, характерни за по-ранните лудитски атаки. Важно е да се отбележи, че енергичното лобиране на групи като „Обедине-

ните плетачи на рамка“ (United Framework Knitters) и дейността на активисти като Гравенър Хенсън[11] в крайна сметка довеждат до отмяната на закона от 1799 г., забраняващ профсъюзните организации. Влиянието на лудитите може да се види в по-късни миньорски стачки, в профсъюзното движение за реформи и в по-нататъшни изблици на индустриален саботаж.

Не трябва да се пренебрегва и голямото културно влияние на лудизма. „Франкенщайн“, най-устойчивата метафора в културата ни за машини, излезли извън контрол, е написан най-вече в отговор на замяната на работниците в текстилните фабрики от автоматични тъкачни станове. Байрон, П. Шели, Шарлот Бронте и редица други автори черпят вдъхновение от лудитите.

След усилията на Е. П. Томпсън да реабилитира лудитите, като ги представя като симпатични, дори героични исторически фигури, редица историци, интелектуалци и общественици бранят и популяризират този техен образ. Той вдъхновява и съвременното течение на нео-лудитите, които сериозно се притесняват от последиците, резултат от безпрецедентното внедряване на технологиите в живота на хората[12].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Въпреки продължаващите и до днес дискусии относно същността на лудитското движение, трябва да се подчертае, че лудитите в никакъв случай не трябва да се разглеждат като „шепа луди глави“ противостоящи на технологичния прогрес per se. Те рационално оценяват последиците от въвеждането на нови машини в производствения процес и реагират решително на променящите се условия на труд (Noble 1995).

Действията на лудитите осветлява дълбоката криза, назряваща за работническата прослойка в зората на индустриалната революция. На фона на тежката икономическа криза, резултат от войните и застоя

[11] Гравенър Хенсън (1785 – 1852) е един от най-изтъкнатите водачи на английското профсъюзно движение.

[12] Напр. виж: The neo-Luddites: how much tech is too much? Достъпно на: https://cybernews.com/editorial/neo-luddites-how-much-tech-is-too-much/ (17.07.2024).

в търговията, те биват популяризирани, подкрепяни и предизвикващи страхове, макар и за относително кратък период. Като изкарват на преден план въпроса за технологичния прогрес, привържениците на Нед Луд разгарят по-комплексния дебат за условията на труд, технологията и експлоатацията, който де факто продължава и днес.

Тезата, че лудитството трябва да бъде разбирано като важна стъпка към формирането на класово съзнание и развитието на профсъюзите във Великобритания, изглежда съвсем обоснована. В годините на лудитските прояви английската държава все повече отъждествява своите интереси с тези на едрите производители фабриканти, което води до по-систематично прилагане на идеите за *laissez-faire* за сметка на традиционните регулации, третиращи работниците. Логично, индустриалната революция изисква предефиниране на комплексните отношения между производители, работници и държава. Каквито и научни дискусии да се водят за мотивите на лудитите и тяхното отношение спрямо машините, безспорен факт е, че лудитството е реакция на катаклизмични промени на трудовия пазар.

„Бъдещето – както пише Шарлот Бронте в своя роман „Шърли“ (1849), вдъхновен от лудитите – понякога сякаш плаче с тихо предупреждение за събитията, които предстоят“.

БИБЛИОГРАФИЯ

Дечев, Теодор. 2016. Пазарът на труда – конфликти и заплахи за европейската сигурност. В: *Научни трудове. Висше училище по сигурност и икономика,* том II, с. 69–108. Пловдив. (Dechev, Teodor. 2016. Pazarat na truda – konflikti i zaplahi za evropeyskata sigurnost. V: *Nauchni trudove – Visshe uchilishte po sigurnost i ikonomika*, vol. II, s. 69–108. Plovdiv.)

Симова, Албена. 2023. *История на цивилизацията: Големите технологични изобретения*. София, Милениум. (Simova, Albena. 2023. *Istoria na tsivilizatsiyata: Golemite tehnologichni izobretenia.* Sofia, Milenium.)

Archer, John E. 2000. *Social Unrest and Popular Protest in England 1780 – 1840.* Cambridge.

Bailey, Brian. 1998. *The Luddite Rebellion.* New York, New York University Press.

Binfield, Kevin. 2004. *Writings of the Luddites.* Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.

Darvall, Frank. 1934. *Popular Disturbances and Public Order in Regency England.* London: Oxford University Press.

Dinwiddy, John. 1979. Luddism and Politics in the Northern Counties. – *Social History*, Vol. 4, No. 1, pp. 33–63.

Douglas, David C., ed. 1959. *English Historical Document, 1783–1832*. 12 vols. Oxford: Oxford University Press.

Felkin, William. 1867. *A History of the Machine-Wrought Hosiery and Lace Manufacturers.* 1867. Reprint, New York, Burt Franklin, 1967.

Hammond, John L.; Hammond, Barbara B. 1919. *The skilled labourer, 1760 – 1832.* [https://archive.org/details/skilledlabourer00hammiala/page/6/mode/2up].

Henson, Gravener. 1831. *History of the Framework-Knitters.* Reprint, Newton Abbott, David and Charles, 1970.

Hobsbawm, Eric. 1959. *Primitive Rebels: Studies in Archaic Forms of Social Movements in the 19th and 20th Centuries.* Manchester, Manchester University Press.

Hobsbawm, Eric. 1964. *Labouring Men: Studies in the Historyof Labour*. London, Weidenfeld and Nicolson.

Horn, Jeff. 2005. Machine-Breaking in England and France during the Age of Revolution. – *Labour / Le Travail*, Vol. 55, pp. 143–166. Available at: http://www.jstor.org/stable/25149563.

Merchant, Brian. 2023. *Blood in the machine: the origins of the rebellion against big tech.* New York, Little, Brown and Company.

Navickas, Katrina. 2005. The Search for "General Ludd": The Mythology of Luddism. –*Social History*, Vol. 30, № 3, pp. 281–295. Available at: http://www.jstor.org/stable/4287226.

Noble, David. 1995. *Progress without People: New Technology, Unemployment, and the Message of Resistance.* Toronto.

Peel, Frank. 1968. *The Risings of the Luddites: Chartists and Plug-Drawers* (4th ed.). Routledge. Available at: https://doi.org/10.4324/9780429053078.

Randall, Adrian. 2006. Engines of Mischief: The Luddite Disturbances of 1811–12. In: *Riotous Assemblies: Popular Protest in Hanoverian England*. Oxford.

Raynes, Francis. 1817. *An Appeal to the Public: Containing an Account of Services Rendered during the Disturbances in the North of England in the Year 1812*. London.

Reid, Robert. 1986. *The Land of Lost Content: The Luddite Revolt*, 1812. London, Heinemann.

Sale, Kirkpatrick. 1995. *Rebels against the Future: The Luddites and Their War on the Industrial Revolution, Lessons for the Computer Age*. Reading, Mass., Addison-Wesley.

Sykes, Daniel F. E. & Walker, George Henry. 1898. *Ben O' Bill's, The Luddite: A Yorkshire Tale.* London.

Thomis, Malcolm I. 1970. *The Luddites: Machine Breaking in Regency England*. Newton Abbott.

Thompson, Edward P. 1971. The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century. – *Past & Present*, vol. 50, pp. 76–136. http://www.jstor.org/stable/650244.

Thompson, Edward P. 1966. *The Making of the English Working Class*. New York, Vintage.

Uglow, Jenny. 2015. *In These Times: Living in Britain through Napoleon's Wars, 1793–1815.* Farrar.

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

ИНТИМНИТЕ ИЗПОВЕДИ НА ИМПЕРАТОРА: КАК НАПОЛЕОН КОРЕСПОНДИРА С ЖЕНИТЕ В СВОЯ ЖИВОТ

Александър Стоянов
Институт за исторически изследвания,
Българска академия на науките, България

THE INTIMATE CONFESSIONS OF THE EMPEROR: HOW NAPOLEON CORRESPONDED WITH THE WOMEN IN HIS LIFE

Aleksandar Stoyanov
Institute for Historical Studies, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria

Abstract: Epistolary correspondence was an essential element of Napoleon's life. He spent many hours writing to numerous recipients – politicians, generals, diplomats, clergymen, foreign rulers. But among his considerable output of letters, the ones dedicated to the women in his life have a special place. Examining these letters reveals a whole new side of Napoleon as a person, general and politician. It also helps understand how men perceived women during the Enlightenment era and what role did women play in the functioning of politics, society and everyday life. The following article aims at analysing the contents, frequency and the recipients of Napoleon's letters, in order to present a new perspective on his intimate relations, but also on the role the women in his life played in his decision making, how they shaped his emotions, and to what extend the emperor of France considered them partners, confidants or servants of his will.

***Keywords**:* Napoleon, women, correspondence, French revolution, French empire, Enlightenment, letters

През изминалите две десетилетия въпросът за ролята на жените в световната история е справедливо поставян на преден план в научните среди. Дълго останали в сянката на мъжете политически лидери, генерали и религиозни водачи, дамите в историята тепърва трябва да получат адекватна преоценка, която техните дела несъмнено заслужават. Стремежът към разбирането и дефинирането на мястото на жените в историята може да мине както през изследване на техните собствени, често забравени биографии, така и през перспективата на отношенията между жени и мъже в отминалите епохи. Настоящата статия има за цел да даде една различна перспектива към мястото на жената в историята на Късното просвещение и Ранния романтизъм. За целта съм избрал като отправна точка Наполеон Бонапарт – една особена историческа фигура, чието отношение към нежния пол е показателно за цяло едно поколение велики военни, политически и културни дейци. Благодарение на богатата кореспонденция, запазена между Бонапарт и жените в неговия живот, съвременният изследовател може да надникне в ума на този, без съмнение, забележителен човек и през неговите очи да погледне към позицията, която жените заемат в тогавашното общество, както и да оцени по какъв начин един относително типичен като манталитет представител на „силния пол“ е гледал на дамите в своето обкръжение.

Епистоларното наследство на Наполеон Бонапарт запълва няколко десетки тома, като нито една сбирка с документи не може да претендира да изчерпва или побира всички писма, заповеди, бележки, прокламации и прочие официални и неофициални документи, излезли изпод перото на прочутия корсиканец. В тази лавина от писмени извори, надхвърляща 100 000 броя документи, писмата, отправени към дамите в живота на Бонапарт, заемат относително скромен обем – вероятно не повече от 1%. Съвсем резонно, огромната част от писменото наследство на императора се свързва с военните му кампании и политическите му инициативи. Ясно разграничение може да се направи и в обема писма, посветен на семейството му преди и след началото на политическата му кариера. Колкото по-нагоре се изкачва

Наполеон в хранителната верига на властта, толкова по-малко място остава за лични взаимоотношения и емоционални или семейни дела, които нямат пряка връзка с държавата. Процентът на обикновените, семейни, писма спада още по-значително след поемането на императорската корона, когато Наполеон ангажира цялото си семейство в своя грандиозен европейски политически проект. Когато братята и сестрите му стават крале и кралици, държавните дела се превръщат в неотменна част от личната кореспонденция.

Въпреки намаляването на интимността в писмата на Наполеон, жените винаги запазват едно по-специално място в мислите и плановете на Бонапарт. В този контекст съхранената кореспонденция между дамите и императора отваря един нов прозорец към мислите, чувствата и светогледа на Наполеон. Същевременно оценката на информацията, която императорът споделя с жените в живота си, може да разкрие какво е мястото, което дамите заемат в обществото като довереници, спътници, служители и обекти на обожание, снизхождение, а понякога и презрение. Не бива да се забравя, че макар Наполеон да е човек, който оформя епохата, в която живее, все пак си остава продукт на своето време – период, в който „слаб пол“ е термин, който се използва и подразбира без кавички. В този смисъл оценката на Наполеоновите думи следва да се абстрахира максимално от съвременната еманципация на дамите, които справедливо са считани наравно с господата като пълноценни обществени, социални и семейни фигури. За да се разбере правилно мястото на жените в европейския социален живот от края на XVIII и началото на XIX век, начинът, по който дамите са възприемани от господата тогава, то трябва да се отчита максимално безпристрастно през призмата на миналите, а не на настоящите обществени порядки.

Въпросът за отношенията между Наполеон и жените отдавна занимава изследователите на ранномодерната и модерната епоха. Всяка една биография, посветена на живота на корсиканеца, се спира на многопластовите връзки, които той поддържа с дамите в своето обкръжение. Без съмнение едно от най-новите и авторитетни изследване по темата е книгата на Кристофър Хибърт – *Napoleon, His Wives and Women* (Hibbert 2003). Изследването дава в значителни детайли хронологичното развитие на връзките на Бонапарт с нежния пол.

Това, което остава на заден фон в тази по-скоро биографична работа, е оценката за социалната роля на жените в тогавашното общество, както и за факторите, които оформят отношението на Бонапарт към дамите. Подобен е и подходът на Андре Кастело (Castelot 1998), който разглежда развитието на връзките в живота на Наполеон от една биографична перспектива, а не толкова с идеята за социална оценка на изследваната проблематика. От по-старите изследвания по темата най-значително остава тритомното изследване на Фредрик Масон (Masson 1893–1902), в което авторът разкрива личния живот на Бонапарт в детайли, недостижими за по-късните изследователи. От гледна точка на оценката за мястото на жените в обществото трудовете на Масон остават по-скоро ориентирани към особата на Бонапарт и начина, по който общуването му с нежния пол изгражда самия император като личност. Въпросът за възприемането на дамите в обществен план остава по-скоро на второ място, макар да е обърнато внимание на отношението на Наполеон към жените като ключов фактор при изграждане на семейното законодателство в рамките на Наполеоновия кодекс.

Хилядите биографични трудове за Бонапарт (над 10 000 към момента – б.а.) несъмнено засягат въпроса за жените в живота му, давайки разни оценки на тяхното влияние върху съдбата на императора. Различни перспективи се откриват и на база множеството мемоари, издадени от съвременници на Наполеон. Някои от тях, като спомените на херцогиня Абрантес например, са често отхвърляни като клюки и фалшификации, записани от разорената благородница в опит да превърне изданията си в бестселър. Към спомените, разбира се, би следвало да се добавят и тези на самия Наполеон. Тук възниква въпросът кои от тях са реално записани от императора, кои е диктувал на о. Св. Елена и кои са плод на фалшификации. Тази тема е достойна да получи собствена студия или дори монография. Като цяло консенсусът по темата е, че единствено трите тома, касаещи кампаниите му в Италия, Египет и 100-те дни, са действително диктувани лично от императора в изгнание. Отделно съществуват разни биографични бележки, обединени от различни изследователи в редица издания през последните 200 години. Българският читател може да си послужи например със сборника лични бележки на Наполеон, събрани от Съмърсет де Шер

(2021). Целта на настоящата статия обаче не е да коментира общия историографски дебат за ролята на жените в живота на Наполеон, а да се фокусира върху маниера му на общуване с нежния пол. За целта изследването ще се базира на извадки от значителния обем запазена лична кореспонденция на императора, съдържаща над 40 000 писма.[1]

Настоящата статия ще се обърне последователно към няколко основни въпроса. На първо място ще стане дума кои са факторите, които определят маниера на общуване на Наполеон с жените в живота му. Следващата стъпка е да бъдат очертани основните тематични насоки в писмата, които Бонапарт изпраща на своите съпруги, любовници и роднини. Статията ще формулира основната рамка, по която Наполеон структурира изложението на своите писма, както и значението на конкретните обръщения, с които си служи. Преди да се премине към заключението, изследването ще обобщи значението на честотата, с която Бонапарт пише и изпраща своите писма на различните жени в живота си.

Пътят към правилното оценяване на отношението, което Наполеон демонстрира към жените в личната си кореспонденция с тях, преминава през отчитането на онези фактори в живота му, които изграждат у него цялостния мироглед и концепцията за мястото на отделните индивиди в рамките на социалния ред. Очертаването на ясна представа изисква да бъдат отчетени няколко фактора. На първо място идва влиянието на личностите в семейство Бонапарт – майката Летиция, сестрите на Наполеон, но също така баща му и братята му като модели за критика и подражание. Следващият личностен фактор са без съмнение двете съпруги на Наполеон – Жозефин и Мария-Луиза. Общуването с тях може да се разгледа от две перспективи. Докато със Жозефин виждаме младия Наполеон, който се изгражда като семеен човек и трупа опит в общуването с дамите, при Мария-Луиза вече се вижда зрелият Наполеон, натрупал зад себе си години на борби, победи и най-вече самочувствие. Към дамите на сърцето му следва да се добавят и множеството му авантюри с разни любовници и метреси,

[1] Общо 40 500 лични писма на Наполеон са част от въпросната колекция, която е достъпна в дигитален вариант на https://www.napoleonica.org/en/collections/correspondance/ (прегледан на 02.08.2024 г.)

най-значима от които е полската графиня Мария Валевска. Тя оставя трайна диря в сърцето на императора и вероятно е единствената жена в живота му, която го е обичала истински. Успоредно с взаимоотношенията с ключовите фигури в живота на Наполеон върху светогледа му оказват сериозно влияние неговото образование, религиозните и обществени норми на епохата, а също така и военната му кариера, свързана и с особения код на честта и поведението, възприет от тогавашните офицери. Всички тези житейски натрупвания допълнително изграждат у Бонапарт една специфична перспектива към мястото на жените в света и ролята, която той трябва да играе в техния живот, както и те в неговия.

Не би било грешно да се сметне, че първият ключов женски образ в живота на Наполеон е майка му Летиция. Описвана като целеустремена, безпрекословна и своенравна жена, Летиция се жени едва петнадесетгодишна за бащата на Наполеон – Карло. Честите изневери на съпруга ѝ, както и характерните за Корсика традиционни средиземноморски ценности, оставят Летиция повече или по-малко сама да се справя с домакинството и отглеждането на децата. Младата майка, известна после като „мадам Мама“, е много по-важна за израстването на момчето Наполеон, отколкото баща му, с когото Бонапарт се вижда значително по-рядко. Госпожа Бонапарте ръководи своето домакинство с желязна ръка и налага своя характер над децата и прислугата, (Стоянов 2023: 44–45). Тя дисциплинира често непокорната си челяд, но същевременно набива в главите им традиционните патриархални католически ценности, които доминират корсиканската култура (Roberts 2014: 27–29). Когато добруването на семейството го изисква, Летиция не се свени да използва красотата си, за да постига онова, за което думите и парите не достигат. В по-късните етапи от живота на Наполеон майка му остава основен фактор в семейството, вечно заета да дирижира родовите връзки и винаги критична към избора на интимни партньори на децата си. Струва си да се отбележи, че Летиция се оттегля заедно с Наполеон на о. Елба през 1814 г. и остава до него чак до изпращането му на о. Св. Елена през 1815 г. Както ще стане дума по-долу, кореспонденцията им отразява сложната връзка, която майка и син споделят през целия си живот.

По съвсем друг начин в израстването на Наполеон се усеща поведението на сестрите му. По-млади от Бонапарт, но доста амбициозни за времето си, Елиза, Каролин и Полин[2] са вечен дразнител в политическите планове и семейните цели на Бонапарт. Елиза е най-прагматична и подобна на Наполеон, що се отнася до отдадеността към управлението. Полин е разглезена и откровено развратна млада дама, която е същински трън в петата за цялото семейство (McLynn 1997: 133). Постоянните ѝ флиртове и забежки създават сериозни проблеми на Наполеон, особено след като е обявен за император през 1804 г. Каролин се оказва опасна в дворцовите сплетни и изиграва ключова роля за развода на Наполеон с Жозефин. Нейните машинации я превръщат в самостоятелен политически фактор, редом със съпруга ѝ – импозантния маршал Мюра. За да се отърве от сплетните им, Наполеон ги прави крал и кралица на Неапол и ги изпраща в периферията на своята континентална империя.

Таблица 1. *Кореспонденция на Наполеон с основните жени в живота му*[3]

Съпруга/роднина/любовница	**Брой писма в запазения архив[3]**
Мария-Луиза Австрийска	344
Жозефин Боарне	268
Елиза Бонапарт	77
Ортанс Боарне	53
Полин Бонапарт	47
Мария Валевска	27
Летиция Бонапарт	13
Каролин Бонапарт	11

Следващи, но съвсем не по значение, стоят двете съпруги на Наполеон. Писмата, които той пише до Мария-Луиза и Жозефин, надхвър-

[2] Имената са дадени според най-популярната, френска, трактовка. Всички деца в семейство Буонапарте (Бонапарт) се раждат с италиански имена, но приемат френски с издигането на Наполеон и преместването на семейството във Франция.

[3] Данните са според дигитализирания архив с личната кореспонденция на Наполеон. https://www.napoleonica.org/en/collections/correspondance/ (прегледан на 02.08.2024 г., 15:50 ч)

лят като обем всички останали писма, писани до жени взети заедно. Това идва ясно да покаже важността, която Бонапарт отдава на своите спътници в живота. От двете без съмнение Жозефин е по-важна, що се отнася до влиянието, което оказва върху формирането на Наполеоновото отношение към жените. Шест години по-голяма от Наполеон, Жозефин е значително по-опитна, изстрадала доста в житейски план, принудена да отглежда две деца във враждебната среда на революционна Франция, където аристократичният ѝ произход и бракът ѝ с Александър Боарне за малко не ѝ костват главата. Жозефин е експерт по оцеляването, поставяйки своето добруване и бъдещето на децата си на първо място. Трудно е да дефинираме какви точно са чувствата ѝ към Наполеон – той постоянно се оплаква, че тя не му пише достатъчно и не изразява по-пламенно отношението си към него.[4] От друга страна, Бонапарт изгаря всички писма, които Жозефин му пише и ние никога няма да разберем какво точно е имало в тях и колко точно интимна е била тя с него (Hall 1901: XIX).[5]

Писмата до Мария-Луиза отразяват чувствата, надеждите и настроенията на вече улегналия Наполеон, чиято основна фиксидея е раждането на наследник или както сам посочва, за него втората му съпруга е просто утроба (Zamoyski 2018: 487). От друга страна, честотата на кореспонденцията му с младата императрица не подкрепя идеята за „просто утроба“. Именно поради тази причина си струва да се обърне внимание на начина, по който Бонапарт кореспондира с Мария-Луиза, а не да се вадят заключения на база помпозните фрази, с които императорът често блести пред придворните.

Към дамите на сърцето му следва да причислим и Мария Валевска – красивата полякиня, която печели ума и сърцето на Бонапарт в зенита на военната му кариера и която му ражда извънбрачен син. В общуването си с нея Наполеон открива както физическото удоволствие, така и интелектуалното увлечение.[6] За разлика от другите му десетки любовници, Валевска демонстрира реални чувства към Бона-

[4] CGS-15 - 128.S – Писмо на Наполеон до Жозефин, 18 април 1796 г. (сигнатурите на изворите са дадени според системата на дигиталния архив – б.а.)

[5] Според Хал съществуват поне две писма, за които се твърди, че са писани от Жозефин до Наполеон, но автентичността им не може да се потвърди.

[6] CG7 – 14166 – Писмо на Наполеон до Мария Валевска, 24 януари 1807 г.

парт и вероятно е единствената, която не дели ложето си с друг, докато е заедно с Наполеон. Същевременно, подобно на Жозефин, Мария преследва своите собствени цели – възстановяването на Полша на политическата карта на Европа. В мемоарите си тя изтъква именно тази патриотична цел като основна причина да се сближи с Наполеон (Masson 1897: 94). От друга страна, усилията, които полага, са значителни, а връзката между двамата не прекъсва с появата на Варшавското херцогство след Тилзитския мир. Напротив, Наполеон е този, който слага край на романса, с оглед стремежа му да си потърси нова съпруга и да се разведе с Жозефин. Не бива да се пропуска и фактът, че след 1815 г. всеки, който е бил близък с Наполеон, се е стремял да се дистанцира от него, за да се впише по-лесно в новия политически ред в Европа.

Наполеон несъмнено е обект на множество машинации и интриги от страна на жените в своя живот. Част от отношението му към нежния пол обаче е повлияно и от неговите роднини по мъжка линия. Реално нито един от братята му, нито баща му, остават верни на своите съпруги. Изневярата сякаш тече в самата кръв на рода Бонапарт. От тази гледна точка Наполеон е доказателство, че крушата не пада по-далеч от дървото. Част от комплексното отношение на Бонапарт към жените се формира от тази перспектива за дамите като средство за задоволяване на физическите апетити и същевременно като обект, а не субект на неговата любов. Наполеон не очаква от жените в своя живот да са активни или инициативни. Те трябва да бъдат спечелени, обгрижвани и използвани. Метресите му служат по-скоро като трофеи и играчки по време на походите – за реални чувства и дума не може да става. По този начин Бонапарт попада в една обща тенденция, очевидно характерна не само за неговото семейство, но и за онова време, в което от мъжа с положение се очаква да разполага с повече от една жена – една законна съпруга за пред обществото и множество любовници за престиж и удоволствие. Жените, изглежда, трябва да изиграят ролята на довереници – хора, които да изслушват, да съчувстват, но и да бъдат наставлявани. Именно тази е рамката, около която се оформят писмата на Наполеон до дамите в неговия живот.

На база на своя собствен житейски опит, както и като следствие от влиянието на семейната среда и обществените порядки, Наполеон

изгражда своя подход към дамите в един типичен за епохата консервативен маниер. Неговата лична кореспонденция с основните жени в живота му очертава няколко тематични линии, които могат да се открояят като постоянен елемент от общуването на императора с нежния пол. Както вече стана дума, основният обем писма, които императорът диктува, е насочен към неговите съпруги. В тази посока Наполеон залага на няколко основни линии на поведение. На първо място, той използва писмата, за да изрази своята любов, загриженост и желание да се срещне със своите половинки. Тонът на писмата, които пише на Жозефин в ранните си години и на Мария Луиза в късните, е доста различен. Писмата, които пише на Жозефин по време на своите кампании в Италия, са изпълнени със слова, намекващи за отчаяна и несподелена любов, за копнеж и нужда от внимание.[7] Задължителен елемент от кореспонденцията е упрекът „не ми пишеш достатъчно често“.[8] Тази постоянна несигурност е свързана както със слуховете за възможни изневери, които Наполеон получава, така и поради факта, че Жозефин е първата голяма любов в живота му и първата сериозна физическа връзка, която завързва. Израснал свит, несигурен в подхода към жените, Наполеон определено е аутсайдер в света на романтична Франция. Тази емоционална и физическа потиснатост намира ясно отражение в начина, по който описва и заявява чувствата си към своята съпруга – вечно жадуващ, параноичен в желанието си да не я загуби и да получава внимание от нея. Струва си да се отбележи и често еротичният тон на по-ранните му писма, в които Наполеон описва своите сексуални фантазии, свързани с предстоящите срещи между него и съпругата му.[9]

Начинът, по който се обръща към Жозефин, контрастира рязко с тона, който спазва в писмата си към Мария Луиза. Докато в по-ранната си кореспонденция Наполеон се впуска в цветисти обяснения за тъгата и желанието, което изпитва, писмата му към втората му съпруга са доста премерени, в рамките на един по-формален и официален тон. Наполеон не забравя да ѝ напомни да мисли за него и да му пише,

[7] CG1 – 411 – Писмо на Наполеон до Жозефин, март 1796 г.; CG1 – 526 – писмо на Наполеон до Жозефин, 24 април 1796 г.

[8] CG1 – 1369, Писмо на Наполеон до Жозефин, 10 февруари 1797 г.

[9] CG1 – 1068 – Писмо на Наполеон до Жозефин, 21 ноември 1796 г.

но го прави по един деликатен, ненатрапчив начин.[10] В тази ситуация налице са няколко съществени разлики в общуването. На първо място, Мария Луиза очевидно кореспондира често с Наполеон, за което той ѝ благодари в своите писма.[11] Същевременно, далеч по-улегнал и опитен, Наполеон отдавна вече не изгаря от тази неувереност в отношенията си с нежния пол. Между 1796 и 1809 г. той споделя ложето на десетки жени, което несъмнено повишава самочувствието му и заличава онова младежко отчаяние, характерно за ранните му писма до Жозефин. Не на последно място, за разлика от Жозефин, с която Наполеон споделя своето издигане от периферията на аристократичния свят, Мария Луиза като дъщеря на австрийския император е част от каймака на европейското общество, което автоматично задължава императора да кореспондира с нея на едно по-високо ниво, подхождащо на нейния произход и политическо значение, а също така и факта, че е майка на единствения му законен син.

Настрана от вложените емоции, писмата на Наполеон до съпругите му включват още няколко задължителни елемента, характерни за епистоларната култура на епохата. На първо време, колкото и да бърза или да е зает, императорът не пропуска да се поинтересува за здравето на своите съпруги.[12] Същевременно той редовно известява за местоположението си и за основните дела, с които се занимава – било то политически машинации, сражения или банкети сред елита на обществото.[13] Сраженията заемат важно място в кореспонденцията му с дамите на сърцето му. Веднага след голяма битка Наполеон изпраща кратки съобщения до съпругите си, в които да ги извести за резултата от сражението и за това че той самият е жив и здрав.[14] Понякога първите писма са последвани от допълнителни, в които Наполеон по-подробно обяснява развоя на събитията и дори съобщава

[10] CG10 – 23374, Писмо до Мария Луиза, 24 март 1810 г.; CG11 – 28712, Писмо от Наполеон до Мария Луиза, 21 септември 1811 г.

[11] CG11 – 28726, Писмо на Наполеон до Мария Луиза, 24 септември 1811 г.

[12] CG12 - 30743. – Писмо до Мария Луиза, 30 май 1812 г.

[13] CG3 - 6366. – Писмо на Наполеон до Жозефин, 16 юли 1801 г.

[14] CG5 – 11144 – Писмо до Жозефин, 3 декември 1805 г. (след битката при Аустерлиц, б.а.); CG12 – 31678 – Писмо от Наполеон до Мария Луиза, 8 септември 1812 г. (след битката при Бородино, б.а.); CG7 – 14288 – Писмо до Мария Валевска, 9 февруари 1807 г. (след битката при Ейлау, б.а.)

за конкретната численост на вражеските войски, взетите пленници и т.н.[15] Важен елемент от кореспонденцията на императора е и формулата „грижи се за себе си“, като понякога Наполеон придружава това общо пожелание с конкретни напътствия в контекста на местоположението и заниманията на неговата съпруга. Така например, очаквайки Мария Луиза да пристигне в Булон сюр Мер, Наполеон я съветва да се пази от прахоляка и жегата по пътищата, които трябва да измине, пътувайки към него.[16] Докато в кореспонденцията му със Жозефин изпъква постоянната му неудовлетвореност от несподелените емоции, след раждането на сина му въпросите за здравето на „малкия крал“ и неговото израстване се превръщат в един от честите мотиви в писмата до Мария Луиза.[17] Разбира се, писмата включват и тривиални теми, като например позволението от страна на Наполеон към Мария Луиза да закупи значително количество дантела, която той обещава да плати, както и уверението му, че се грижи тя да получава предвидените за нея средства за разни харчове.[18]

Значително по-делови са писмата, които Наполеон разменя с родните си. Писмата, пратени до майка му Летиция обикновено са свързани с молба към нея да действа като посредник в обтегнатите взаимоотношения между Бонапарт и останалите му роднини. Типичен пример е едно от късните писма, написано през 1813 г., в което Наполеон изказва надеждите си, че Летиция би могла да вразуми брат му Луи и да го накара да се върне обратно във Франция, където да следва повелите на своя по-голям брат.[19] В друго писмо Наполеон обръща внимание на дейността на майка си по отношение на милосърдните сестри и подкрепата, която Летиция оказва на сестринството.[20] Тонът и на двете писма е изключително формален. Място за лични бележки или въпроси за здравето почти не е оставено. Обичайните

[15] CG5 – 11149 – Писмо до Жозефин, 5 декември 1807г.; CG9 – 21468 – Писмо до Жозефин, 7 юли 1809 г, (след битката при Ваграм, б.а.); CG12 – 31678 – Писмо до Мария Луиза, 8 септември 1812 г.

[16] CG11 – 28712 – Писмо от Наполеон до Мария Луиза, 21 септември 1811 г.

[17] CG12 – 31338 – Писмо на Наполеон до Мария Луиза, 26 юли 1812 г.

[18] CG11 – 28734 – Писмо на Наполеон до Мария Луиза, 25 септември 1811 г.

[19] CG14 – 36954 – Писмо на Наполеон до Летиция, 6 ноември 1813 г.

[20] CG8 – 17141 – Писмо на Наполеон до Летиция, 4 февруари 1808 г.

любезности се свеждат до едно-две изречения, обикновено в края на писмата.

Докато с майка си Наполеон остава сдържан и почтителен, далеч по-назидателен тон се полага на сестрите му. В едно от писмата си до Полин Бонапарт бърза да я обвини, че позволява на емоциите си да вземат връх над здравия ѝ разум по отношение на съпруга ѝ (брак, уреден от Бонапарт – б.а.). Наполеон безцеремонно я увещава да преглътне недоволството си и да спазва своите задължения.[21] Подобен е и тонът му към сестра му Каролин, на която дава да разбере, че трябва да озаптява амбициите на своя съпруг Мюра, особено когато те противоречат на плановете и заповедите на императора.[22] Делови е и тонът му към „най-послушната“ сестра – Елиза. Така например, в писмо до нея, написано след като тя става херцогиня на Лука и Пьомбѝно, Наполеон ѝ обръща внимание, че е подсигурил за нея личен доход, който той „смята че би следвало да ѝ бъде достатъчен“ и също така, че тя „трябва да му предаде списък с кандидатите за членове на нейния двор, които той да одобри“.[23] В същото това писмо липсват каквито и да е пожелания за добро здраве или заявяване на някакви братски чувства на привързаност.

По-мек и покровителствен е тонът на писмата до Ортанс Боарне, която Наполеон осиновява и жени за своя брат Луи. Основният дял от кореспонденцията им касае 1810 г., когато Луи изоставя Ортанс, бягайки от Холандия, където Бонапарт е поставил двойката като владетели. Опитите на Бонапарт да даде някакво спокойствие на своята „дъщеря“ (както се обръща към нея – б.а.), се изчерпват с едва две-три изречения.[24] По отговорите му личи, че в своите писма до Наполеон Ортанс излага надълго и нашироко предполагаемата си привързаност към императора и упование в него. Същевременно отговорите на Наполеон изглеждат повече като формалност, отколкото като реална загриженост. [25]

---

[21] CG5 – 10454 – Писмо от Наполеон до Полин, 24 юли 1805 г.

[22] CG10 – 23600 – Писмо на Наполеон до Каролин, 15 май 1810 г.

[23] CG5 – 10447 – Писмо на Наполеон до Елиза, 24 юли 1805 г.

[24] CG10 – 23756 – Писмо на Наполеон до Ортанс, 12 юли 1810 г.

[25] CG11 – 28215 – Писмо на Наполеон до Ортанс, 17 август 1811 г. Гласи буквално: „Дъще, получих писмото ти. Благодаря ти за чувствата, които изразяваш

Степента на заинтересованост на императора може да се изведе и от честотата, с която кореспондира с дамите. Така например, между 18 януари и 9 февруари 1807 г. Наполеон изпраща цели 11 писма за 22 дни на Мария Валевска, точно в периода на оформяне на тяхната връзка. Понякога императорът изпраща по две писма на ден. Подобна е и честотата на писмата, които Наполеон пише до Жозефин през първите два месеца на брака им – общо 10 писма за 30 дни. Не толкова любов, колкото сложна дипломатическа игра вероятно стои зад рекордните 6 писма за 5 дни, които Наполеон изпраща на Мария Луиза в навечерието на брака им. В сравнение с тези чести писма, кореспонденцията с родните му остава спорадична. Летиция получава едва дузина писма за около 30 години (или поне това е броят запазени, с които разполагаме – б.а). Елиза се радва на малко повече внимание, но най-вече защото е действаща херцогиня на Тоскана. Тя получава от брат си 10 писма за 13 дни през парил 1809 г., но причината за това е готвената поредна война с Австрия, в която Тосканското херцогство трябва да участва. Наполеон пише подробни заповеди, нареждайки на сестра си да остави управлението на войските и законите на хората, които Наполеон е посочил, и да не си позволява волности по въпроси, които брат ѝ явно смята че не са от нейната компетенция.[26] След изчерпването на наложителните теми писмата отново остават спорадични – през 1810 г. Наполеон пише общо 5 писма на Елиза за цялата година. Освен честотата на писмата, житейските промени изменят и тона на общуване. Това личи най-ясно в писмата до Жозефин. Може да се направи ясно разграничение между текстовете, писани преди кампанията в Египет и публичното разкритие на нейните изневери, и след това. Променят се както дължината на писмата, така и обръщенията – „моя сладка любима“ отстъпва място на „приятелко“[27], с което Бонапарт се обръща понякога и към сестрите си. Впоследствие „сладка любима“ ще се прехвърли към писмата до Мария Валевска,

към мен. Не се съмнявай в моята привързаност. Поздрави, твоят грижовен баща.“ Писмото е отговор на пожеланията, които Ортанс му изпраща за рождения му ден. Буквално същото писмо, но с подменени имена, е изпратено на брата на Ортанс – Йожен Боарне и на Елиза Бонапарт.

[26] CG9 – 20625 – Писмо от Наполеон до Елиза, 30 март 1809 г.

[27] CG7 – 15554 – Писмо на Наполеон до Жозефин, 6 май 1807 г.

а след това и към Мария Луиза, но освен „хилядите целувки“, които Наполеон изпраща, от онази отчаяна, дори патологична страст, която виждаме в ранните писма до Жозефин, вече няма и помен.

Обзорът на съдържанието на писмата, които Наполеон изпраща до жените в своя живот служи за извеждането на няколко основни тенденции в маниера му на общуване. Начинът, по който Наполеон кореспондира с нежния пол, се определя от няколко основни фактора, които изграждат неговата същност. На първо място идва сложното взаимодействие с майка му Летиция, която го отглежда и възпитава в консервативния патриархален дух на корсиканското общество. Впоследствие подходът на Наполеон се оформя от собствените му житейски преживявания в годините на израстване – неговата интровертност и нерешителност към жените изграждат един потиснат нагон, стремеж към доказване и желание Бонапарт да бъде разглеждан като герой и единствен обект на чуждото желание. Житейските перипетии около брака му с Жозефин и последвалите множество мимолетни връзки с любовници доизграждат характера и подхода му. Жените постепенно се превръщат за него в украшение, в средство за постигане на политически цели и удовлетворение на физическо желание. Младежкият подтик да бъде рицарят с блестящи доспехи отстъпва място на една дистанцираност и студенина, която може да се свърже с арогантност и дори, до някаква степен, презрение. Собствените морални дилеми се съчетават и с богатата палитра от сходни житейски примери, от които Наполеон черпи отпит – баща му, братята му и повечето му приближени водят любовен живот в сянка, заменяйки законните си съпруги с поредица от метреси. Подобен разгул Наполеон открива и в поведението на сестрите си Каролин и Полин, а в по-ранна възраст и на майка си Летиция, която флиртува и прелюбодейства със силните на деня в Корсика, за да гарантира семейния възход.

Натрупването на тези елементи ние откриваме в писмата, които императорът пише до своите роднини, съпруги и любовници. Ранните Наполеонови писма към Жозефин са изпълнени с потиснато желание, страст, несигурност, меланхолия и отчаяние – всички онези емоции, които Наполеон трупа в себе си по време на своето пребиваване в двете военни училища, които поглъщат годините му на израстване – от седем до седемнадесетгодишна възраст. Разкритието на изневери-

те на Жозефин е сериозен удар за Наполеон и вододел в общуването му с жените на сърцето му. След този катарзис той никога повече не е така открит за чувствата си, нито е така словоохотлив в изразяването на своите желания и копнежи. Наивният, изпълнен с чувства тон отстъпва място на едно по-формално и обрано изразяване, като в отделни редки моменти все още личат оттенъци на старата емоционалност. Същевременно общуването на Бонапарт с родините му остава като цяло делово и дистанцирано. Фактът, че повечето му братя и сестри се раждат след като той напуска Корсика, води до скъсване на нишките на емпатия, характерни за ранното детство, и провокира отдалечаване и отчуждаване между Наполеон, от една страна, и по-малките му братя и сестри, от друга. Кореспонденцията му със сестрите му Елиза, Каролин и Полин показва, че Наполеон се обръща към тях или по силата на формалната нужда от заинтересованост, която проявява успоредно с претенцията да е реалният глава на рода Бонапарт, или поради нуждата от решаване на конкретни семейни или политически проблеми. Същото важи и за писмата до майка му Летиция, в които, макар да спазва формалната учтивост и уважение, Наполеон не демонстрира особено дълбока синовна привързаност.

Чисто структурно писмата на Бонапарт до жените в живота му могат да се разделят на две категории. Тези до съпругите и любовниците му са свързани с формулата „обръщение на привързаност“ – потвърждение за получени писма и коментар на тяхното съдържание, изразяване на собствена привързаност и загриженост за тяхното здраве, споделяне на основни моменти от военния и политическия живот на Наполеон към момента на написване, пожелания за бъдещо здраве и съвети за грижа за себе си, завършвайки накрая с любовно пожелание, свързано често с копнеж, изпращане на хиляди целувки и добавяне в определени случаи на нежно обръщение. Писмата до родините му следват сходна схема, но са далеч по-формални. Обръщението е следвано от благодарност за предишни писма, посочване на конкретните причини за написване на настоящето, последвано от пожелание за здраве и формално потвърждаване на братска/синовна привързаност. Отделни отклонения от тази общия схема са от една страна ранните писма за Жозефин, за които вече стана дума, а от друга – кратките писма, с които известява че е останал жив след

поредното сражение. Като отделна подкатегория могат да се изведат и административните писма, съдържащи заповеди и напътствия, които изпраща на своите роднини, след като им раздава различни управленски постове.

Така направените изводи ни представят Наполеон в светлината на един консервативен и патриархален глава на семейство, който обича да се разпорежда със своите роднини и искрено вярва, че те би трябва да следват безпрекословно волята и нарежданията му, тъй като дължат на него своето богатство и позиции. Като цяло, Наполеон възприема жените като обект на любовта, политиката и социалните взаимоотношения, а не като партньор. Той не търси от тях съвет или насока, нито смята, че те са способни да бъдат равни на мъжете по отношение на управлението. За Наполеон жените се свеждат до изповедници, довереници, слушатели и най-вече обожатели. Те трябва да се прекланят пред героя, да аплодират победите му и да му засвидетелстват единствено любов, признателност и обожание. Емоционалните им състояния той отминава с лека ръка, приписвайки ги понякога на „онази болест от която страдаш всеки месец и която се надявам минералните води да излекуват“, както посочва на Жозефин в едно от своите писма.[28] Жените трябва да знаят своето място, да изпълняват поставената им роля и да не роптаят срещу отредената им съдба или уредените им бракове. Всеки опит за нарушаване на този принцип Наполеон посреща с раздразнение и досада. Неговата преценка за това кое е добро и достатъчно е онова, с което жените трябва да се съобразят. Неговите чувства и моментни желания са онова, което жените в живота му трябва да поставят на първо място. Това е житейски принцип, с който Жозефин се бори, следвайки своята импозантна натура, докато Мария Луиза подхожда доста по-рационално и обикновено избира да играе ролята на безгласната вярна съпруга, която държи огнището запалено, слугите под строй, а детето нахранено и здраво. Жозефин, от своя страна, облягайки се на собствения си житейски път, няма как да играе ролята на образцовата съпруга. От друга страна, цялото детство на Мария Луиза в имперска Виена я е подготвяло за това какво трябва да прави като жена на могъщ владетел.

[28] CG7 – 15554 – Писмо на Наполеон до Жозефин, 6 май 1807 г.

Писмата на Наполеон до жените в живота му отварят за изследователите важен прозорец, през който можем да надникнем в отминалата епоха, бележеща края на Просвещението и началото на Романтизма. В тези времена на преход, кризи и конфликти ролята на жените се изменя, но същевременно стремежът им към еманципация се сблъсква с все още високата и непреодолима стена на патриархалния консерватизъм, която дори залповете на Френската революция не успяват да разрушат. Макар Наполеон да е човек, определян от мнозина като модерен за времето си, неговите политически амбиции и социални реформи отразяват реакцията, която настъпва у него и сред съмишлениците му вследствие на режима на терора и хаоса на Директорията. Тази реакция намира отражение и в епистоларното наследство на Наполеон. Крахът на Директорията и Превратът от 18 брюмер съвпадат с краха на собствения му брак, разбитите му младежки фантазии за страстна и бляскава любов, рицарски идеали и мрачни пориви на сърцето. Франция от началото на XIX век се трансформира успоредно с трансформацията на самия Наполеон. В този контекст анализът на личната му кореспонденция предлага ценна перспектива към неговите политически ходове и обществени реформи, отразяващи в пълна мяра светогледа на Наполеон, изкован по бойните полета, сред мрачните коридори на военните академии, а не на последно място и в спалните на замъци, таверни и военни лагери, където любовта и романтиката отстъпват място на прагматизма, цинизма и стремежът да подчиниш всички останали на своята императорска воля.

БИБЛИОГРАФИЯ

Де Шер, Съмърсерт. 2021. Наполеон за Наполеон. София, Захари Стоянов. (Somerset de Scher. 2021. *Napoleon za Napoleon*. Sofia, Zahari Stoyanov).

Стоянов, Александър. 2023. *Наполеон*. София, Сиела (Stoyanov, Aleksandar. 2023. *Napoleon*. Sofia, Ciella)

Castelot, André. 1998. *Napoléon et les femmes*. Paris, Perrin.

Dwyer. Philip. 2007. *Napoleon: The Path to Power 1769–1799*. London, New Delhi, New York, Sidney, Bloomsbury.

Dwyer, Philip. 2013. *Citizen Emperor: Napoleon in Power*. New Haven & London, Yale University Press.

Hibbert, Christopher. 2003. *Napoleon, His Wives and Women.* London, Harper Collins Publishers.

Gueniffey, Patrice. 2015. *Bonaparte, 1769–1802*. Cambridge, Massachusetts & London, Harvard University Press.

Masson, Frédéric. 1893–1902. *Napoléon et les femmes, vol I-III*. Paris, Paul Ollendorff.

McLynn, Frank. 1997. *Napoleon: A Biography*. London, Pimlico.

Roberts, Andrew. 2014. *Napoleon: A Life*. New York, Penguin Books.

Zamoyski, Adam. 2018. *Napoleon: A Life*. New York, Basic Books.

АРХИВНИ ИЗТОЧНИЦИ

Личната кореспонденция на Наполеон. Достъпно на: https://www.napoleonica.org/en/collections/correspondance/ [прегледан 02.08.2024]

CGS-15 - 128.S – Писмо на Наполеон до Жозефин, 18 април 1796 г.

CG7 – 14166 – Писмо на Наполеон до Мария Валевска, 24 януари 1807 г.

CG1 – 411 – Писмо на Наполеон до Жозефин, март 1796 г.;

CG1 – 526 – писмо на Наполеон до Жозефин, 24 април 1796 г.

CG1 – 1369, Писмо на Наполеон до Жозефин, 10 февруари 1797 г.

CG1 – 1068 – Писмо на Наполеон до Жозефин, 21 ноември 1796 г.

CG10 – 23374, Писмо до Мария Луиза, 24 март 1810 г.;

CG11 – 28712, Писмо от Наполеон до Мария Луиза, 21 септември 1811 г.

CG11 – 28726, Писмо на Наполеон до Мария Луиза, 24 септември 1811 г.

CG12 - 30743. – Писмо до Мария Луиза, 30 май 1812 г.

CG3 - 6366. – Писмо на Наполеон до Жозефин, 16 юли 1801 г.

CG5 – 11144 – Писмо до Жозефин, 3 декември 1805 г.

CG12 – 31678 – Писмо от Наполеон до Мария Луиза, 8 септември 1812 г.

CG7 – 14288 – Писмо до Мария Валевска, 9 февруари 1807 г.

CG5 – 11149 – Писмо до Жозефин, 5 декември 1807г.;

CG9 – 21468 – Писмо до Жозефин, 7 юли 1809 г,

CG11 – 28712 – Писмо от Наполеон до Мария Луиза, 21 септември 1811 г.

CG12 – 31338 – Писмо на Наполеон до Мария Луиза, 26 юли 1812 г.

CG11 – 28734 – Писмо на Наполеон до Мария Луиза, 25 септември 1811 г.

CG14 – 36954 – Писмо на Наполеон до Летиция, 6 ноември 1813 г.

CG8 – 17141 – Писмо на Наполеон до Летиция, 4 февруари 1808 г.

CG5 – 10454 – Писмо от Наполеон до Полин, 24 юли 1805 г.

CG10 – 23600 – Писмо на Наполеон до Каролин, 15 май 1810 г.
CG5 – 10447 – Писмо на Наполеон до Елиза, 24 юли 1805 г.
CG10 – 23756 – Писмо на Наполеон до Ортанс, 12 юли 1810 г.
CG11 – 28215 – Писмо на Наполеон до Ортанс, 17 август 1811 г.
CG9 – 20625 – Писмо от Наполеон до Елиза, 30 март 1809 г.
CG7 – 15554 – Писмо на Наполеон до Жозефин, 6 май 1807 г.

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

КОНСЕРВАТИЗЪМ, ДВОРЯНСКА КУЛТУРНА ИДЕНТИЧНОСТ И МЕМОАРИСТЪТ И. М. ДОЛГОРУКОВ (1764–1823)

Ребека Джили
Институт за литература при БАН, България

CONSERVATISM, DVORYANSTVO CULTURAL IDENTITY AND THE MEMOIRIST I. M. DOLGORUKOV (1764–1823)

Rebecca Gigli
Institute for Literature, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria

Abstract: In periods of intellectual fervour, such as the 18th and early 19th centuries, people feel the need to assert their cultural identity. The fear of the disappearance of traditions often leads to conservative positions. This article interprets the conservatism of Prince I. M. Dolgorukov (1764–1823), a remarkable figure of the then Russian culture, as a main trait of his cultural identity and self-representation. The study focuses on his travel journal *Puteshestvie v Kiev v 1817 godu*, written by the prince during his trip to the Ukrainian lands in 1817. In it, the author, inspired by his journey, collects his conservative (and often biased) thoughts. By doing this, he aims to pass on to his children the vanishing values of the *dvoryanstvo* and to state his belonging to the Russian elite.

***Keywords*:** I. M. Dolgorukov, conservatism, cultural identity, dvoryanstvo, life-writing, travel, 18th and early 19th-century Russian literature, self-representation, innovation, prejudices.

През XVIII и началото на XIX век поведенческите революции, изобретенията и новите литературни, художествени и философски парадигми радикално трансформират ежедневието на всеки индивид. Подобни периоди на силен интелектуален кипеж често водят до проблематизиране на себепредставянето и правят въпроса за културната идентичност актуален. Последната е многообразен и променящ се конструкт от културни кодове, спомени и дори стереотипи и предразсъдъци,[1] с които човекът се опитва да противодейства на страха от загубата на своята индивидуалност в непрекъснато изменящата се реалност. Нерядко това търсене на себе си се превръща във възприемане на скептични и консервативни нагласи. Един от начините да се реконструира продължаващото противопоставяне между новост и консерватизъм в миналото и неговото въздействие върху самосъзнанието на личността се предлага от его-текстове.[2] Сред различните автобиографични жанрове, пътеписната литература е особено релевантна за изучаването на тази проблематика. Сблъсъкът с „другите“ действителности неизбежно поражда размисли върху себе си, върху „чуждото“ и собствените корени и традиции. Настоящата статия цели да анализира тематизирането на рецепцията на прогреса в его-текста „Путешествие в Киев в 1817 году“ на княз Иван Михайлович Долгоруков (1764–1823), впечатляваща личност от културната панорама на Русия на границата на двата века.

И. М. Долгоруков е представител на един от най-старите родове на московското дворянство. Мнозина Долгорукови са влиятелни

[1] Повечето учени са съгласни относно идентифицирането на характерните черти на културната идентичност в нейната флуидност, динамичност и силна връзка с културния контекст вж. (Hall 1990) и (Bayart 2005). Понятието се оказа много продуктивно в различни дисциплини. Въпреки това не липсват критици. Роджърс Брубейкър и Фредерик Купър са сред най-решителните противници на използването на термина „идентичност“, смятайки, че той се е превърнал в неопределена и неясна дума, вж. (Braubaker & Cooper 2000).

[2] Те са били несправедливо маргинализирани дълго време в хуманитарните науки. Едва от средата на XX век е настъпила радикална промяна в подхода към тяхното изучаване. Автобиографии, мемоари, дневници и др. започват да се считат за истински литературни текстове, достойни да бъдат анализирани и интерпретирани. Сред първите изследователи, допринесли за тази промяна на визията, можем да споменем Ж. Гюсдорф, У. Шумайкер, Ф. Лежьон и Е. Брус.

и мощни фигури в двора и армията. Но тяхната икономическа и политическа власт, достигнала своя връх по време на краткото царуване на Петър II (1715–1730), завършва с изпадането на семейството в немилост след възкачването на трона на императрица Ана Йоановна (1730–1740). За И. М. Долгоруков възвръщането на миналото величие на древния му род става мисия на живота му. С тази цел той започва да служи в армията. Опитът му на фронта по време на Руско-шведската война от 1788–1790 г. го убеждава да предпочете административна кариера.[3] Службата в руската бюрокрация се превръща в мъченичество за него, тъй като той не успява да постигне успехите, които смята за подобаващи за своята престижна княжеска титла.

И. М. Долгоруков получава по-голямо удовлетворение от литературата. Той е поет и драматург, чиито стихове и пиеси са популярни сред тогавашните читатели. Писателят може да се похвали и със завидна продуктивност в областта на мемоаристиката, като експериментира практически с всички нейни жанрове.

Иван Михайлович е автор на абсолютно оригиналното мемоарно произведение „Капище моего сердца, или Словарь всех тех лиц, с коими я был в разных отношениях в течение моей жизни“ (Долгоруков 1997).[4] Неговата обемна автобиография „Повесть о рождении моем, происхождении и всей жизни…“ (Долгоруков 2004–2005), на чието писане князът се посвещава през целия си живот, също се отличава със своеобразност на фона на зараждащата се мъжка автобиографична проза от XVIII и началото на XIX век.[5] И. М. Долгоруков пише и три пътеписа, разказващи за неговите пътувания до украинските земи и Нижни Новгород. Те са озаглавени „Славны бубны за горами или Путешествие мое кое-куда 1810 года“ (Долгоруков 1870а),

[3] Князът става вице-губернатор в Пенза (1791–1796), чиновник в Солната кантора (1797–1801) и губернатор във Владимир (1802–1812).

[4] Това е един много особен календар, в който всеки ден от годината е посветен на литературен портрет на човек, срещнат от автора през живота му.

[5] Едва в началото на XXI век за първи път е отпечатано пълното издание на Долгоруковия текст в престижната литературна серия „Литературные памятники“. Оригиналността на „Повесть о рождении моем, происхождении и всей жизни…“ кара Андрей Григорьевич Тартаковски да твърди, че това произведение бележи важен етап от процеса на „самоосъзнаване на личността“ на автора в руската мемоаристика (Тартаковский 1991: 77).

„Журнал путешествия из Москвы в Нижний 1813 года“ (Долгоруков 1870b) и „Путешествие в Киев в 1817 году“ (от тук нататък само „Путешествие“, Долгоруков 1870c).[6] В настоящото изследване се обръща внимание на това последно произведение, защото то се отличава от предишните пътеписи в няколко аспекта. Ако първите два от споменатите текста са разделени на глави, посветени на всеки от етапите на пътуването на И. М. Долгоруков, „Путешествие“ е написано като дневник, в който ден след ден са отразявани Долгоруковите философски и критични размисли върху съвременността. Самият автор подчертава този факт, пишейки: „Первой трудъ мой былъ для публики, послѣдній собственно для меня, а по тому я вмѣшивалъ въ повѣствованіи историческія разныя мои разсужденія. Я бесѣдовалъ, такъ сказать, самъ съ собою“[7] (Долгоруков 1870c: II). „Интимният“ характер на дневника не бива да ни подвежда. Въведението, което Иван Михайлович включва в „Путешествие“, ясно показва, че той пише с идеята за възможен читател на пътеписа. Допълнително свидетелство за това е, че в автобиографията самият княз разчита на четенето на този текст за обогатяване на разказа за историята на живота му.[8] Тъй като автобиографията е предназначена основно за децата на писателя, може да се предположи, че и „Путешествие“ има предимно семейно предназначение.[9] Това обяснява дидактическия и морализаторския тон на много страници от пътеписа. В увода на текста авторът също уточнява допълнителна стилистична особеност на своя пътеписен дневник: „Первое мое путешествіе [„Славны бубны за горами или Путешествие мое кое-куда 1810 года“ – Р. Дж.] было мною тогда же

[6] Трите пътеписа са публикувани след смъртта на И. М. Долгоруков благодарение на неговия син Дмитрий, който предоставя ръкописите на текстовете на издателя Осип Максимович Бодянски.

[7] Текстът е цитиран на руски език според стария правопис.

[8] „Написавши особо второе мое путешествие в Малороссию, я здесь ничего о подробностях его не скажу, а коснусь только слегка главных происшествий, кои требовали особого в дороге замечания, а дневник мой, принадлежащий к этой же Истории, удовлетворит читателя, охотника до всякой мелочи“ (Долгоруков 2005: 433).

[9] През XVIII век обикновено его-текстовете циркулират в ръкописна форма сред близките. Едва от следващия век те се появяват в печат. Най-често обаче мемоарните произведения се публикуват след смъртта на автора.

написано; […] это заставило меня и второе путешествіе описать, безъ прикрасъ и въ наготѣ истины“ (Долгоруков 1870c: I–II). С тези думи Иван Михайлович подчертава конфиденциалността, която характеризира повествованието на пътническите си спомени. Използването на прост език без излишни орнаменти е от съществено значение за него в преследването на целта му да каже личната му „гола истина“ за неговото съвремие.[10] Както в автобиографията, така и в дневника си Иван Михайлович създава своя автобиографичен мит[11] на достоен представител на руското дворянство.[12]

Имайки да разрешава наследствени въпроси след смъртта на майка си, между 31 май и 7 октомври 1817 г. И. М. Долгоруков предприема своето второ пътешествие до украинските земи.[13] Той признава, че любопитството е друг фактор, който го тласка да посещава „чужди“ пространства. С лека самокритика авторът коментира:

[10] В подчертаването на И. М. Долгоруков на искреността на повествованието му може да се наблюдава влиянието на „Изповеди“-те на Жан-Жак Русо. „Реториката на искреността“, която характеризира автобиографичния текст на женевския философ, обединява много от его-текстовете на Иван Михайлович. В „Капище моего сердца…“ писателят пише: „Писавши здесь откровенно голую правду о себе и других, […] здесь они [децата на И. М. Долгоруков – Р. Дж.] увидят, с кем, когда и в какой связи я находился; увидят мои шалости, мои страсти, мои грехи; увидят услуги, мне оказанные, благодеяния, мною испытанные, и плоды ненависти тех, кои наполнили жизнь мою многими тяжкими днями. Все тут описано“ (Долгоруков 1997: 6). А в „Повесть о рождении моем, происхождении и всей жизни…“ той уточнява: „Не скрою […] моих ошибок. Они [неговите читатели и деца – Р. Дж.] увидят всего меня в наготе совершенной, без лукавства и без тайны, не утаю от них моих размышлений на каждый случай“ (Долгоруков 2004: 8). И в двата случая личи отпечатъкът на автобиографичния модел *à la* Жан-Жак Русо.

[11] Създаването на автообраза характеризира всички автобиографични жанрове, но дневникът и пътеписите се отличават от мемоарите и автобиографията по липсата на ретроспективен поглед на автора в разказа за миналото му (Lejeune 1975: 14).

[12] Трябва да се добави, че приключенията в живота на автора, като края на кариерата му с унизителна оставка, правят важно за Иван Михайлович подчертаването на собствената му дворянска културна идентичност, което се превръща в лайтмотив на Долгоруковото „писане за себе си“.

[13] Първото пътуване, описано в „Славны бубны за горами или Путешествие мое кое-куда 1810 года“, е предприето от И. М. Долгоруков с намерението да облекчи траура за преждевременната загуба на две от дъщерите му.

> „Странное побужденіе въ человѣкѣ: онъ вѣчно хочетъ выйти изъ своей сферы и знать все, что въ мірѣ творится. Не гораздо ли ближе къ нему его домъ, семья, хозяйство, домашнія, сельскія упражненія всякаго рода? Не гораздо ли нужнѣе для него вѣдать, что около его происходитъ, продолжать слѣдствіе хорошаго и предварять худое? но нѣтъ! Для него все это сухо. Онъ кидается во всѣ стороны свѣта, и часто занимается переворотами Европы тогда, какъ не видитъ, что дѣлается подъ носомъ […]. О суета человѣческая!“ (Долгоруков 1870с: 31–32).

В пасажа авторът критикува увлечение и страстта на човека към далечното и новото. С проповеден тон той ги обсъжда като примери за „*vanitas vanitatis*“. За него това непрекъснато търсене на новости е дори вредно, защото твърде често води до пренебрегване на родината. Все пак И. М. Долгоруков се описва като любопитен пътешественик, но в своя случай той смята този факт за извинителен. За разлика от съвременниците си, които пътуват в далечни чужди страни, Иван Михайлович решава да ограничи своите странствания в пределите на Руската империя. Мемоаристът демонстрира, че едно пътешествие в „екзотичните“ украински земи е достатъчно, за да се направят интересни открития и наблюдения върху повече или по-малко радикалните промени, които се случват в отечеството. За княза пътуването става отлична възможност за размисъл и по тази причина той води дневник по време на пътешестването си.[14]

В его-текста авторът ясно показва своята връзка с идеите на „хитрые лжеучители нашего вѣка“ (Долгоруков 1870с: 141) и техните нововъведения: „нравы, а не просвѣщеніе, составляютъ благоденствіе народовъ, и […] просвѣщеніе гибельно, когда оно не подъ условіем быть сообразнымъ съ духомъ Евангелія. Что въ наукахъ безъ благонравія?“ (Долгоруков 1870с: 178). Въпреки скептицизма, който произтича от тези думи, би било погрешно да смятаме И. М. Долгоруков за

[14] „Путешествуя, надобно имѣть непремѣнно карандашъ въ рукахъ, и, не теряя ни чего ни со стороны взора, ни въ размышленіи, тотчасъ марать бумагу, тотчасъ повѣрять ей свои примѣчанія“ (Долгоруков 1870с: 123).

тривиален отрицател на прогреса. В потвърждение на това могат да се цитират следните твърдения на княза:

> „Для чего же и не перенять хорошаго, гдѣ бы мы его ни нашли? […] Я совсѣмъ не изъ тѣхъ энтузіастовъ, которые думаютъ, что все то худо, чего нѣтъ въ отечествѣ, а все то лишь превосходно, что по-нашему. Далекъ отъ крайности: я очень люблю пить чай Китайской съ Американскимъ сахаромъ, носить Англійское сукно, потчивать гостя Французскимъ виномъ, и нахожу, что фракъ гораздо покойнѣе Русскаго кафтана, особливо на балѣ и между дамъ“ (Долгоруков 1870c: 81).

Ръсел Кърк отбелязва, че консерваторът не отхвърля промяната, а само радикалните и коренните трансформации (Kirk 1953: 8). Затова „компромисната“ позиция на И. М. Долгоруков, изразена в този цитат, не е в противоречие с неговия консерватизъм. Напротив, с нея князът се опитва да съчетае страстта си към чуждите новости и любовта си към руските традиции. Мемоаристът се отнася с ирония към своята „ксенофилия“, но отношенията между „свое“ и „чуждо“ са въпрос, който има особено значение в живота на всеки руски дворянин от онова време. В началото на XVIII век в Русия Петър Велики инициира процес на „европеизация“, който коренно променя руското общество и неговата култура. Дори много десетилетия след въвеждането на Петровите реформи и преди дебатите между славянофили и западници през XIX век,[15] дворянството разсъждава върху възприемането на европейските модели и почитта към собствените културни корени.[16] Приемането или отхвърлянето на западното влияние се превръща в проблем на идентичността за дворяните. Видяхме,

[15] Славянофилството и западничеството са две руски интелектуални течения, утвърдили се през втората половина на XIX век. Те имат различни гледни точки за бъдещето на Русия, за отношенията на страната с Европа и за политическото и културното наследство на Петър I. Славянофилите оценяват негативно Петровите реформи и всяко западно влияние. Те вярват, че руските традиции трябва да бъдат ориентири за Русия. Напротив западняците смятат, че руският народ трябва да продължи да се доближава до европейските модели.

[16] Сара Дикинсън твърди, че рефлексията върху собствените и чуждите културни парадигми и традиции е характерна и отличителна черта на руската пътеписна литература (Dickinson 2006: 14–18).

че И. М. Долгоруков не е напълно затворен за европейските модели, но, от друга страна, той не крие своя страх за възможната загуба на „рускостта“:

> „Думаю, что хотѣлось Петру I какъ можно поскорѣй и при себѣ сдѣлать Россію Европейской Державой, и для того торопился ввести въ нее всѣ тамошніе обряды. Я думаю, что ежели бы въ Голландіи, въ Пруссіи, въ Германіи, носили сапоги на головѣ, а колпаки на пяткахъ, то бы дубиной и кнутомъ заставили въ Россіи и тому подражать. За то вытрясли изъ нее и душу, и сердце, осталась какая-то оболочка Русская, внутренность же вся чужая […]. И люди, переодѣвшіе совсѣмъ Россію въ новой нарядъ, требуютъ, чтобъ любили Россіяне свое отечество!“ (Долгоруков 1870c: 152).[17]

От гледна точка на автора прекомерното увлечение по европейските образци води само до осмиване и загуба на патриотичните чувства. Затова в своята себепредстава „консерваторът“ Иван Михайлович изтъква патриотизма си. За тази цел в пътеписния дневник той описва украинските земи като реалност, напълно различна от руския свят („Началась Малороссія: другое нарѣчіе, другіе обычаи“, Долгоруков 1870c: 20). Това му позволява да акцентира силната емоционална връзка, която го свързва с родината. В чужда среда е достатъчно да чуе руска песен, за да събуди у него носталгични чувства към родните места. В неговите очи новостта и екзотиката на очарователните украински пространства не могат да съперничат със сантименталното първенство, което Москва и Русия имат в сърцето му: „Въ Россіи все это есть, что имѣетъ Малороссія, но Малороссія не имѣетъ того, что въ Россіи. […] Скажемъ, скажемъ сто разъ: „Что матушки Москвы и краше и милѣе!“[18]“ (Долгоруков 1870c: 144). Напускайки украинските

[17] И. М. Долгоруков добавя и съмнението си относно начина, по който се възприемат европейските нововъведения, тъй като Руската империя трудно следва европейските стандарти: „Колоссальное наше Государство образуется весьма медленно. Чтобъ уподобить его значущему члену Европейской твердыни, потребны не годы, а времена и вѣки“ (Долгоруков 1870c: II).

[18] Това е последният стих на поетическото произведение на И. М. Долгоруков, озаглавено „Плач над Москвою“. В текста поетът възхвалява способността на древната столица на Руската империя да възвърне своя блясък дори след опустошенията, претърпени по време на френската окупация и на пожара от 1812 г.

земи, князът съставя списък, в който сравнява украинската и руската действителност:

> „Здѣсь граница Малороссіи. И такъ я разстаюсь съ этой стороной, которая (виноватъ въ чистосердечіи моемъ) мнѣ не понравилась. […] Мнѣ не жаль плодоносныхъ нивъ и садовъ богатыхъ: у насъ въ Москвѣ яблочный рядъ роскошнѣй Малороссіи […]. Мнѣ не жаль тамошнихъ веселостей: какъ ровнять ихъ съ Московскими! Не жаль климата и зноя его лѣтняго: та же природа лѣтомъ и въ Москвѣ, то же солнышко грѣетъ мою крышку […]. Не жаль знакомствъ новыхъ и пріятелей: дерзну ли сравнять ихъ съ старыми друзьями, съ коими свычка и постоянное собесѣдованіе соединило меня въ Москвѣ неразрывнымъ союзомъ? Нѣтъ, не о сихъ потеряхъ грустно стало сердцу моему“ (Долгоруков 1870c: 190).

За всеки пътешественик пътуването винаги е възможност за обогатяване и разширяване на границите на мирогледа му. От друга страна, посещението на нови територии може да предизвика и по-консервативни реакции. Цитатът демонстрира, че за И. М. Долгоруков срещата с „чуждото“ не води до възприемане на нови културни кодове и обичаи. По-скоро другия и различния контекст стимулира у Иван Михайлович идеализацията на руските традиции и култура.[19] Култът към тях, показан в его-текста, става основен елемент на концептуализирането на неговата личност.

На страниците на пътеписния дневник между двете възможни нагласи към „чуждото“ и новаторството доминира консерватизмът на автора, споделящ чувство, което все повече завладява Русия и Европа. Именно между края на XVIII и началото на XIX се утвърждава модерната концепция за консерватизма.[20] Два от стълбовете на кон-

[19] Това е и причина на пълното безразличие на И. М. Долгоруков да коментира политически въпроси, свързани с украинските територии. В своя пътепис князът пише: „Впрочемъ, для меня лично, весьма равнодушно, какъ дѣла текутъ въ Кіевской Губерніи. Я заѣхалъ въ нее погулять, и довольно для меня того, что мнѣ было хорошо, покойно, иногда и весело“ (Долгоруков 1870c: 90).

[20] За създател на съвременната концепция на консерватизма обикновено се смята Едмънд Бърк, който в своя текст „Размисли за революцията във Франция

сервативното мислене са религията и политиката,[21] които също са централни аспекти на руската дворянска културна идентичност. В епохата, в която живее И. М. Долгоруков, се разпространяват нови политически и религиозни идеи и практики. Тези трансформации се разглеждат с особена тревожност от Иван Михайлович, който смята, че те са заплаха за неговото социално съсловие. В „Путешествие" мемоаристът събира своите наблюдения, които иска да предаде на потомството си, за да противодейства на възможните вредни последици от прогреса в тези сфери.

Що се отнася до религията, още от детството си дворянинът е възпитаван в християнски ценности и догми. Ето защо, по време на своето пътуване в украинските земи, с особена тревога авторът отбелязва процес на деградация на Църквата и духовенството. И. М. Долгоруков вижда причината за този упадък в новата мода, която става популярна в Руската империя: „Я не могу безъ отвращенія видѣть нынѣшнаго обычая или моды (ибо и по самыя святыя упражненія бываетъ мода), смѣшивать со всякимъ политическимъ происшествіемъ духовныя церемоніи" (Долгоруков 1870с: 128). Князът не приема смесването на свещеното и профанното. За него земната и духовната власт трябва да бъдат ясно разграничени. Но в епохата на Просвещението и интелектуалния прогрес той открива още по-голяма заплаха за вярващия дворянин. Благодарение на „Трактата за търпимостта" на Волтер[22] толерантността се превръща в широко обсъждана тема по въпросите на вярата навсякъде в Европа по онова време. И. М. Долгоруков се противопоставя на последиците от тогавашната модна „религиозна търпимост" и на самия френски философ:

(*Reflections on the Revolution in France*, 1790)" очертава основните елементи на консервативния мироглед.

[21] Ръсел Кърк посочва други основополагащи аспекти на консервативния манталитет. Както се демонстрира в настоящата статия, тези, които могат да бъдат приписани и на И. М. Долгоруков, са: признаването на социалните различия, отхвърлянето на егалитаризма на революционните и радикалните системи, традицията и предразсъдъците като средство за поддържане на установения политически и социален ред (Kirk 1953: 7–8).

[22] „Трактат за търпимост (*Traité sur la tolérance*, 1763)" е едно от най-известните философски произведения на Волтер.

„Вольтеръ цѣлые томы написалъ о терпимости, изъ коихъ чтецъ прилежный тотчасъ усмотритъ, что онъ самъ никогда съ ней не соображался, и все терпѣлъ, кромѣ Христіанства, противъ котораго онъ восставалъ всѣми силами ядовитаго своего краснорѣчія; слѣдовательно, онъ не столько защищалъ кроткую добродѣтель, сколько старался обратить всѣхъ отъ поклоненія Христу къ идолослуженію натуры“ (Долгоруков 1870c: 76).

И. М. Долгоруков провокативно обвинява Волтер в нетолерантност. Князът намеква, че единственото намерение на прочутия мислител е унищожаването на християнството и разпространението на опасни атеистични идеи. Не бива обаче да се мисли, че Иван Михайлович не е толерантен към другите религии. В своя пътеписен дневник той пише:

„Оставимъ каждаго въ полной свободѣ исповѣдывать, свою Религію […]. Отказать страннику въ ночлегѣ, по тому что онъ Жидъ, не дать стакана воды Аравитянину въ степи жаждущей, по тому что онъ язычникъ, не поднять ни распутіи раненаго Китайца, Персіянина, Японца, за то что одинъ покланяется Конфуцію, другой призываетъ Зороастра, третій молится Солнцу, словомъ, лишить благодѣянія ближнихъ своихъ по тому только, что у иныхъ Папа, а другихъ Лютеръ и Калвинъ раздѣлилъ съ благодатными Христіанами, это было бы суровство, самымъ Мессіею запрещенное, ни Богу не угодное, ни міру не полезное“ (Долгоруков 1870c: 76).

Мемоаристът не е против религиозната търпимост и показва открито отношение към другите вероизповедания.[23] Той обаче се опасява от възможните крайности, до които може да доведе толерантното поведение. Според него зад лозунга за толерантност много хора крият безразличието и неуважението си към вярата и нейните ценности.

Политическата визия на И. М. Долгоруков е подчертано консервативна. Това се дължи и на факта, че в Русия от началото на XIX

[23] В „Славны бубны за горами или Путешествие мое кое-куда 1810 года“ авторът дори подчертава религиозната си толерантност, разказвайки епизод от философски диалог с евреин, чието достойнство той признава независимо от неговите религиозни убеждения (Долгоруков 1870a: 221–224).

век Александър I насърчава множество реформи, насочени към модернизиране на страната. Неговите инициативи не оставят руските дворяни безразлични и провокират много бурни дебати. Страхувайки се, че политическата хегемония на социалното му съсловие е застрашена, в своя его-текст И. М. Долгоруков става твърд защитник на традиционните политически привилегии на руското дворянство и яростен критик на „химеричните“ Александрови реформи.[24] Сред тях възможното въвеждане на конституция в Руската империя най-много тревожи княза:[25]

> „Умы бродятъ и въ Европѣ, и въ Азіи, и въ Америкѣ. Въ Африкѣ еще насыщаются орангутанги и ползаютъ звончатыя змѣи. […] Иные отъ лѣни, другіе отъ страха, а большая часть по модѣ, слѣдуютъ чужимъ правиламъ, не обдумавъ сами, прочны ли они и полезны. Такъ нынѣ просвѣщенные народы требуютъ вездѣ Конституціи“ (Долгоруков 1870c: 156).

Авторът коментира с ирония и презрение новата мания по конституцията. Според него конституционните проекти са просто илюзорна идея, която се разпространява не толкова поради убеждението на проповядващите я, а повече поради желанието на хората да се съобразят с чуждите „просветени“ политически стандарти. Към това князът добавя своето лично обяснение на причините, които правят приемането на конституция в Русия неосъществимо предприятие:

---

[24] Ричард Уортман тълкува реформаторския дух на политиката на Александър I като опит на императора да намери решение на кризата на монархията, причинена от Френската революция. Руският суверен със собствените си реформи се опитва да елиминира остатъците от абсолютизма, които неговият баща Павел I неуспешно се е опитал да въведе отново по време на своето царуване (Уортман 2002: 228).

[25] В автобиографията И. М. Долгоруков също коментира негативно конституционните проекти: „Начались сильные толки о свободе, равенстве прав, и хотя они ничего не производили, кроме болтовни, однако многие, заразившись республиканскими идеями, не обинуясь, кричали, что деспотизм никуда не годится, что царская власть должна быть ограничена. Везде кричали: пора дать законы, написать конституцию, все кричали“ (Долгоруков 2005: 446). В цитата Иван Михайлович разкрива страха си от вълнението, което реформистката политика на Александър I предизвиква в тълпата.

„Въ мірѣ одна только есть, по мнѣнію моему, Конституція; она въ двухъ словахъ: „Сила солому ломитъ“. […] Пусть люди пишутъ Конституціи, роются въ Римскомъ правѣ, выворачиваютъ Кодексы Юстиніановы и тысячу тысячъ печатаютъ новыхъ Уложеній; но естьли самъ Богъ не пошлетъ Владыку по сердцу своему, всуе трудятся редакторы и референдаріи!“ (Долгоруков 1870с: 158).

В Долгоруковата представа конституцията е утопия, нереализуема поради по-голямата икономическа, военна и политическа сила на суверена, който лесно може да игнорира ограниченията, определени от конституционните закони. Затова егалитарният дух на конституцията според него рискува да отмени единствено социалното предимство на дворяните. Острата критика на И. М. Долгоруков е мотивирана и от други фактори. От една страна, негативните оценки за реформите са продиктувани от личната антипатия на автора към Александър I. Според мемоариста именно императорът е главният виновник за неуспешния край на кариерата му с унизителна оставка. От друга страна, И. М. Долгоруков пише: „Когда я былъ молодъ, меня въ публикѣ называли атеистомъ, натуралистомъ, деистомъ, потомъ республиканцемъ, наконецъ даже и Якобинцемъ“ (Долгоруков 1870с: 135). Затова, с подчертаването на консервативните си идеи князът иска и да отрече подобни слухове за себе си. Консервативната позиция на Иван Михайлович и неговата негативна преценка за прогресивните законодателни проекти на Александър I също са резултат от влиянието на идеите на литературното общество „Беседа любителей русского слова“, чието член е И. М. Долгоруков[26]. Този кръг е основан в Санкт Петербург през 1807 г. и неговите представители[27] поощря-

[26] В автобиографията Иван Михайлович гордо се хвали с членството си в „Беседа любителей русского слова“. След смъртта му представители на литературния кръг възлагат на Михаил Александрович Дмитриев да напише биографията на И. М. Долгоруков в неговия чест (Дмитриев 1863). Обаче в своята важна и единствена монография, посветена на изследването на това значимо руско културно явление, Марк Алтшулер не споменава И. М. Долгоруков сред членовете на „Беседа любителей русского слова“ (Альтшуллер 2007).

[27] Сред активните участници на „Беседа любителей русского слова“ има видни личности, като Александър Семьонович Шишков (1754–1841) и прочутия поет Гавриил Романович Державин (1743–1816).

ват реакционна културна политика и са категорични противници на Александровите реформи.

В допълнение към религията и политиката се явява още един аспект – езиковият, който според възгледите на един консервативен дворянин от онова време трябва да бъде запазен от заплахата на модерността. По време на пътуването си писателят записва своите езикови разсъждения, които са подтиквани от слушането на чужди идиоми. Любопитни са коментарите на княза за полския език:

> „Мнѣ всего труднѣе привыкнуть къ ихъ нарѣчію. Полякъ […], по непостоянству своего характера, испортилъ и нарѣчіе свое разными чужеземными словами. Вы найдете въ разговорѣ Польскомъ и Латынь, и Славянщину, и Нѣмецкой, и Французской идіомъ, или языкъ, т. е., не переносныя цѣлыя слова того, или другого, народа, но искаженныя своими Польскими передѣлками, и до того весь ихъ разговоръ изуродованъ, что ни чего не поймешь. На примѣръ, чтобъ изъяснить желаю, Полякъ скажетъ виншую. Вотъ Нѣмецкое слово: ich wünsche. Удовольствіе у нихъ переводится уконтентованіемъ: слово Французское contentement […]. Въ числахъ онъ не скажетъ сорокъ, а по Славянски четыредесять. […] И такъ ихъ нарѣчіе есть одно изъ самыхъ непріятныхъ въ Европѣ. Къ тому же Поляки самыя легкія слова стараются сдѣлать тяжкими въ произношеніи. Онъ не скажетъ просто три, а трши, ни пять, а пѣнць. […] Представьте, какое мучительное коверканье языка и всей челюсти! Не легче ли было бы сказать добро, нежели добрже?“ (Долгоруков 1870c: 87–88).[28]

Съвсем необективно И. М. Долгоруков излага на своя читател „странностите“ на полския език. Неговият мерило очевидно е руският и всичко, което се различава от него, се представя като ненормална езикова характеристика, която потвърждава стереотипа му за непостоянната и недоверителната природа на поляците. Пасажът е полезен, защото имплицитно показва консервативните лингвистични позиции на княза. Подобно отново на представителите на „Беседа лю-

[28] В „Письма из Франции“ Денис Иванович Фонвизин (1745–1792) също фокусира вниманието си върху полския език. В неговия случай странното произношение и звучене на полските думи будят смеха му: „Польский язык в наших ушах кажется так смешон и подл, что мы помираем со смеху“ (Фонвизин 1959: 416).

бителей русского слова“,[29] Иван Михайлович е против въвеждането на чужди думи или езикови калки. Те не само правят езика какофоничен, но водят до обедняване на неговото родно лексикално богатство. Мемоаристът приписва на езика важна роля в самосъзнанието на всеки индивид и народ. Той смята именно отказа на поляците да учат руски език за една от основните причини за трудното подчиняване на Полша под Руската власт. А желанието на автора да се изрази на родния си език и да я защити от вредни чужди езикови влияния са начини за И. М. Долгоруков да препотвърди своята принадлежност към традиционното руско дворянство.[30]

Идеализацията на „древните времена“ е друга манифестация на консерватизма на мемоариста. В его-текста посетените места се превръщат в „места на паметта“,[31] които активират носталгични сравнения между миналото и настоящето. Последното се характеризира с все по-разпространения упадък на обичаите:

> „Мы уже начинаемъ въ тихомолку тужить о потерѣ простоты: она совсѣмъ исчезла и въ обычаяхъ, и во нравахъ. […] Ищи людей въ Англинскомъ клубѣ, а по домамъ хлѣбосольство миновалось; нигдѣ ни кого не встрѣтишь; нечаянныхъ свиданій фамильныхъ ни у кого не найдешь; все по карточкамъ, все по чинамъ. […] А бывало, и я это помню, вездѣ круговеньки, вездѣ собранье“ (Долгоруков 1870c: 86).

[29] Трябва да се подчертае, че И. М. Долгоруков-писател не възприема напълно идеите на консервативното литературно общество. Той е еклектичен автор, който се интересува от литературните новости, въведени в руската литература от Николай Михайлович Карамзин (1766–1826). Този писател и неговите произведения са противоположни на позициите, пропагандирани от „Беседа любиителей русского слова“.

[30] Много руски дворяни подчертават своя национализъм. Те смятат „рускостта“ за отличителна черта на своята съсловна идентичност. Сара Дикинсън подчертава: „В тази епоха [втората половина на XVIII и началото на XIX век – Р. Дж.] „националното“ съзнание често е било неразличимо от класовото съзнание на дворяните [превод мой – Р. Дж.]“ (Dickinson 2006: 18).

[31] „Места на паметта“ (на фр. „*lieux de mémoire*“) е понятие, въведено от френския историк Пиер Нора, вж (Nora 1984–1993).

Авторът оплаква изчезването на старите традиции, фамилиарността и гостоприемството, които са регулирали човешките взаимоотношения в миналото. В съгласие с идеите на Ж.-Ж. Русо, Иван Михайлович обвинява модерното общество за загубата на „естествеността“ на човека, който е принуден да уважава новите социални практики, етикети и кодове, наложени от съвременността.

В „Путешествие“ консервативната визия на И. М. Долгоруков често се превръща и в проява на предразсъдъци. Самият автор признава, че неговия мироглед е повлиян от предубедените му мнения. На страниците на пътеписния си дневник той подчертава: „Сила […] нашихъ предубѣжденій непреодолима“ (Долгоруков 1870с: 192). Иван Михайлович не се срамува от предразсъдъците си и изглежда близо до идеите на Едмънд Бърк, който пише: „Предубеждението е лесно приложимо в спешни случаи; то […] не оставя човека да се колебае в момента на решението […]. Предразсъдъците превръщат добродетелта на човека в навик; а не в поредица от несвързани действия [превод мой – Р. Дж.]“ (Burke 1951: 84). С други думи, за един консерватор стереотипите и предубежденията не са отрицателни. За консервативния манталитет на И. М. Долгоруков предразсъдъците са просто нова форма на утвърждаване на собствения дворянски и елитарен дух.

Следователно предубежденията на княза силно влияят върху описанието му на хора и места, наблюдавани по време на пътуването му.[32] Например мемоаристът дава съвсем тенденциозна репрезентация на провинциалната действителност, която е представена като див свят: „Подите далѣе по Губерніямъ, и вы согласитесь со мной: много еще надобно работы, чтобъ изъ человѣка природнаго сдѣлать человѣка общественнаго“ (Долгоруков 1870с: 50). Всеки коментар за

[32] Заради своите предразсъдъци авторът понякога става параноичен и склонен към конспиративно мислене. Например вече отбелязаното негативно мнение за Александър I провокира подозрението на Иван Михайлович към „Библейските общества“. Тези организации, покровителствани от омразния император, насърчават разпространението на печатането и четенето на Библията. Присъствайки на едно честване на тези общества, князът поставя под въпрос тяхната реална цел: „И такъ, естьли Библейскія Общества, какъ выше сказано, не что иное, какъ книжныя лавки, или типографіи публичныя, то къ чему столько шума, проповѣдей и церемоній духовныхъ?“ (Долгоруков 1870с: 132).

провинцията на Иван Михайлович е направен въз основа на високите му стандарти като представител на елитарното московско дворянство. Писателят непрекъснато изтъква разлика между блестящия свят на столиците и „нецивилизованата“ периферия на империята, в която има само примери за невежеството и ретроградността.[33]

Не са рядкост и съсловните предразсъдъци, които И. М. Долгоруков изразява в своя дневник. Ако в „Путешествие“ дворянството е представено положително, то останалите социални класи са обект на критика на мемоариста. Особено селяните са описани в отрицателни тонове: „Русской мужикъ, конечно, дикарь, да и такой, какихъ, можетъ быть, не отыщешь ни въ какомъ образованномъ Государствѣ“ (Долгоруков 1870с: 205). Под влиянето на просвещенските идеали и след Френската революция идеята за равното достойнство на всеки индивид става все по-разпространена. Авторът осмива тази мечта, показвайки, че далеч от „интелектуално-развитите“ реалности на Москва и Санкт Петербург най-скромните руски съсловия не се интересуват от социалното равенство. Князът е убеден в неизбежността на ясни и съществени социални граници в обществото. Иван Михайлович намери знаково сравнение в природния свят:

> „Мило видѣть, какъ павлинъ съ журавлемъ оспариваютъ брошенной имъ кусокъ хлѣба, какъ прочія павы ловятъ изъ за нихъ крошки, и какъ въ самыхъ птицахъ есть чиноначаліе: старой павлинъ гоняетъ прочь младшихъ, слѣпой журавль опереживаетъ маленькаго. И въ природѣ есть раздѣленіе состояній“ (Долгоруков 1870с: 32).

С този епизод Иван Михайлович показва, че самата природа предлага примери за съществуването и (за него) необходимостта от йерархична организация на обществото. В руската социална система князът не се съмнява, че дворянството трябва да държи политическо, културно и икономическо първенство. От гледна точка на писателя само дворяните могат да претендират за това върховенство, защото за

[33] Негативната характеристика на провинцията се дължи и на злощастния дългогодишен опит на И. М. Долгоруков като администратор на периферните територии на Руската империя.

разлика от търговците и селяните те имат древни традиции и културни кодове, които оформят тяхната дворянска идентичност.

В заключение анализът показва, че в желанието си да се изобрази като достоен представител на руското дворянство, И. М. Долгоруков подчертава своя консерватизъм по отношение на прогреса и превръща пътеписа си в средство за защита на своята дворянска културна идентичност. Излагайки своите наблюдения и консервативните си идеи относно централните аспекти в дворянския мироглед, като религията и политиката, князът не само изтъква своя автообраз на достоен представител и защитник на руското дворянство, но и се опитва да противодейства на заплахата от изчезването на дворянските културни кодове. Фактически И. М. Долгоруков поверява на своя его-текст задачата да съхрани неговите размисли и предупреждения, за да ги предаде на бъдещите поколения.

БИБЛИОГРАФИЯ

Альтшуллер, Марк Г. 2007. *Беседа любителей русского слова. У истоков русского славянофильства*. Москва, НЛО. (Altshuller, Mark G. 2007. *Beseda lyubiteley russkogo slova. U istokov russkogo slavyanofilstva*. Moskva, NLO.)

Дмитриев, Михаил А. 1863. *Князь Иван Михайлович Долгорукой и его сочинения*. Москва, Типография Л. И. Степановой. (Dmitriyev, Mikhail A. 1863. *Knyaz Ivan Mikhaylovich Dolgorukoy i yego sochineniya*. Moskva, Tipografiya L. I. Stepanovoy.)

Долгоруков, Иван М. 1870a. *Славны бубны за горами или Путешествие мое кое-куда 1810 года*. Москва, Университетская типография (Катков и К). (Dolgorukov, Ivan M. 1870a. *Slavny bubny za gorami ili Puteshestviye moye koye-kuda 1810 goda*. Moskva, Universitetskaya tipografiya (Katkov i K).)

Долгоруков, Иван М. 1870b. *Журнал путешествия из Москвы в Нижний 1813 года*. Москва, Университетская типография (Катков и К). (Dolgorukov, Ivan M. 1870b. *Zhurnal puteshestviya iz Moskvy v Nizhniy 1813 goda*. Moskva, Universitetskaya tipografiya (Katkov i K).)

Долгоруков, Иван М. 1870c. *Путешествие в Киев в 1817 году*. Москва, Университетская типография (Катков и К). (Dolgorukov, Ivan M. 1870c. *Puteshestviye v Kiyev v 1817 godu*. Moskva, Universitetskaya tipografiya (Katkov i K).)

Долгоруков, Иван М. 1997. *Капище моего сердца, или Словарь всех тех лиц, с коими я был в разных отношениях в течение моей жизни*. Москва, Наука. (Dolgorukov, Ivan M. 1997. *Kapishche moyego serdtsa, ili Slovar vsekh tekh lits, s koimi ya byl v raznykh otnosheniyakh v techeniye moyey zhizni*. Moskva, Nauka.)

Долгоруков, Иван М. 2004–2005. *Повесть о рождении моем, происхождении и всей жизни. В 2-х тт*. Санкт-Петербург, Наука. (Dolgorukov, Ivan M. 2004–2005. *Povest o rozhdenii moyem, proiskhozhdenii i vsey zhizni. V 2-kh tt*. Sankt-Peterburg, Nauka.)

Тартаковский, Андрей Г. 1991. *Русская мемуаристика XVIII – первой половины XIX века. От рукописи к книге*. Москва, Наука. (Tartakovskiy, Andrey G. 1991. *Russkaya memuaristika XVIII – pervoy poloviny XIX veka. Ot rukopisi k knige*. Moskva, Nauka.)

Уортман, Ричард С. 2002. *Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии. Том 1: От Петра Великого до смерти Николая I*. Москва, ОГИ. (Uortman, Richard. S. 2002. *Stsenarii vlasti. Mify i tseremonii russkoy monarkhii. Tom 1: Ot Petra Velikogo do smerti Nikolaya I*. Moskva, OGI.)

Фонвизин, Денис И. 1959. *Собрание сочинений в двух томах. Том 2*. Москва, Ленинград, Гос. Изд-во Художественной Литературы. (Fonvizin. Denis I. 1959. *Sobraniye sochineniy v dvukh tomakh. Tom 2*. Moskva, Leningrad, Gos. Izd-vo Khudozhestvennoy Literatury.)

Bayart, Jean-François. 2005. *The Illusion of Cultural Identity*. London, Hurst & Company, Centre d'Etudes et de Recherches Internationales.

Brubaker, Rogers, Frederick Cooper. 2000. Beyond Identity. – *Theory and Society*, Vol. 29, № 1, pp. 1–7.

Burke, Edmond. 1951. *Reflections on the Revolution in France*. London, J. M. Dent & Sons LTD.

Dickinson, Sara. 2006. *Breaking Ground. Travel and National Culture in Russia from Peter I to the Era of Pushkin*. Amsterdam, New York, Rodopi.

Hall, Stuart. 1990. Cultural Identity and Diaspora. In: *Identity: Community, Culture, Difference*. London, Lawrence & Wishart, pp. 222–237.

Kirk, Russell. 1953. *The Conservative Mind*. Chicago, Henry Regnery Company.

Lejeune, Philippe. 1975. *Le pacte autobiographique*. Paris, Édition du Seuil.

Nora, Pierre. 1984 –1993. *Les Lieux de mémoire. Tome 1–3*. Paris, Gallimard.

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

ПАРАДОКСАЛНО ПРЕПЛИТАНЕ НА ПРОГРЕС И ПРЕДРАЗСЪДЪЦИ В НЯКОЛКО БЪЛГАРСКИ ПОЛУДОКУМЕНТАЛНИ ТВОРБИ ОТ XIX ВЕК (ГЕОРГИ ИКОНОМОВ, ИЛИЯ БЛЪСКОВ, МИНЧО КЪНЧЕВ)

Николай Аретов
Институт за литература,
Българска академия на науките, България

A PARADOXICAL INTERWEAVING OF PROGRESS AND PREJUDICES IN SOME SEMI-DOCUMENTARY BULGARIAN TEXTS FROM 19th CENTURY (GEORGI IKONOMOV, ILIYA BLASKOV, MINCHO KANCHEV)

Nikolay Aretov
Institute for Literature, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria

Abstract: This paper focuses on several curious case studies from the middle and second half of the Bulgarian XIX century, associated with progress, modern thinking, and people related to them who instrumentally and self-servingly benefit from prejudices living in the minds of their less educated contemporaries. Conversely, in order to be rejected, the progressive is demonized with arguments drawn from traditional beliefs. The cases considered here are documented in the texts of contemporaries whom we tend to define as "enlighteners": Georgi Ikonomov (1822 – 1865/1866), Iliya Blaskov, Mincho Kanchev.

Keywords: progress, prejudices, Georgi Ikonomov, Iliya Blaskov, Mincho Kanchev

С основание прогресът и предразсъдъците са разглеждани в опозиция. Прогресът често е свързван с Европейското, а и Българското (и Балканското) просвещение, като основна (но не и единствена) негова идеологическа тенденция, негов белег. Поне през балканския XIX в. прогресът почти без уговорки се свързва в Европа, а оттам и с излизането от локалните граници и общности, което по правило е и излизане от патриархалното и традиционното. Предразсъдъците като че ли са нещо по-неясно, по правило те са свързвани не с някаква актуална за момента идеология, а с реликти от остарели разбирания, които трябва да бъдат преодолени или направо отхвърлени. В някаква степен предразсъдъците се оказват част от традиционното и патриархалното, без разбира се да се отъждествяват с тях. Крайният атеизъм може да разглежда религията (всяка религия) като форма на предразсъдък, но това рядко се случва, поне до времето на войнстващия атеизъм на комунистическата идеология. По-често се среща определяне на някои религиозни ритуали и вярвания като предразсъдъци, противопоставени на рационалния научен мироглед. В рамките на Просвещението се откриват текстове и вярвания на някои от водещите фигури, които са или могат да бъдат определени като предразсъдъци. В някои случаи това е резултат на лична еволюция, в други двете тенденции – прогресизмът и реликтите от по-стари ирационални вярвания, съществуват успоредно.

Тази статия се насочва към няколко любопитни казуса от средата и втората половина на българския XIX в., свързвани с прогреса, с модерното мислене и свързани с тях хора, които инструментално и користно се възползват от предразсъдъци, битуващи в съзнанието на по-необразованите им съвременници. И обратното – за да бъде отхвърлено, в определени случаи прогресивното се демонизира с аргументи, почерпани от традиционните вярвания. Поради оскъдните данни днес е практически невъзможно да се отсъди кой е крив и кой прав в разглежданите по-долу конфликти, а и това не влиза в задачите на статията. По това време, а и не само тогава, границата между „прогресивно“ и „предразсъдъци“ не е докрай ясна. Това в пълна степен

важи за прогресивния през XIX в. национализъм, който и тогава, и по-късно, охотно се възползва от традиционни вярвания, които могат да бъдат определени и като предразсъдъци. Култът към новомъчениците е доста ясен, според мен, пример за смесване на „прогресивно“ с „предразсъдъци“, което в някои случаи е инструментално използвано, а в други е резултат от неизживени идеи в съзнанието на разпространителите му. При всички случаи този казус заслужава отделно и по-разгърнато изследване, опитите в тази посока всъщност отдавна са започнали.

Разглежданите тук казуси са документирани в текстове на съвременници, които сме склонни да определяме като „просветители“, тяхното отношение към инструменталното използване на предразсъдъците е негативно или, поне в единия случай, почти неутрално, с усмивка. Книжнината от XIX в. документира и съпротивата срещу „прогреса“ – нещо характерно на епохата, на което не е чужд и Хр. Ботев, често възприеман като олицетворение на прогресивното. Въпреки че са представени като изключения от общите настроения и практики на епохата, може да се допусне (а и други текстове от това време го подсказват), че подобни практики се срещат през XIX в., а и след това, бих казал и в наши дни.

* * *

Първият казус, към който статията се насочва, е доста неясен и слабо документиран, не липсват и противоречия в свидетелствата. Безспорното е, че става дума за характерен за епохата балкански авантюрист, който се подвизава на различни места, като навсякъде влиза в конфликти с местните общности, не само патриархални, но и по-модерни. Известни са и други подобни авантюристи, най-впечатляващ сред тях е Фредерик Милинген (Осман бей) (вж. Мирчева и Тодорова 2012: 411–446), чиито мемоари планира да преведе Хр. Ботев. Друг изявен авантюрист от европейски мащаб, с когото се среща в затвора и за когото разказва Св. Миларов, е полският евреин Жул Борковски, фалшификатор на пари, агент на френското правителство от времето на Наполеон, заговорник срещу султана. Наред с чисто криминалните му дела той се изявява и като пламенен полски патриот,

т.е. може да бъде поставен в лагера на „прогресистите“ (вж. Миларов 1994: 42–652). Въпреки че Миларов е убеден русофил, отношението му към Боровски и неговите тъмни дела (част от тях насочени срещу Русия) не е негативно.

Подобна фигура от много по-малък мащаб е Кòнте Николи. Името не е рождено, Кòнте идвало от френското *conte* – граф, титла, която Николи си приписвал. Той се подвизава и под други имена – Христодул, Леонидас, Леонид Неомит. Сведенията за него са крайно оскъдни и противоречиви, тук те са почерпани предимно от статия на Р. Тахов, който се позовава на непубликувани бележки, свързани с устен разказ на Асен Василиев, който се е интересувал от тази фигура (Тахов 2022: 16–20). Според тях Николи е роден през 1822 г. в Измир, в семейство на грък и българка. Подвизавал се в Цариград, Атина, Париж, Варшава… Имал много любовни връзки, бил секундант на дуели и сам участвал в дуели, представял се и за лечител.

Според Василиев и Тахов той е прототипът на Хариген, централният персонаж от гръцката повест на Григориос Кондилис „Любовник или неговите в Цариград от любов приключения“, преведена на български от Г. И. С. през 1849 г. Като динамичен човек, който не е съобразява с традиционния морал, Хариген несъмнено е или може да бъде видян като модерен, което в някаква степен ще рече и свързан с прогреса, може би не с най-светлите му страни.

След поредица от конфликти из Европа Николи се появява в Карлово, където се наричал Христодул, съкращавано на Толю, и се прехранвал като ханджия, симидчия и бозаджия. Откриван е и в Сопот под името доктор Леонидас. Тук той неуспешно се опитвал да лекува Младена, съпруга на Георги Икономов (1822 – 1865/1866) от Дупница, който по това време е учител в Сопот. Жената умира, а гневният Икономов публикува сатиричната брошура „Огледало на гръко-арнаутските магесници, шярлатани и биляро-бузаджий, хикими“ (1855), подписана от „Един Българин“. На следващата година Икономов сам разкрива авторството си в „Краткий най-новий писмовник“ (1856).

Сатирата привлича вниманието с две неща – с карикатурния портрет на лечителя шарлатанин, на който горе вляво е изписано името му – „Тольо или Христодул“, а вдясно – „притворното“ му име „Леонид Неомит“ (вж. и Михова 2004). Възможно е авторът на бро-

шурата да е използвал карикатура на чужд художник, правена по друг повод; в български контекст рисунката се свързва с началото на жанра или поне е много близо до него. Книжката привлича известно внимание и с отношението към „традиционната медицина“. В предговора на едно съвременно изследване, посветено на „народната медицина“, виждана преди всичко като ценност, неточно се споменава брошурата, като авторът сякаш се солидаризира с негативното отношение към конкретната практика на Николи, която очевидно не познава:

> На фона на престижната новоевропейска наука българската възрожденска медицинска общност проявява подчертана нетърпимост към знахарството и към народната медицина като цяло, както се вижда от заглавието и съдържанието на книгата на А. П. Гранитски „Огледало на гръко-арнаутските магесници, шарлатани и биляро-бозаджии хекими“. (Георгиев 2000) (Цитирано по https://balgarskaetnografia.com/svetogled/narodna-medicina/balgarska-narodna-meditsina.html)

Митарствата на самообявилия се лечител продължили в Пловдив, след това и във Влашко, където той бил хвърлен в затвора, откъдето избягал, но бил ликвидиран от убийци, наети от ревнив рогоносец. Р. Тахов е склонен да вижда в него балкански вариант на Казанова, а прочутият италиански любовник (който далеч не е само любовник) е несъмнено фигура на новите времена, на „прогреса“. Традиционно настроените му български съвременници гледат на балканския му вариант в лицето на Николи напълно отрицателно. Гледната точка на Икономов, който е учител, т.е. стои по-близо до прогресивното, отхвърля като шарлатания, като възползване от предразсъдъците на хората лечителските практики на Тольо, който също може да бъде видян ако не като „просветител“, то поне като човек на новото време. Днес едва ли е възможно да се разбере доколко лековете на Николи, извън шарлатанията и прелъстителските му мераци, не се опират и на някакви повече или по-малко ефикасни народни лечителски практики. А тези практики и до днес се възприемат неоднозначно – от една страна като неефективни, от друга – като изконна ценност. Любопитно е, че и двете гледни точки имат своя „прогресистки“ вариант. Заслужава си да се отбележи и че при съвременниците на Николи акцентът на

критиките пада върху съмнителните лечителски практики, виждани като шарлатания, а развратът, реален или мним, остава на заден план.

* * *

Илия Блъсков е изявен просветен деец, при това не толкова в градска, а в селска среда, не без гордост се нарича „народен учител“. Той е продуктивен автор, съставител и редактор на книги и периодични издания, които са част от Българското просвещение. По-малко позната, неговата книга „Двама братя“ (1888–1889) е публикувана в три отделни томчета десетина години след Освобождението в Шумен. Тази подчертано мемоарна творба, за която Ив. Радев пише, че може „да се третира и като явление на романовия жанр“ (Блъсков 1985: 504), носи интересно подзаглавие – „Повест. Основана на верни и точни събития в нашенско, особно по училищата ни, придружени със схващание и излагание на някои стари обичаи и обреди през годините 1850–1870“.

Повестта продължава и разгръща повествователния модел на „Злочеста Кръстинка“, където също модерното е отхвърлено – въведени са няколко сюжетни линии, изградени върху автобиографична основа. Многото битоописателни глави и отклонения разрушават единството на сюжета, който и без това не е много стегнат и компактен. Той е представен главно през погледа на един от персонажите – Милко, като често са въведени откъси „Из Милковия дневник“. В текста са вмъкнати още слова, произнасяни от всеки един от двамата братя, писма, стихотворения, песни и пр.

Милко определено носи гледната точка на автора, а житейският му път е близък до живота на Илия. Училият в Одеса негов брат Величко, който се разболява от туберкулоза и се завръща в родината, където накрая умира от холера, носи много от чертите на Димитър Блъсков. В творбата не се споменава бащата на двамата братя, в житейски план това е книжовникът Рашко (Райчо) Блъсков.

Основната част е посветена на възторжени описания на селския бит, открито противопоставен на градската „развала“, както и на развитието на просветата и на църковната борба. По това „Двама братя“ се приближава до побългарената от Ю. Ненов творба на Хайнрих Чоке „Село Златарица. Полезна и истинска прикаска за добри-

те селски училища и разумните селяни…“ (1970). Някакво подобно сходство може да се търси между „Пиян баща, убиецът на децата си“ (1879) на Ил. Блъсков и „Ракийска чума“ (1873) от Х. Чоке, преведена от П. Иванов. Близостта е по-скоро типологическа и идейна – авторът и двамата преводачи споделят сходни възгледи, а произведенията им принадлежат към това, което с известни уговорки може да бъде наречено „народна литература“.

На много места в „Двама братя“ се говори за книги, като възторженото отношение към тях преплита положителното отношение към прогреса, който книгите носят, с по-стари представи, граничещи с предразсъдъци. Още в самото начало, в „Из Милковия дневник. г. 185… м. юни“ Иванчо, приятел на героя, му разказва за една необикновена книга:

> Хе, не знаеш ти […] в Русия имало една свещена книга, наречена Библия, тая книга, която ние не сме виждали, била много на чест в Русия, нея я имали само богатите и който си я купел, ще я подвърже със златна подвързия, облечена в кадифе, тя ще стои на най-лично място в къщата; с ръка се не похващала, но когато трябва да я отварят и четат, ще я разгръщат със златна игла. Тая книга, сама, без украшението, струвала гроша 350 (Блъсков 1985: 206–207).

Естествено Милко закопнява за това чудо невиждано и прави всичко възможно да се сдобие с него. Може би трябва да се поясни, че този Милко наистина е съвсем млад (на 17 години), но вече е „учител като всичките учители“ (Блъсков 1985: 205), т. е. интелигент, религиозен човек, народен просветител и любител на книгата. Оказва се обаче, че дори този книголюбив и набожен млад учител, чийто прототип – Ил. Блъсков – е издател на множество религиозни книжки, не е чувал за Библията – една книга, която в света на „Двама братя“ я има (само?) в Русия и която не служи за четене, а за преклонение, подобно на икона. Пътуващият книжар Пенчо Радев трябва да я донесе след специална заявка и много увещания. Иванчо я получава, а по-късно, заразен от погрешни идеи, дава своя екземпляр на Милко (Блъсков 1985: 231–233).

Видян през призмата на опозицията прогрес – предразсъдъци, този епизод разкрива размитата граница между двата полюса. Пре-

клонението пред книгата може да се разглежда и като проява на прогресивни идеи, въпреки че става дума за Библията, която далеч не е нещо ново за епохата, а отношението към нея е подчертано традиционно и граничи с предразсъдъците.

* * *

Вторият казус от „Двама братя“ е свързан с въвеждането на един специфичен тип злодей – Тодьо, „пръв български учител в г. Силистра“ (Блъсков 1985: 217 и сл.). Въпросът за прототипа или реалното съществуване на подобна личност не е ясен. Други споменавания на името не са ми известни. С много уговорки може да се допусне, че става дума за Христо Тодоров Ишпеков (ок. 1830–1873). За него също се знае малко, бащиното му име съвпада с името на литературния герой. Хр. Ишпеков, подобно на даскал Тодьо, също е от Котел, в Силистра идва по покана на бащата Рашко Блъсков (известно е, че синът Илия вижда в него човек, заразен от покваряващата цивилизация), а след това също се премества в Провадия, където става свещеник и живее до края на живота си. Не е ясно къде е учил, но знае гръцки. Името Тодьо попада в краеведски изследвания, но с пояснението

> Според някои стари граждани такъв учител не е имало“ (Чаушев 1926: 234). Малко по-долу авторът добавя: „Първият български учител [в Силистра], за когото има сигурни сведения, е бил Хр. Тод. Ишпеков, родом от гр. Котел […] след завършването на котленското училище той идва в Силистра по настояване на даскал Рашко Блъсков от с. Калипетрово. Той е бил тогава на 26 години, висок и хубавец и е имал много хубав почерк. Той не е проявил голяма обществена извънучилищна дейност. (Чаушев 1926: 237–238)

По-късно Ишпеков учителства в Провадия, става свещеник и умира там (1873). Името на Хр. Ишпеков се среща и в други по-стари трудове (вж. Димитров 1894: 245; Ганев 1959: 69–70), но отсъства в „История на Добруджа“ на Стр. Димитров, Н. Жечев, В. Тонев. Тук вниманието е насочено към следващия етап от развитието на просветата в града: „Силистренското класно училище било организирано през 1860–651 от учителя Милан Кънчев, но първостепенното си зна-

чение то придобило едва при учителстването на Тодор Пеев“ (Добруджа 1988: 197).

Възможно е Ил. Блъсков да го е имал предвид, когато пише за даскал Тодьо, за когото по-късно е казано, че „дошел в Провадийско, оженил се, разгласил, че ще се запопи и ето ти го след две недели изгубване, завърнал се цял-целеничък поп“ (Блъсков 1985: 395). Тази фигура е характерна за Ил. Блъсков, чертите ѝ се откриват и в „Злочеста Кръстинка“, варианти на този образ могат да се открият и у други възрожденски автори. В този случай злото е директно свързано не просто с гърците, а с просвещението, което достига до българите не без гръцко посредничество. „Отпосле, отпосле се узна, че Тодьо по някой благоприятен случай бил сполучил да прескочи в Атина, Гръцко, дето се учил и дето бил заразен от Каировото учение“ (Блъсков 1985: 217; вж. и 394–395). Тук очевидно се визира Теофилос Каирис (1785–1853) – водеща фигура в Гръцкото просвещение. Даскал Тодьо е основният негативно представен персонаж в „Двама братя“. Първоначално той демонстративно не спазва постите и организира комично (от гледна точка на автора) празненство, на което се преоблича като мечка и във възникналата суматоха си обгаря лицето. (В наши дни кукерските игри, в които има и хора, преоблечени като мечки, се приемат като израз на изконната и ценна българска традиция.) Това пък му пречи да се яви на годишното изпитание, където учениците му се провалят, защото са учили за добитъците.

> – Ви не сте ли учили Свещена история? – попита пак Величко.
>
> – Не сме – отговори ученикът, – ние сме учили Естествена история на Арнаудова.
>
> – Ние сме учили за магаретата и конете – извика друг ученик, по лице познат, доволно разглезен и от майка, и от баща, и от учител (Блъсков 1985: 318).

Като се позовава на аналитичния репертоар на М. Стоянов, в бележките Ив. Радев отбелязва: „възрожденец с името на Арнаудов не е издавал книга с подобно заглавие“ (Блъсков 1985: 508). Всъщност подобен труд съществува, но става дума за превод, в който участва и книжовник с името Арнаудов – „Кратка естествена история с 113

образа на разни животни и растения. Преведена и издадена от П. Дамияновича и П. К. Арнаудова“ (Виена, 1861; вж. и Стоянов 1957: 479, № 549). Вероятно става дума за Петър Костов Арнаудов (неизв. – неизв.) от Елена, възпитаник на Московската семинария (вж. Енциклопедия 1988: 46), а не за недолюбвания от революционерите цариградски търговец и банкер Христо Арнаудов, превел османските закони.

Същността на конфликта е в това какво трябва да се учи – свещена или естествена история. Одеският възпитаник отказва да изпитва учениците по естествена история, вместо това той избухва: „Страшно! Грозно! […] Тук не е за седене, станете да си идем, гнявът божий справедливо ще се излей над нашите глави[…]“

Епизодът напомня за главата „Радини вълнения“ от „Под игото“ на Вазов, където обаче гледната точка е диаметрално противоположна – авторът е изцяло на страната на учителката. При Блъсков в резултат на скандала Тодьо е изпъден от училището, искат да го прогонят и от града. Ако се погледне на думите му без предубеждение, ще се види, че той има известно право, друг е въпросът, че това право е опетнено от клеветата, която (нека не забравяме това) авторът го заставя да извърши:

> – Да не ме пущате в училището, това можете да направите, но да искате да ме изпъждате из града, късно сте останали, то не е ваша работа[…] Тук има правителство[…] Но додето вие искате да пъдите мене несправедливо, аз ще справедливо чрез правителството да направя, щото този, който ходи да се бърка в чужди работи, този, който ходи да проповядва смущение по селата, помежду мирното население и да го раздразня, тогава ще да направя по-напред да си иде, отдето е дошел, но не! (Блъсков 1985: 319)

По-късно този безверник се превръща в открит враг на българщината и на главните герои на творбата. За да спечели благоволението на пашата, Тодьо се свързва с фалшив светец (Ангуш) и взима от парите, които лековерните му оставят. В бележка Ил. Блъсков разказва за опит на Д. Войников да се противопостави на същия Ангуш в Шумен (Блъсков 1985: 508). Подобни неща описват поп Минчо и други книжовници от епохата. Основната му цел е да навреди на одеския възпитаник, благочестивия Величко. В представите на Ил. Блъсков

религиозното знание е противопоставено на съмнителните идеи на Просвещението и светското знание.

Главното прегрешение на Тодьо е, че увлича след себе си част от младите. Чрез тях до читателите достигат някои от опасните му идеи. Така Иванчо – добрият момък, попаднал под пагубното влияние на учителя, възкликва: „[…]проклето такова християнство, ние сме се обърнали на идолопоклонници и що е това кланение на щампи на светици [т. е. на икони – бел. Н. А.], що за глупост, що за дебело невежество?“ (Блъсков 1985: 231)

В края се оказва, че безверникът Тодьо е станал дори свещеник, „който е срам, позор за свещенството, съблазън за тамкъшното затънтено и доста многолюдно селско население: пиенец, развратник, разбойник до немай-къде“ (Блъсков 1985: 394).

Една от причините за падението на Тодьо са и неподходящите книги, които той чете. Тезата, че съществуват два вида книги – полезни и вредни – се прокрадва и в другия разгледан епизод, където, нека припомня, бе пояснено „…други книги той не четеше толкова, колкото Софронието…“ Но пък дали не може да се потърси някаква ирония в подчертаването, че с житието на св. Алексия „колко бабички и старци съм разплакал“?

Реалният Хр. Ишпеков (ако се приеме хипотезата, че той е прототип на даскал Тодьо) е съпътстван от малко по-други и не толкова остри конфликти. Според Г. Димитров в Силистра по негово време (не е ясно дали с негово участие) българите се опитали да въведат в църквата и славянски език, но срещнали съпротивата на гърците и власите (Димитров 1984: 245). В Провадия също има подобен конфликт, в резултат на който черквата няколко месеца е затворена (Ганев 1959: 69).

В „Двама братя“ може да се открие ясно и представяне на конфликт между популярната религиозна книжнина от първата половина и средата на XIX в. и идеите на Просвещението и позитивното знание, представени в друг тип книги. Предпочитанията на автора са недвусмислено заявени. Но те не са чак толкова еднозначни. От една страна, в тях може да се открие, първо, едно несъмнено положително, но все пак дистанцирано отношение към Библията, т. е. към това, което в очите на автора изглежда най-високата форма на книжнина (за

същинска теология въобще не става дума). Второ, малко неочаквано е въведена връзка между опасната наука на Просвещението и откровените религиозни предразсъдъци, които също са видени в негативен план и дори преди това са критикувани, пак от позицията на Просвещението.

* * *

За изгонване на учители, било то основателно или не, говорят много източници от епохата – вестникарски дописки и статии, писма, спомени. В някои случаи мотивите са основателни, в други – не съвсем, в трети са неясни, а има и случаи, в които става дума за (предполагаема) некомпетентност, съчетана с обвинения в неспазване на църковните изисквания. За един такъв случай разказва поп Минчо Кънчев:

В 1839 година се събудили тези хорица в село Арабаджиево, което се брояло около 24 къщи, та си условили гръцки учител, който бил с една си крак куц. Имал една дъщеря Еленка, която и тя знаела да чете и по-много тя учела децата. […]

На селото дохаждал свещеник Паскал Желев от Стара Загора. Той всякогаж, кога додел в село, говорел на паството си: „Изпъдете този даскал. Вам даскал не ви трябва“. И най-подир този им пастир сполучил, та изпълнил желанието си.

Този бедний даскал хранел си едно прасенце за Коледа. Не щеш ли, да улови да си заколи прасето напреж Коледа, за да има на деня с какво да отговей и да се облажи. Свещеникът им, като научил тази постъпка на даскала, казал на паството си: „Видяхте ли, че този даскал не е християнин, той си закла прасето един ден напреж Коледа. Това вий виждали ли сте?“. Селяните изпъдили даскала си, който си излязъл със сълзи на очи, а свещеникът се освободил и забравили име даскал вече (Кънчев 2006: 76).

Струва ми се очевидно, че прегрешението на даскала и аргументите за изгонването му не са убедителни. Не е ясно доколко той реално е свързан с прогреса и Просвещението, но възраженията срещу него определено стоят близо до предразсъдъците.

* * *

Би било прибързано да се извличат някакви генерални изводи от разгледаните единични казуси. Това, което ми се струва безспорно, че през разглеждания период (а и по-късно) съществува конфликт между прогрес и предразсъдъци и той е документиран в книжнината от епохата. По правило тя е разглеждана като време, в което прогресивното се налага. Но това не става без сериозна съпротива от страна на традиционното мислене, свързано с предразсъдъците, което нерядко дори доминира.

БИБЛИОГРАФИЯ

Блъсков, Илия. 1985. *Повествования за възрожденското време. Избрани творби*. София, Издателство на БЗНС. (Blaskov, Iliya. 1985. *Povestvovaniya za vazrozhdenskoto vreme. Izbrani tvorbi.* Sofia, Izdatelstvo na BZNS.)

Блъсков, Илия. 1976. *Спомени*. Съст. Д. Леков. София, Издателство на ОФ. (Blaskov, Iliya. 1976. *Spomeni.* Sast. D. Lekov. Sofia, Izdatelstvo na OF.)

Г. И. С. 1849: *Любовник или Неговите в Цариград от любов приключения*. Превел от гречески Г. И. С. в Цариград (в типографии Т. Дивичиана). (G. I. S. 1849. *Lyubovnik ili Negovite v Tsarigrad ot lyubov priklyucheniya.* Prevel ot grecheski G. I. S. v Tsarigrad (v tipografii T. Divichiana).

Ганев, Н. 1959. *Провадия в своето минало и настояще*. София, Издание на провадийската община и популярна банка. (Ganev, N. 1959. *Provadia v svoeto minalo i nastoyashte.* Sofia, Izdanie na provadiyskata obshtina i populyarna banka.)

Георгиев, Минчо. 2000. *Българска народна медицина*. София, Петър Берон. (Georgiev, Mincho. 2000. *Balgarska narodna meditsina.* Sofia, Petar Beron.)

Димитров, Георги. 1894. *Княжество България. Историческо, географско и етнографическо отношение*. Т. 1, София, Придворна печатница. (Dimitrov, Georgi. 1894. *Knyazhestvo Balgaria. Istorichesko, geografsko i etnografichesko otnoshenie.* T. 1, Sofia, Pridvorna pechatnitsa.)

Димитров, Стр., Н. Жечев, В. Тонев. 1988. *История на Добруджа*. Т. 3. София, Издателство на БАН. (Dimitrov, Str., N. Zhechev, V. Tonev. 1988. *Istoriya na Dobridzha.* T. 3. Sofia, Izdatelstvo na BAN.)

Енциклопедия. Българската възрожденска интелигенция. 1988. Съст. Н. Генчев и Кр. Даскалова. София, Петър Берон. (*Entsiklopediya. Balgarska-*

ta vazrozhdenska inteligentsiya. 1988. Sast. N. Genchev i Kr. Daskalova. Sofia, Petar Beron.)

Кратка естествена история: със 113 образи на разни животни и растения. 1861. Преведена и издадена от П. Дамияновича и П. К. Арнаудова. Във Виена, у книгопечатн. Л. Сомера. (*Kratka estestvena istoriya: sas 113 obrazi na razni zhivotni i rasteniya.* 1861. Prevedena i izdadena ot P. Damiyanovicha i P. K. Arnaudova. Vav Viena, u knigopechatn. L. Somera.)

Краткий най-новий писмовник / от Георгия Економова дупничянина. 1856. Букурещ (в книгопечятнята Йосифа Копайнига). (*Kratkiy nay-noviy pismovnik* / ot Georgiya Ekonomova dupnichyanina. 1856. Bukuresht (v knigopechyatnyata Yosifa Kopayniga.)

Меджидиев, Асен. 1935. *Град Дупница до Освобождението: Принос към историята на град Дупница и околията*. София. (фототипно изд. 2004). (Medzhidiev, Asen. 1935. *Grad Dupnitsa do Osvobozhdenieto: Prinos kam istoriyata na grad Dupnitsa i okoliyata.* Sofia. (fototipno izd. 2004).)

Меджидиев, Асен. 1940. *Дупница и бележити дупничани през епохата на Възраждането.* Дупница. (Medzhidiev, Asen. 1940. *Dupnitsa i belezhiti dupnichani prez epohata na Vazravdaneto.* Dupnitsa.)

Миларов, Светослав. 1994. *Спомени от цариградските тъмници*. Съст. Ил. Тодоров. София, ГАЛ-ИКО. (Milarov, Svetoslav. 1994. *Spomeni ot tsarigradskite tamnitsi*. Sast. Il. Todorov. Sofia, GAL-IKO.)

Мирчева, Кета, Олга Тодорова. 2012. Неизвестни страници от биографията на един международен авантюрист през третата четвърт на XIX век: балкански визии и български контакти на Фредерик Милинген (Осман бей) до 1878 г. В: *Българското възрожденско общество – проблеми, борби и постижения: Сборник с изследвания в чест на 75-годишнината на доц. д-р Огняна Маждракова-Чавдарова*. София, АИ Проф. Марин Дринов, с. 411–446. (Mircheva, Keta, Olga Todorova. 2012. Neizvestni stranitsi ot biografiyata na edin mezhdunaroden avantyurist prez tretata chetvart na XIX vek: balkanski vizii i balgarski kontakti na Frederik Milingen (Osman bey) do 1878 g. V: *Balgarskoto vazrovdensko obshtestvo – problem, borbi i postizheniya: Sbornik s izsledvaniya v chest na 75-godishninata na doc. d-r Ognyana Mazhdrakova-Chavdarova.* Sofia, AI Prof. Marin Drinov, s. 411–446.)

Михова, Лидия. 2004. На какво се смее българинът през Възраждането. В: *Просветеният смях*. Издание на Българското общество за проучване на XVIII век. Достъпно на: https://www.bulgc18.com/smehat/mihova.htm [прегледан 24.06.2024.] (Mihova, Lidiya. 2004. Na kakvo se smee balgarinat prez Vazravdaneto. V: *Prosveteniyat smyah*. Izdanie na Balgarskoto obshtestvo za prouchvane na XVIII vek. Dostapno na: https://www.bulgc18.com/smehat/mihova.htm [preglegan 24.06.2024.].)

Огледало на грько-арнаутските магесници, шярлатани и биляро-бузаджий, хикими. 1855. Нареди Един българин [Георги Янакиев Икономов]. [Цариград]. (*Ogledalo na grako-arnautskite magesnitsi, shyarlatani i bilyaro-buzadzhiy, hikimi*. 1855. Naredi Edin balgarin [Georgi Yanakiev Ikonomov]. [Tsarigrad].)

Поп Минчо Кънчев. 2006. *Видрица*. Кн. 1. София, Труд. (Pop Mincho Kanchev. 2006. *Vidritsa*. Kn. 1. Sofia, Trud.)

Стоянов, Маньо. 1957. *Българска възрожденска книжнина. Аналитичен репертоар*. Т. 1. София, Наука и изкуство. (Stoyanov, Manyo. 1957. *Balgarska vazrozhdenska knizhnina. Analitichen repertoar.* T. 1. Sofia, Nauka i izkustvo.)

Тахов, Росен. 2022. Възрожденският Казанова. „Любовник“ е първата среща на българина с еротичния жанр. В: *Скандалните книги в българската литература*. София, Кралица Маб, с. 16–20. (Tahov, Rosen. 2022. Vazrozhdenskiyat Kazanova. “Lyubovnik” e parvata sreshta na balgarina s erotichniya zhanr. V: *Skandalnite knigi v balgarskata literatura*. Sofia, Kralitsa Mab, s. 16–20.)

Чаушев, Слави. [1926]. Учебното дело в Силистра преди Освобождението. В: *Силистра и Добруджа. Научно-културни изследвания*. Кн. 1. София, Печатница Право. (Chaushev, Slavi. [1926]. Uchebnoto delo v Silistra predi Osvobozhdenieto. V: *Silistra i Dobrudzha. Nauchno-kulturni izsledvaniya*. Kn.1. Sofia, Pechatnitsa Pravo.)

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

КОМУНИКАТИВНИ ФУНКЦИИ НА ВЪЗРОЖДЕНСКИЯ ПЕРИОДИЧЕН ПЕЧАТ В ПРЕХОДА КЪМ МОДЕРНО ОБЩЕСТВО

Бойка Илиева
Югозападен университет „Неофит Рилски“, България
Институт за литература,
Българска академия на науките, България

COMMUNICATIVE FUNCTIONS OF THE REVIVAL PERIODICALS DURING THE TRANSITION TO A MODERN SOCIETY

Boyka Ilieva
South-West University "Neofit Rilski", Bulgaria
Institute for Literature, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria

Abstract: The following article is based on the understanding of the key cultural significance of the Revival periodicals during the transition from a traditional to a modern society. It functions as a window into the achievements of civilized Europe while simultaneously serving as a mirror reflecting the processes of modernization in Bulgarian Revival society. Its communicative power manifests in various roles – as a platform for analyses and debate, a means of providing information (educational, practical, sensational), and an outlet for concerns and anxieties brought about by the relentless march of progress. It is precisely on the pages of Revival periodicals that the dual attitude towards modernization is most vividly expressed – the coexistence of aspirations for progress and Europeanization alongside the prejudices and constraints of a traditionally conservative mentality.

Keywords: Revival periodicals, functions, society, modernization, Europeanization

През XIX в. настъпват чувствителни промени в живота на българите: тласък получават търговията и занаятите, протича процес на урбанизация, който е част от европеизирането и модернизирането на обществото. В резултат на това нараства числеността на градското население. Увеличава се и броят на европейските възпитаници, които пренасят на българска почва чужд опит и знания. Не на последно място трябва да се отбележи и преходът към светско образование, в което се увеличава значението на фактите, засилва се и интересът към природните науки. Всички тези новости постепенно разчупват светогледа на възрожденския българин, който започва да преодолява своята затвореност и втвореност в собственото си оцеляване и битие, като отваря сетивата си за света отвъд границите на родното. Той започва да се интересува не само от политика, но и от постиженията на естествените науки, от новостите и изобретенията, които ще променят живота на човечеството, а в частност и неговия.

Основен фактор за тези промени са обществените и икономическите реформи в европейската част на Османската империя от времето на Танзимата (Гюлхански хатишериф, 1839; Хатихумаюн, 1856) и утвърждаването на стоково-паричните отношения. В резултат на тези преобразования се наблюдава подем на занаятчийското производство в българските градове от края на XVIII век, свързан и с въвеждането на нови технологии, на манифактурно и машинно производство (Нейков 1995: 29–30). В процес е трансформирането на българското общество от традиционно, с преобладаващо неграмотно селско население с фолклорно-религиозно съзнание, към модерно – с образовано градско съсловие със светски мироглед.

Настоящият текст изхожда от разбирането за ключовото културно значение в този преходен период на възрожденския периодичен печат в неговата двойна оптика – прозорец към достиженията на цивилизована Европа и същевременно огледало на процесите на модернизация в българското възрожденско общество. Комуникативната му мощ се проявява в различни функции – поле за анализи и дебати, средство за информация (образователна, практико-прилож-

на, сензационна), отдушник за тревогите и безпокойствата пред неумолимия ход на новото. Именно на страниците на възрожденските издания изпъква най-ярко двойственото отношение към модернизирането – съжителството на тежненията към прогрес и европеизиране с предразсъдъците и задръжките на традиционно-консервативния манталитет.

Още в самото начало се налага да се направят няколко важни според мен уточнения. Традиционните представи за модерността несъмнено препращат към големите промени, започнали в Западна Европа с двата „ключови“ процеса от края на XVIII век – индустриалната революция във Великобритания и „демократичната революция“ във Франция от 1789 г. (Парсънс 2005: 199). Модернизацията се свързва с икономическия напредък и ръста на фабричното производство в някои страни като Англия и Франция вследствие на индустриалната революция. В българската възрожденска среда обаче акцентът в рецепцията на европейското в процеса на модернизация е поставен преди всичко върху промяната на светогледа, мисловните нагласи, отварянето на кръгозора, оглеждането в другите, образованието в „истинна наука“, култивирането на един по-цивилизован манталитет. Усвояването на модерното, т.е. на чуждото, на българска почва се характеризира с подчертана фрагментарност – от една страна, то не засяга всички негови аспекти, а от друга, се разпространява с различен интензитет сред възрожденското общество (както в съсловен, така и в географски смисъл). Тази специфика Н. Данова обяснява с устойчивостта на традицията, със „забавянето на укрепването на буржоазията“ и „задържащата роля на църквата“ (Данова 2003: 22). Всичко това дава основание преходът към модерно общество в българските условия да се определи като протяжен, неравномерен и незавършен в рамките на XIX век. Другото съществено уточнение е, че когато се говори за модернизиране, то някак естествено се успоредява с европеизирането, т.е. с усвояването на европейските достижения. Необходимо е да се държи сметка за употребата на понятията „Европа“ и „просветена Европа“ като визиращи не континента като цяло, а една конкретна част от него – Западна Европа. Именно там се случват революциите, поставили началото на модерните времена, там се появяват и знаковите мислители просве-

тители.[1] В този смисъл под европеизиране би следвало да се разбира уестърнизацията, т.е. озападняването, каквато е и презумпцията в този текст.[2] Въпреки че възрожденският печат често призовава към оглеждане и сравняване със съседите и взимане на пример от тях, трябва да се дуточни, че всъщност се имат предвид техните по-изявени усилия за приобщаване към цивилизационния център. В този аспект и Богоров още в първия брой на своя „известник“ споменава власите, сърбите и гърците, които, едва придобили своята свобода, бързат „да я сличат с другите Европейски народи с наука, с просвещение, с търговия и със занаят, за да захванат при другите Християнски народи едно достойно за почет място“ (Богоров 1846: 1).

МОДЕРНИЗИРАНЕТО КАТО ЕВРОПЕИЗИРАНЕ

Българското общество осъзнава своята културна недостатъчност, предопределена от историческия контекст, и голямата пропаст, която го дели от достиженията на европейската цивилизация. Ретардацията в културното развитие в условията на чужда зависимост формира във възрожденско общество комплекс за културна малоценност и за периферност по отношение на цивилизационния европейски център (Аретов 1995: 7). Тази саморефлексия носи травматичен отпечатък чрез фигурата на отсъствието, на цивилизационната липса (Кьосев 1998: 8–9). Ето защо преодоляването на значителната културна изостаналост с цел приобщаване към европейските културни достижения се превръща в един от приоритетите на Българското възраждане. Европейските културни модели са тези, които задават нормата, в която се опитваме да „напъхаме“ родните явления (Мутафов б.г.: 27). Еталонизирането на тези модели в повечето случаи води до инертно

[1] Като престижни образци за българската култура на XIX век Ал. Кьосев посочва западната култура, цивилизация, литература (Кьосев 1998: 8).

[2] Вж Popek, K. (2014). “An Idea Born from Desperation”. The Role of the Uniate Movement in the Bulgarian National Revival. *Balcanica Posnaniensia. Acta Et Studia*, *21*, 103–120. Авторът посочва Драган Цанков като пропагандатор на идеята за уестърнизация на българите, осъществявана чрез в-к „България“. Самата идея за Унията се разглежда като проява на отчаяние и форма за спасение.

и безкритично попиване на чуждите образци.[3] Това хаотично и немотивирано инфилтриране на всичко чуждо дава повод на Владимир Трендафилов да говори за „разтеглив хоризонт на очакване“ у възрожденския възприемател (Трендафилов 1996: 51). В резултат на оглеждането наоколо и сверяването на часовника с престижните нации Западът е издиган в култ и абсолютен модел за следване. Този процес на съзнателното и доброволно пренасяне на чужд „ценностен и цивилизационен модел“ Ал. Кьосев определя като *самоколонизиране*, а културите, при които се наблюдава – като *само-колонизиращи се* (Кьосев 1998: 11). Тежненията към европеизиране, към доближаване до центъра, поставят начало на трансформирането на българската култура от *интровертна* (ограничена в собствената си ценностна система) в *екстровертна* (отворена към чуждото) (Илиева 2012).

Разбира се, отношението към Европа като символ на свободата и напредъка не е еднозначно през годините. Според Ил. Конев през XVIII и в началото на XIX век книжнината на балканските народи е пропита от възхищение пред „свободна и просветена Европа“, докато от 40-те години на XIX век се появяват съмнения и разочарования, породени от липсата на действена подкрепа от Великите сили в Източната криза (Конев 2003: 197–198). По-различна е тезата на Н. Данова, според която до началото на XIX в. по линия на оразличаването между православни и неправославни Западна Европа е възприемана като религиозен враг, като заплаха, източник на еретизъм и атеизъм.[4] Тя обръща внимание на дългия път на съзряване и промяна на съзнанието, докато се стигне до представата за „просветена Европа“ – понятие, което се появява у нас в началото на XIX в. в съчиненията на Софроний Врачански, Петър Берон, Неофит Бозвели, Константин Фотинов и др. (Данова 2003: 18). Подобна е и гледната точка на Р.

[3] Това явление е обект на присмех и мощно изобличение в редица произведения на българската възрожденска литература (комедията „Малакова“, 1864 от П. Р. Славейков; „Криворазбраната дивилизация“, 1872) от Добри Войников, „Драндавела“, 1873 от Тодор хаджи Станчев, „Фудулеску, прокопцаният зет на хаджи Стефания“, 1874 от Тодор Пеев.)

[4] Данова привежда като пример разпространяването на гръцки текстове от втората половина на XVIII век (напр. на Никодим Светогорец), които предупреждават за опасностите от учението на Запад и посочват Волтер като заплаха за православните ценности (Данова 2003: 18).

Детрез, който уточнява, че до 40-те години на XIX в. не може да се говори за „българска“, а за една по-обща ромейска (разбира се, негативна, макар и повърхностна) представа за Запада въз основа на общата религиозна идентичност на балканските народи през османския период, които са под върховенството на Цариградската патриаршия. Той изтъква ролята на гръцкото посредничество за проникването на идеите на Френското просвещение на Балканите, започнало през 60-те години на XIX в., включително и сред българите (Детрез 2005).

Като изхожда от книгата на Иън Бурума и Авишай Маргалит „Оксидентализмът“, изследваща вкоренените тенденциозни източни представи за Запада, Н. Аретов откроява различни оксиденталистки мотиви в българската култура от XIX век: мотива за изкушенията на българката, носталгичните антиградски настроения в поезията, ретроутопията за патриархалния селски уют, антикатолическата и антипротестантската пропаганда. Той достига до заключението, че сред народите в пределите на Османската империя, както и сред източноевропейците, оксидентализмът се проявява амбивалентно, съчетан с противоположни (ориенталистки) тенденции (Аретов 2005).

Една от проявите на формиращото се модерно културно създание е развитието на журналистиката. В реципирането на чуждия опит като част от процеса на модернизация на възрожденското общество първостепенно значение има огромният комуникативен потенциал на периодичния печат, който стимулира отварянето на българина към непознатото и към възприемането на новото. Вестниците и списанията са важен културен мост между случващото се по света и проглеждащия отвъд рамките на родното и познатото възрожденски читател. Те му дават възможност, макар и косвено, да се влее в общия ентусиазъм и да съпреживее всички невероятни постижения на човешкия ум, които са му били отказани в условията на чужда зависимост.

Периодичният печат от епохата изобилства от фактология и тук нямам предвид само отразяването на актуалните политически събития, но преди всичко енциклопедически многообразната информация с познавателен характер. За възрожденската периодика е престижно заявяването и прокарването на връзката с европейското съвремие и неговите достижения. Вестниците и списанията са ориентирани прагматично, те се отличават със своя синкретизъм (съвместяват функциите на перио-

дично издание, книга, учебник, справочник), функционалност и утилитарност. „Не трябва да забравяме, че днешното време принадлежи на положителността, а не на фантазията!“, напомня Стефан Бобчев от страниците на сп. „Читалище“.[5] Въпреки цялата си сериозност и отговорност изданията намират място и за развлекателни и забавни четива, които са лесни за възприемане и успяват да заинтригуват аудиторията.

Както вече беше споменато, отношението към новото е двойствено – от една страна са преклонението и възхищението от напредъка на науката и техниката, от откритията и изобретенията, от духовния прогрес (развитие на естествените науки, идеята за нравственото усъвършенстване, благонравието, възпитанието в ценности и цивилизовано поведение). От друга страна са опасенията от европеизирането като заплаха от развращаване на традиционния морал и иронизирането на безогледното подражаване на външните атрибути на цивилизацията – мода, обноски, реч.

Положително е отношението към нововъведенията, които носят непосредствена и видима полза. То произтича от характерното за възрожденската ценностна система успоредяване на полезното с доброто, според което „модерното може да бъде добро, само ако със сигурност е полезно“ (Чернокожев 2003: 118). В статията „Чуздицата“ се прави едно доста показателно обобщение за необходимостта от отсяването на полезното от вредното при реципирането на чуждото, т.е. европейското:

> Треба да бъдем внимателни, защото със здравите и цивилизующи начала, с науките и искуствата, със знанията и идеите за вчеловечвание, които заемаме от Европа, с тях заедно се промъкват и някои тлетворни елементи. По некога даже тези последните биват прикрити с всякаква си лъскава и светлива боя, която ни омайва. Изисква са голяма проницателност, за да са разпознае едно нещо дето лъщи дали е наистина злато, или е прост някой метал, който лъщи и нищо не струва.[6]

Въпреки подчертаното многообразие на възрожденската периодика като лайтмотив в заявените редакторски намерения на повечето

[5] Читалище, кн. 3, 1874, с. 84.

[6] Чуздицата. – Напредък, IX, 40, 3 май 1875, с. 158.

издания присъства идеята за напредъка (прогреса). Тя се материализира в три основни плана – **аналитичен** – като отворен, продължаващ дебат за естеството на напредъка, за необходимостта от промени в българското общество, за мястото ни сред европейските народи, за особеностите на нашия манталитет, които спъват модернизирането, респективно благополучието на българите. Във втория, **информативен** план се открояват три типа публикации – *текстове с познавателен характер*, които целят да разширят кръгозора на възрожденския читател, като популяризират полезни знания (най-вече от областта на естествените науки, географията, историята), информират за актуални научни и технически постижения в европейски и световен мащаб (открития, изобретения); *публикации с практико-приложен характер* – поучения и добри примери, медицински съвети, препоръки за хигиената и облеклото, наръчници за добри обноски; и *материали със сензационен характер*, които подхранват детинското любопитство на проглеждащия отвъд рамките на познатото възрожденец, като пораждат у него изумление, смях или суеверен страх. Третият, **критичен** план, коментира, често с ироничен тон, нововъведенията в живота на българското възрожденско общество и (свръх)реакцията му от досега с новото.

ВЪЗГЛЕДИ ЗА ОБЩЕСТВЕНИЯ НАПРЕДЪК – РЕФЛЕКСИИ И САМОРЕФЛЕКСИИ

Интерес към идеята за обществения напредък за първи път се забелязва в текстове на възрожденски книжовници като Васил Априлов и Александър Екзарх. Тя възниква, оформя се и достига до конкретни теоретични концепции в периода между 50-те и 70-те години на XIX век – време на интензивни социални промени (Нейков 1995: 38). П. Нейков диференцира три етапа в нейната еволюция, отнасящи се съответно към трите десетилетия на очертания период. Първи д-р Иван Селимински задава научния интерес към темата.[7]

[7] Вж съчиненията му „Развитието е общ природен закон“; „Произход, развитие, родословие и разпространение на съществата (включително и на човека)“;

Следващият етап се идентифицира с възгледите на революционната интелигенция, за която революцията е единственият път към свободата и напредъка на обществото, и в частност с идеите на Георги Ст. Раковски.[8] Третият етап се отличава с появата на различни теоретични концепции за обществения напредък – на просветители като Марко Балабанов (публикации в сп. „Читалище“ и в. „Век“), Васил Друмев („Периодическо списание), Тодор Икономов (публикации във в. „Македония“, „България“, „Право“, „Турция“, сп. „Читалище“), Петко Р. Славейков (в. „Македония“, сп. „Читалище“) и революционери като Васил Левски (писмо до П. Хитов), Любен Каравелов (уводни статии във в. „Свобода“ и „Независимост“), Христо Ботев (уводни статии и фейлетони във в. „Дума на българските емигранти“ и „Знаме“).

Именно през 70-те години се появяват редица аналитични публикации, които се опитват да открият причините за застоя на българското общество и да посочат конкретните недостатъци, които спъват прогреса му. Особено внимание заслужава онази част от тях, в които, водени от желанието да бъдат полезни, авторите предлагат съвети и преки решения на констатираните проблеми. Още през 1870–71 г. Марко Балабанов публикува в сп. „Читалище“ цикъл от статии, посветени на обществения напредък.[9] Високообразован европейски възпитаник, той е запознат със социалните идеи на немските и френските просветители – Лесинг, Хердер, Монтескьо, Кондорсе, и често се позовава на техните трудове. Балабанов разглежда напредъка като „закон природен“, който неизменно движи човечеството, макар и някъде с бавни стъпки. Той разбира напредъка като комплексно усъвършенстване с различни проявления – ежедневните победи на човека над природата, откриването на нови естествени закони, развитието на разума и правдата в посока на по-добро устройство и управление на обществото, напредъка на науките, улеснената комуникация от раз-

„Естественото предназначение на човека“; „Основен икономически и обществен нравствен закон“

[8] Уводни статии в „Българска дневница“, „Дунавски лебед“, „Будущност“, „Бранител“

[9] „Напредок“; „Трите школи и напредокът“; „Климатът и человеческий напредък“

стояние, увеличаването на богатствата и подобряване на живота на обществото. Въпреки оптимистичната теза за неизменността на напредъка авторът с огорчение отбелязва, че би трябвало да се „причервим от честолюбие, ако го имами, като помислим где са достигнали другите народи, а где ся йоще намирами ний“.[10] Балабанов посочва две ключови предпоставки за прогреса – трудолюбие и просвещение.

Четири години по-късно в същото списание Тодор хаджи Станчев публикува статия с полемичното заглавие „Защо не напредва нашия народ?“ Според него, за да върви напред, обществото трябва си дава ясна сметка, че времената са променени, а това изисква и промяна в съзнанието и нагласите: „Да, нашите деди и бащи, могли са и да живеят добре, ако и да не са били учени, но тогас бяха и времената други, малко потреби имаха, а много работеха. А днес потребите големи, а пък работите малко“.[11] На второ място той посочва недостатъчното усилие за възпитание на младите, което трябва да бъде основна грижа на родителите, а не само на училището. Подготовката на „достойни наследници“ е важна предпоставка за напредъка. Друга причина за застоя и закостенялостта на народа, която изтъква авторът, е неграмотността, която пречи на хората да се усъвършенстват в професиите си. Той обръща внимание и на важността всеки от малък, насочван от родителите си, да се подготви за това, с което ще се занимава, а за да бъде добър в него, трябва да има „наклонност“ и воля да му се посвети. Като основен фактор за напредъка х. Станчев изтъква науката – „слънце, което… трябва да се разпространи и огрее всякого от нас“, защото „способност без наука не може да съществува“. Възрожденецът посочва като инструменти на просветата училищата, читалищата, вестниците и списанията, които трябва да бъдат подпомагани по-активно от народа. Важно за напредъка на един народ е да пази обичаите си, да отстоява своето пред чуждото, да се труди, за да си осигури сам необходимото. Вярната рецепта за напредъка е да имаме мъдростта „да разделяме доброто от злото, вредителното от полезното, нашето от чуждото, нуждното от излишното и да приема-

[10] Балабанов, М. Напредок. – Читалище, кн. 1, 1 октомври 1870, с. 11.

[11] Станчев, Т. Х. Защо не напредва нашия народ? – Читалище, кн. 17, 1874, с. 492–493, 494, 497.

ме само онова, което е наше и за нас, което ни служи за морална и за материална полза“.

Публикацията „Да се поогледами“ съдържа укор към равнодушието на народа ни спрямо всичко, което се случва около него и с него. Авторът Стефан С. Бобчев го упреква в леност и апатия, поради което новите времена го сварват „със сгърнати ръце“. Основният проблем на обществото ни е, че е потънало в невежество и то именно е „седмоглавата хидра“, която ще го погълне. Дори и след добиването на църковна независимост основните приоритети за обществото остават празни лозунги – неграмотността продължава да се шири, училищата не напредват, а селяните тънат в мизерия. Авторът препоръчва обществото да се учи от уроците на историята, а всеки да следва здравия разум „за да са възправи и стъпи на здрава земя в настоящето и да намери по-честито бъдуще за народа си“.[12]

Подобно на хаджи Станчев и Димитър Душанов набляга на важността да се осъзнае, че времената са променени и за разлика отпреди в новите условия парите са необходимост: „Освен това ние днес нити ядем, нити живеем, нити пък ся обличами като напред, а за сичко това ся искат пари“.[13] Той посочва като врагове на напредъка леността (пиене, мухабет, играене на карти, рахатлък) и старите патриархални навици, при които само един – най-възрастният, взима решения и носи отговорност. Авторът съветва при новите условия на живот да не загърбваме старите си умения и занаяти. За постигане на икономически напредък той има далновидна стратегия, в която „изкуството“, т.е. учението е от първостепенно значение. Душанов препоръчва съсловията (земеделци, скотовъди, занаятчии, винари) да се сдружават и с общи средства да издържат по двама-трима ученици в специализирани европейски училища, които после да се върнат в родината си и да ги обучат как да работят по-ефективно. Учението в Европа е необходимо, за да добият умения да обработват качествено и конкурентно продукцията си, вместо да я изнасят, а после да купуват на високи цени от чужбина изделията, направени от нея: „За това, което

[12] Бобчев, Ст. С. Да се поогледами. – Напредък, IX, 40, 30 май 1875, с. 157.

[13] Д. Т. Д. Защо не ни върви напред? – Напредък, X, 53, 2 август 1875, с. 1.

ни не дава сега природата като на необразовани, то не бива ли пък да го потърсим в искуството, като цивилизовани?“[14]

ПРОГРЕС И ПОЗНАНИЕ

Редица възрожденски издания акцентират още в програмните си статии върху разпространяването на (полезни) знания и запознаването на читателите с новите научни открития и техническите изобретения на цивилизования свят. Първото българско списание – „Любословие“, започва своето издаване с предназначението „за ради познание и человеческо разумно просвещение“. Доста показателно за целите на изданието е обръщението на редактора Константин Фотинов: „Боже просветителю человеческаго разума! Подай да славенска словесност под многовременное тежкое зиме неучения бивша процветет и возсияет всем к просвещения разума и к наставлению во благих и полезних живота сего и будущаго дел!“[15] В уводните си думи по повод основаването на в. „Български орел“ редакторът Иванчо Андреов залага на разнообразното съдържание, което да даде възможност на всеки грамотен човек да намери по нещо „дето да го поучава, весели и да му донася придобивка“.[16] По подобен начин и „Цариградски вестник“ в броя си от 18.09.1850 г. обещава „разни полезни неща и содержания за търговията“. Казионният в. „Турция“ не прави изключение от общата нагласа, като заявява, че „ще имами пред очите си само мирът, благоденствието и *цивилизацията* (курсив мой, Б. И.) на народити покорени на Н. Ц. В. Султанът, и особно на българският народ“.[17]

В отговор на просветителските задачи на своето съвремие възрожденските издания поместват значително количество информация

[14] Душанов, Д. Т. Защо не ни върви напред? – Напредък, X, 54, 9 август 1875, с. 213.

[15] Любословие, кн. 1, април 1844, с. 1.

[16] Богоров, Иван. Свиквание. – Български орел, бр. 1, 20 април 1846, с. 1.

[17] Турция, бр.1, 25 юли 1864, с. 2.

с енциклопедичен характер за всеобщо потребяване.[18] Публикуват се немалко материали, които изтъкват важността от изучаване на естествените науки, които насърчават читателите да се образоват в истинна наука. В някои от тях тежненията към науката и прогреса по интересен начин съжителстват с религиозното световъзприемане, като свързват всички необясними явления с намесата на Създателя. [19]

Популяризирането на европейските и световни изобретения във възрожденския периодичен печат е един от пътищата за приобщаването на българина към достиженията на цивилизацията. Те са обект на удивление, възхищение и респект, на почуда и донякъде на страх. Поместената в периодиката информация обхваща както изнамервания в миналото, които са променили хода на цивилизацията – хартията, книгопечатането, часовниците, барутът, обработката на стъклото, така и съвременни изобретения като телеграфа, фотографията, телефона, аеростата. Особено любопитни в случая са лексикалните средства, които използват авторите на публикациите, за да опишат разбираемо за неуките си читатели вида, устройството и функционирането на тези нови апарати и съоръжения.

В статията „Откритията на науките“ авторът И. П. Петров разсъждава за големите промени във всички сфери на човешкия живот, настъпили в резултат на техническите изобретения и развитието на науките. Много учени и откриватели дори не са и подозирали за огромния принос от работата си. Така например, когато се е научил да прави стъкло от пясък, човекът не е предполагал, „че тази нова материя можеше да продължава гледанието на старците, и шеще да спомогне на астрономът да проникне до толкова във височината на небото, щото да счислява звездите на млечният път“. Плод на случайност е и откриването на барута, след като духовник от Германия решава да запали смес от симпур (сяра – бел. моя, Б.И.) и селитра. Авторът обобщава, че науката с откритията си е проникнала във всички сфери на живота, като подчинява дори изкуствата (т.е. занаятите) и индустрията. Той осведомява, че тютюнът е пренесен от Новия свят през XV в.

[18] Парсънс отбелязва, че образователната революция е не по-малко съществена за модерността, отколкото индустриалната и демократичната революция (Парсънс 2005: 227).

[19] Чудеса на природата вътре в земята – Пътник, I, 3, 1870, с. 1.

от „ботанист“, а кафето, внесено от Арабия, се оказва по-успешно от всички усилия на моралистите да унищожат „злоупотреблението на виното във върховните класове на обществото“. С оптимизъм за бъдещия ход на науката и като си дава сметка за скрития потенциал в наглед дребни и незначителни неща, Петров заключва: „Кой може да каже днес еще, че в нашите градини не ся спотаюват някакви трави презренни, а назначени да произвеждат в нравите, в общенародния живот или в политическата икономия големи променения“.[20]

В публицистичен материал, който обединява по интересен начин две значими изобретения – барута и книгопечатането, се обяснява съставът на барута като „една горюча смес от селитра, симпур и въглища, която произвежда гръмновението, според упругостта на газовете, които са образуват при това, когато изгаря барутът в спрятото място на пушката“.[21] Обръща се внимание и на разликата в съотношението на веществата при французкия и при английския барут, при барута за лов и барута за мини. Изнамирането му се отнася към най-стари времена, а китайците се посочват като едни от най-древните народи, които знаели състава и употреблението му. В същия текст се проследява и историята на книгата, като се обръща внимание на различните материали, използвани за писане през годините – през II–III век се е писало върху кора от дърво, докато испанските араби от X в. изработвали материя от памук, заменена през 1320 г. от дрипи – „материал твърде евтен“. Авторът описва подробно и технологичния процес: „парцалите се сортируват, нарязват са провяват и изливат, подир това ги смилат и избеляват; тая маса са влива във форми, от които излезоват вече листове от книга, които проклеюват, сушат, нарезоват ги под прес (тяск) и напоследък ги пускат в продан“. Съвременното книгопечатане е датирано към XV в., като първоначалната му форма, практикувана от китайци и германци, била дъскопечатане – буквите са били изрязвани в дъски.

Друга обзорна статия – „Парата в деветнаесетия век“ изразява удивлението на автора Михал Георгиев пред невероятните постижения на съвременния човек. Напредъкът в XIX век е толкова осезаем

[20] Откритията на науките – Турция, VII, бр. 18, 19 юни 1871.

[21] За барута и книгопечатането. – Общ труд, кн. 2, 1868.

според него, че ако можеха да видят „как от мъртвото желязо направена кола и вапори и въодушевенни с пара, летат с най-голямата бързина през гори и долини, реки и морета“, предците ни не биха повярвали, че обитаваме една и съща земя. С изнамирането и употребата на парата човекът е спечелил „голямо владение над силата“. Нещо повече, според Георгиев парата е избавила хората от робството, защото „върши сега заради них работата и по-много, по-точно и по-хубаво“.[22]

Много изобретения в миналото в резултат на дълбоко вкоренения религиозен мироглед първоначално провокират суеверен страх и се свързват с намесата на Сатаната. Публикацията „За изнамерването на сахатите за в джоб“[23] разглежда подобен случай. Авторът Моско П. Добринов разказва история от 1500 г., случила се в Нюрнберг, в която възрастен човек моли съдията да го затвори в тъмница, за да довърши на спокойствие важно дело. След като завършва изобретението си, то става обект на раздори, оплаквания и страх от страна на суеверните му близки, които го възприемат като дяволско творение:

> „Един път като влязох в стаята на теста си, видях на масата му един куп ексерченца, мънички колелцета, жички и други таквиз подобни, между които имаше и едно дървено гюлленце. Вътре в туй гюлленце имаше нещо, което биеше – цъкаше. Слушам – цъка; хади – думам – ще престане – не! Се си цъка! Мене ма дигнаха тръпки, космите ми ся исправиха! Гледай как сатана ся преобразява, рекох. Аз зграбих туй гюлленце и колкото ми беше силата, го ударих в земята.“ (с. 313).

На самия финал на материала Добринов разкрива двойната цел на разказа – да информира за изнамирането на „джебовните сахати“ и да даде красноречив пример на читателите за срещата на прогреса със суеверието.

Обект на интерес за възрожденския печат е и изобретяването на фотографията. В обстойна статия със заглавие „Чудесата на фотографията“ се говори за успехите, които постига изкуството на фотогра-

[22] Георгиев, Михал. Парата в деветнаесетия век. – Ступан, бр. 3, 1875.

[23] Добринов, Моско П. За изнамерването на сахатите за в джоб. – Читалище, II, бр. 6, 1871, 15 декември, с. 272; бр. 7, 30 декември, 1871, с. 312.

фията за краткото време от своето изобретяване.[24] Тя има потенциала да се превърне във всемирна ценност, тъй като „се стреми да запознае публиката с всички богатства на художествената деятелност от преминалите векове“.[25] При възникването си фотографията удовлетворява „първите ревностни потреби на портретите“, но по-късно се фокусира върху неодушевените обекти, като с това фотографският апарат се превръща в неизменна вещ за всеки пътешественик. Две години по-късно сп. „Зорница“ предлага по-научно обоснована информация, като тръгва от етимологията на думата „фотография“ и разказва за нейните изобретатели и за първите фотографски изображения, наречени *дагеротипи*. Обяснява се технологията на получаване на изображенията по двата познати начина – дагеротипи и на хартия. Фотографията е определена като изкуство, а машините за проявяване „не са друго освен малки тъмни стаички, в които чрез стъклени лензове (лещи) ся пущат да влезват слънечни лучи“.[26]

Едно от големите изобретения на века, което намира голямо приложение в обществения живот, е телеграфът, на който са посветени немалко публикации. Той е описан като „един уред, с който човек изпраща млого надалеч новини и поръчвания, обажданеа или заповеди, с белези, прилични на словата от азбукито, на думите или на цифрите“.[27] Авторът на материала в „Книговище“ информира за наличието на въздушен и на електрически телеграф. Той запознава читателя с древната практика на общуване с белези – чрез „огньове, фенери, факли, пряпори, хеpуглици“, както и с предположението, че Вавилонската кула и Египетските пирамиди „са биле главни пощи на телеграфството“. Публикацията помества описание на механизма на работа на телеграфа писач, както и напътствия за желаещите да си направят саморъчен електрически телеграф, например от Пловдив до Перущица. Сп. „Летоструй“ публикува некролог за неговия създател Морз и дефинира изобретението му като „апарат за отправление депеши“.[28]

---

[24] Първата достигнала до нас фотографска снимка датира от 1826 г. и е дело на френския изобретател Жозеф Нисефор Ниепс).

[25] Чудесата на фотографията. – Читалище, кн. 17, 1874, с. 481.

[26] Фотография. – Зорница, I, бр. 41, 8 окт. 1876, с. 163.

[27] За телеграфическото изкуство. – Книговище, I, кн. 5, 1875, с. 24–27.

[28] Некролог (Морзе) – Летоструй, кн. 1, 1875, с. 61.

През 1877 г. в. „Българин“[29] съобщава за едно съвсем ново техническо изобретение на някой си американец,[30] нашумяло в световната преса преди няколко месеца. Става дума за телефона, описан като „един вид телеграф, с който депешите ся изпращат чрез уста, с говоряние“. В новината се казва, че същият американец впоследствие е изнамерил и апарат, който препраща образи. Дават се сведения и за успешно осъществени разговори от Кале, Германия до Дувър, Франция. Изданието добавя и оценка на това техническо постижение, като обнадеждено прогнозира неговата полезност и за българина: „Посредством тия два чюдни апарата една фамилия може да види баща си в далечен град и да говори с него, а ако в Букурещ например представляват някоя драма, то от Свищов или от Търново може да ся вижда сцената и да ся слушат гласовете на актьорите“.

Друго изобретение – аеростат (балон), присъства в хрониката на сп. „Читалище“, в която се съобщава за предстоящо пътуване с необичайното устройство от Съединените щати до Европа, подготвяно от някой си г-н Поатвин. Аеростатът с внушителното име „отвъдатлантический кондор“ изумява читателите с впечатляващи размери – „200 аршина околовръст и 460 аршина диаметър“. Предвижда се начинанието да се увенчае с успех „при всичката си чудесност“.[31]

Информацията с практико-приложен характер кореспондира с навлизането и прилагането на техническите новости по нашите земи (напр. железницата) и първите стъпки към модернизиране на българина чрез промяна на навиците и манталитета му, в който процес усилията на периодичния печат са особено осезателни. Други актуални и важни със своята утилитарност теми са уредбата на училищата и разпространението на светското образование, мястото на жената в обществото, грижата за здравето, ежедневните навици, поведението и обноските, хигиената, изкореняването на суеверията, пороците и зависимостите, облеклото, практични съвети за бита и др.

Едно от големите нововъведения в живота на българина от XIX век е появата на железницата. Първата жп линия, построена по про-

[29] Телефонът. – Българин, I, бр. 13, 19 ноем. 1877, с. 2.

[30] На 10 март 1876 г. американският изобретател Александър Греъм Бел представя първия практичен телефон.

[31] Великий аеростат. – Читалище, кн. 4, 1874, с. 118.

ект на инж. Хенри Бъркли, съединява Русе и Варна и е открита от русенския валия Мидхат паша през 1866 г. Следващата голяма придобивка е Хиршовата железница, пусната в експлоатация между 1870 и 1874 г.[32] Железницата е обект на възхищение с големите улеснения, които донася за пътуващите на по-големи разстояния. Авторът на споменатата по-рано публикация във в. „Ступан“ изчислява, че с нея разстоянията са се съкратили четири пъти. Освен спестяване на време и пари, железницата предлага и удобство на пътуващите: „Сегашното пътуване е най-разкошното нещо на света и без друго бива секиму по-угодно“.[33]

Нововъведенията в бита на възрожденския българин са пряко свързани с променения начин на живот на градското население, с пътуванията и учението на все повече българи в чужбина, със замогването на предприемчиви кръгове от обществото. Н. Генчев отбелязва за появата на нов тип семейство в българските градове от XIX в. – „фамилиите на големите търговци и собственици, които започват да изграждат семейния живот на европейски начала в стил *алафранга*.“ (Генчев 2008).

Във възрожденската периодика се поместват възгледите на писатели и общественици по актуалния в контекста на тежненията към европеизация въпрос за ролята и мястото на жените в семейството и обществото (К. Фотинов, Ив. Богоров, Л. Каравелов и др.). Въпреки осъзнаването на важността на тази тема за обществения напредък възрожденските интелигенти реагират с предпазливост и страх към едно западно влияние, което „подкопава патриархалните добродетели и патриархалния социален ред“ (Даскалова б.г.). Н. Александрова предупреждава, че дори и в поощряването на женското образование менторските усилия на мъжете еманципатори не бива да се възприемат като нещо повече от „апел“ към жените „да участват в обществения договор чрез ролята си на възпитателки“ (Александрова 2012: 46, 51).

В усилията за промяна на някои недотам цивилизовани навици на възрожденския българин важно място заема темата за хигиената.

[32] Става дума за железопътната линия Цариград – Гара Бельово (дн. в гр. Белово) с разклонения от Одрин за Дедеагач и от Търново Сеймен (Симеоновград) за Ямбол, и за линията Солун – Скопие – Митровица.

[33] Георгиев, Михал. Парата в деветнаесетия век. – Ступан, бр. 3, 1875, с. 22.

Публикация в сп. „Читалище“ посочва хигиената като клон на медицината, който ни учи как да пазим здравето си, като ни осведомява за причините за болестите и за начините за тяхното предотвратяване. Отбелязвайки, че игиената е „най-потребната наука, за да се олекчат теглилата на страждущето человечество“ и същевременно „едно от най-грамадните лишения на наший любезен народ“, авторът призовава тя да се изучава като задължителна дисциплина в българските училища. Той посочва и обезпокоителна статистика, според която у нас умират най-малко 100 000 души, защото не се познават законите на Игея. Цитира се и проучване на неназован изкусен лекар, според когото най-ниска смъртност се наблюдава сред духовниците и управителите, а най-висока – при готвачите. По средата в статистиката са търговци, работници, боляри, учители и лекари.[34] В нарочна статия сп. „Училище“ акцентува върху важността от чистотата на облеклото, като информира и за видовете материи.[35]

Една немалка част от публикациите, поместени за полза на читателите, почиват на изненадващи причинно-следствени връзки и умозаключения. Така например един любопитен материал настоява, че „женитбата упражнява едно безмерно влияние върху общето здраве, върху нравите и характерът на съпрузите“. Авторът П. С. Бобеков твърди, че неженените хора са изложени на множество болести и на по-голяма смъртност, за разлика от женените: „Мома, която остая дева, откак постигне пълното развитие на телосложението си, не се минува много време и тя бива нападната от множество неразположения, от накожни исхвърляния (пришки), от ипохондрически припадвания и пр.“.[36] Тези твърдения твърде много се доближават до идеите на нашумелия и у нас през XIX и в началото на XX век италиански невролог и антрополог Паоло Мантегаца.[37]

Сред поучителните примери от чуждия опит в борбата с вредните навици и пороците заслужава да се спомене един текст в „Летоструй“, който съобщава за решителните мерки, които жените в Охайо през

[34] Игиената. – Читалище, кн. 3, 1874, с. 66–657.

[35] Облеклото. – Училище, V, 13, с. 97, 15 ноември 1875.

[36] Бобеков, П. С. Влиянието на женитбата върху телосложението и умствените способности на съпрузите. – Читалище, кн. 13, 1874, с. 355–356.

[37] Вж Илиева 2019.

1874 г. предприемат срещу пиянството на съпрузите си. Прекаляването на мъжете с „виска-питие“ предизвиква жените да вземат нещата в свои ръце и да действат решително. Те изтикали мъжете си от кръчмите и принудили кръчмарите да разбият бъчвите си.[38]

Информацията със сензационен характер (чудатостите) съставлява забавната страна на периодичния печат, която трябва да впечатли, да развесели читателя, да провокира любопитството му отвъд тесните рамки на дома и населеното място. Л. Михова определя този тип публикации като информация, подчинена на развлечението и забавата (Михова 2001: 98). Разнообразните невероятни истории на страниците на възрожденската периодика създават усещането за мащабите на света отвъд родното, който съвсем доскоро е бил съвършено непознат. Възрожденецът (не само читателят, но дори и авторът / компилаторът) се удивлява по детски на всички неподозирани явления, случки, предмети, животни и хора. Чудатостите кореспондират със суеверията на читателя, с вкуса му към сензационното и необикновеното. Те провокират неговото лековерие и простодушие, изпитват границите на кръгозора и на въображението му. Възрожденските издания осведомяват за „въздушни очаровления“, за естеството на ехото, за куче доминоиграч, за сомнамбулизъм, вили или самодиви, баяния, баснословно големи овце и редица още неподозирани от човешкото въображение неща.

Така например сп. „Читалище“ съобщава любопитната новина за учен, успял да преброи космите на човешката глава. Уточнява се, че този господин „не е грек, ни българин, ни ингилизин, ни френец, а немец.“ В духа на разпространения стереотип за германската самодисциплина и работохолизъм авторът добавя, че националността на учения се подразбира, „защо само у немец може да ся срещне таквоз ювско търпение“. След като преброил четири коси с различен цвят, той стигнал до заключението, че русата има най-голям брой влакна, следвана от сивата, черната и червената, а теглото им било близко, защото „по-малобройните влакна били по-дебели“.[39]

[38] Женската война против ракията. – Летоструй, кн. 1, 1875.

[39] Космите на главата. – Читалище, кн. 3, 17 април 1874, с. 63.

Едно явление, описано в печата като „най-занимателно“, са т. нар. „въздушни очаровления“, както възрожденският автор поетично назовава оптичната илюзия Fata morgana. Те са обяснени като „очарователни образи на някои съвсем далечни предмети: гори и полета, езера и реки, хора и градове, на които самите образи и бои показват лъжовното тяхно отражение“. Авторът П. И. Берковский, който изпраща материала си от Прага, свидетелства за подобно явление в чешко селце. Жителите му изпаднали в паника, когато подобно илюзорно видение им се явило във вид на войска, строена за нападение. Няколко дни по-късно вестниците съобщили, че „същийт ден, когато ся виждало туй явление в Чехско, в Бавария прегледвали войската дали е в порядок или не“.[40]

Друга необяснима загадка, за която осведомява възрожденската периодика, са сомнамбулите – „онези хора, които са мърдат или ходят нощя, подир като си легнат на леглото“. Уточнява се и причината за това състояние: „Работите им са отдават на мисление и фантазии, много пъти повтарят на сънят си щото правят през денят“. Материалът предлага примери за удивителните умения на някои сомнамбули – „правят чудесни разходки из страшни места“, „чудесно работят“. Споменава се даже за някой си немец, който съчинил прекрасни стихове насън. В духа на съвременните религиозни представи сомнамбулизмът се сочи като доказателство, че душата и тялото са две различни неща. Материалът завършва с практически съвет към читателя: „Ако ся случи да видим или срещнем един сомнамбулист, не треба никак да го закачаме, или да му викаме, защото внезапното събуждание може да му докара опасни следствия, даже и смърт“.[41]

В периодиката се срещат и публикации, плод на силни преувеличения, които приписват човешки умения на различни животни, далеч надхвърлящи постижимото чрез дресировка. Една такава публикация в сп. „Читалище“ разказва за прочутото в Париж от времето на Наполеон куче на име Мюнито, което умеело да играе домино и дори „употребявал невероятни игри и кривения, за да спечели делбата“.

[40] Берковский, П. И. Въздушни очаровления. – Читалище, 8, 1872, с. 368–370.

[41] Сомнамбулизъм (Somnambulisme). – Читалище, II, кн. 9, 1 февруари 1872, с. 406.

Когато се опитвали да го измамят, Мюнито „лаял, квичал и отричал се да играе под таквиз условия“.[42]

Любопитството на възрожденския читател е провокирано и с истории за далечни първобитни племена. За диваците и човекоядството разказва една колкото невероятна, толкова и страховита история в сп. „Градина“. В нея се поместват сведения на евангелски мисионер на име Уилям Юкер, който проповядвал в южните части на Зеландия. Той споделя, че успял да спечели уважението на местния вожд, който го поканил в дома си и и в знак на почит го нагостил богато с ястие от най-скъпото месо – това на собствената му дъщеря.[43]

ПРОГРЕС И ПРЕДРАЗСЪДЪЦИ

Модернизаторският ентусиазъм в българското възрожденско общество, както стана дума, е съпроводен с боязън и подозрение към чуждото, новото и непознатото. Наблюдава се едно нееднозначно, дори амбивалентно отношение към чуждия опит. По-консервативно настроените кръгове гледат на западното влияние като на вредно и разрушително явление. Страхът от „неправилно“ модернизиране в резултат на „безогледно“ подражаване на чуждото поражда силен отпор от страна на традиционалистите в защита на патриархалния ценностен модел (Илиева 2019).

Редица издания поставят с тревога въпроса за навлизането на чужди нрави и обичаи, „несъобразни и неспогодими с народнийт наш характер и съвсем тлетворни“.[44] Неназованият автор на публикацията във в. „Напредък“ уточнява, че явлението се наблюдава от средата на века и непрекъснато се засилва, като застрашава националната идентичност и наследените от предците добродетели, напр. честността. Инфилтрирането на чуждото, според него, е път към упадъка, както показва историята на древните елини и римляни. Западно влияние се провижда като опасно и зловредно заради убеждението, че

[42] Читалище, кн. 3, 1874, с. 77.

[43] Добра гозба. – Градина, кн. 2, 1879.

[44] Чуздицата. – Напредък, IX, 40, 3 май 1875, с. 158.

„подкопава патриархалните добродетели и патриархалния социален ред“ (Даскалова б.г.). Н. Пътова обяснява дистанцирането от чуждия (европейски) авторитет като „инстинктивна проява на самозащита на още незавършилото формиране на националното съзнание“ (Пътова 2012: 159).

В част от материалите се прокрадва носталгия по миналото, когато българите, макар и с цената на тежък труд и лишения, сами са изработвали всичко необходимо за бита си, а продуктите на техните усилия са били качествени и трайни:

> Нявга си ние си оберахму посеяния на время лен и коноп, та си ги изработвахми и носихми най ягкити, най здравити, най белити и чистити ризи, за които сега пълним касити на английскити фабрики, които ся надварят, коя по ефтено, по гиздаво наглед и по слабо за носание платно или прежда да ни приготви, само да ни издърпа малкото парици, които с чернеяние по пековети и горение по слънцето, едва можем за цяло лято да си спечелим.[45]

Цитираният откъс е показателен за няколко акцента в консервативните обществени нагласи – недоверието към чуждата индустрия като некачествена, комерсиална, измамна, грабителска и (само) съжалението на възрожденския потребител в ролята на излъгания, на жертвата. Авторът говори със пренебрежение за „фабрикосаните в Немско тънки и слаби, лъскави палта и фустани“, за нашумелите сред българите „перасти капели и аляни фесчета, лъскави, но слаби щивалки и чепичета и светликави спермацети“.[46] Т. Станчев смята, че народът ни ще напредва, ако сам си изработва всичко нужно, без да разчита на внос от чужди народи, защото тази зависимост поражда две опасности – чужденците да се обогатяват с нашите пари и да посяват у нас „чужди обичаи, мисли и моди“.[47]

В подобен дух е издържана и една от уводните статии във в. „Зname“, където Ботев попарва модернизаторския ентусиазъм на читате-

[45] Д. Т. Д. Защо не ни върви напред? – Напредък, X, 53, 2 август 1875.

[46] щивалки – ботушки; спермацет – помада от китова мас.

[47] Т. Х. Станчев. Защо не напредва нашия народ? – Читалище, кн. 17, 1874.

лите си, като скептично обобщава, че всички открития и изобретения са от полза на „оная част от човечеството, която и без това сякога е живяла добре, и без това никога не е работила нищо, и без това постоянно е пила кръвта на милионе нещастни човешки същества“ (Ботев 1875: 64). Авторът дава за пример Англия, в която въпреки техническия напредък „по-голямата част от народът е роб и слуга на привилигерованите класове“. Статията защитава позицията, че железниците са вредни за българите във всяко отношение – те не само ще убият промишлеността („Кой уби нашите платнари, табаци, шеяци, гайтане, дървени и сребарни изделия?“), но носят и политическа заплаха, тъй като ще направят земята ни достъпна „за лакомите европейци, а особенно за Австрия и за нашата сестра Сърбия“. Тук авторът уточнява, че няма да е чудно, ако някоя от споменатите страни заеме ролята на поробител. Любопитно звучи предупреждението за моралната опасност от железниците: „Различни авантюристи, вагабонти и развратни личности чрез сношението си с нашият народ ще да предадат своят нравствен сифилис на нашата непобутната още почва“ (Ботев 1875: 65). В заключение публикацията налага извода, че „със железниците у нас ние умножаваме нашите нещастия и врагове“. Призивът към читателите е, ако искат да запазят земята си, труда си, характера си и самото си съществуване, то да дадат радикален отпор: „ние трябва да се воспротивиме против тие убийственни нововъведения“.

Друго широко дискутирано нововъведене във възрожденския бит е европейската мода в облеклото. Тя се схваща не само като покваряваща нравите, но и като неестетична и дори застрашаваща здравето. Нещо повече, модната дреха се възприема като проява на показност, претенциозност, на неоснователно европейско самочувствие, на чуждоплоконничество, лекомислие, зараза и какво ли още не, сполучливо обобщено от Л. Михова като „фалшивото лице на цивилизацията“ (Михова 2003: 162). Заслепението по чуждото и модните подражания се приписват основно на женския пол и са обект на присмех, изобличение и морализаторски поучения.

Двойственото отношение към европеизирането в българския възрожденски контекст върви ръка за ръка с двойственото отношение към жената, като двете теми често се включват в различни корелации. От една страна, процесът на модернизация изисква преосмисляне на

социалната функция на жената, но от друга, подозрителното отношение към постиженията на цивилизацията до голяма степен е свързано с резервирано отношение към „слабия пол“ и неговата способност за трезва преценка. Защитниците на патриархалния морал почти единодушно смятат, че именно жената е най-застрашена от покварата на модернизацията, тъй като лесно се поддава на изкушения и трудно отсява полезното от пошлото. Прехласването по лъскавата обвивка на европейското може да доведе до разколебаване и пренебрегване на традиционните ѝ семейни длъжности на покорна съпруга, домакиня и възпитателка на децата. Подобни опасения провокират разгръщането на широка дискусия за ползата и вредата от женското образование и свобода. Сред защитниците на патриархалните традиции се открояват и интелектуалци с европейско образование, които предупреждават за изкушенията и клопките на цивилизацията (Илиева 2019). Възрожденските ни интелектуалци огласяват традиционните български представи, според които „нейните обществени длъжности се стесняват до сферата, която по традиционни и биологични причини ѝ се приписва като най-подходяща – възпитанието и образованието“ (Александрова 2012: 46).

От страниците на периодичния печат дамите са призовавани да се откажат от загрозяващите ги, обезформящи и непрактични модни капризи (опашки на роклите, „двойни глави“, т.е. шапки, нар. синьон), като вместо да харчат за тоалети, са съветвани да даряват пари за храна и книжки на бедните деца. Тук се намесва и убеждението, че залитането по модите е проява на разсипничество и неразумно пилеене на пари (Михова 2003: 170). Неподписаният автор убеждава дамите, че тези модни детайли са грозни и непрактични, „оскубни и безобразни похабничества на модата“.[48] В същия тон и в. „Източно време“ се заема „да отвърне нашите жени от фаталний навик, който имат въобще да затварят тялото си в корсета, който стягат с една върлост често немилостива“. Освен че загрозява дамите и им придава неестествена осанка, корсетът вреди на „дишането“ и на „обикалянието на кръвта“, а като опасни последици се посочват „хръбкания на сърцето, наклонност към примирание, меланхолия, върли главоболия, тяго-

[48] Смях и плач. – Читалище, III, кн. 4, 30 ян. 1873, с. 372–373.

тия, оловений цвят на лицето“.[49] Два броя по-късно изданието продължава подетата линия и окачествява модата като „кривознание“, като „безпътно и неприлично нещо“. В резултат на „надпреварването“ с европейците по нашите улици може да се видят „живи скелети, облечени със скъпоценни дрехи“. Вестникът предупреждава, че „в маймунското си подражание“ мъжете и жените забравят, че „европейските облекла не стигат, за да ги направят европейци, но че требува и развитие на мозака им“. Модните увлечения трябва да се изкоренят – настоява вестникът – с цел „опазение на снажността на народа ни“.[50] Отношението на консервативните кръгове от обществото към европейските моди и обичаи е синекдотичен израз на настроението към чуждото и новото изобщо. То е показателно за предразсъдъците и съпротивите спрямо промяната на стария патриархален ред – промяна, навлизаща бавно и колебливо, но неотменно налагана от духа на модерните времена.

Възрожденският периодичен печат се оказва своеобразен лакмус за възприемателските нагласи в дългия процес на преход от традиционно към модерно общество. Неговата поява сама по себе си е симптом за формирането на едно ново, модерно културно съзнание. На страниците му си дават среща тежненията към европеизиране и предразсъдъците спрямо чуждото влияние. Със своята достъпност и широкообхватност периодиката се превръща в ключов инструмент за образоване и информиране на възрожденския българин по време на този продължителен и изпълнен с противоречия период.

БИБЛИОГРАФИЯ

Александрова, Надежда. 2012. *Робини, кукли и человеци.* София. (Aleksandrova, Nadezhda, 2012. *Robini, kukli i chelovetsi*. Sofia.)

Аретов, Николай. 1995. *Българското възраждане и Европа*. София, Кралица Маб. (Aretov, Nikolay. 1995. *Balgarskoto vazrazhdane i Evropa*. Sofia, Kralitsa Mab.)

[49] За корсета. – Източно време, II, бр. 12, 4 май 1875.

[50] Модата в народа ни. – Източно време, II, бр. 14, 17 май 1875.

Аретов, Николай. 2005. Що е оксидентализъм и има ли той почва у нас? Предварителни тезиси в търсене на литературните аспекти на проблема. В: *Оксидентализмът или (тенденциозните) „източни“ представи за „Запада“*. Достъпно на: https://bulgc18.com/?p=592 [прегледан 28.06. 2024]. (Aretov, Nikolay. 2005. Shto e oksidentalizam i ima li toy pochva u nas? Predvaritelni tezisi v tarsene na literaturnite aspekti na problema. V: *Oksidentalizmat ili (tendentsioznite) "iztochni" predstavi za "Zapada"*. Dostapno na: https://bulgc18.com/?p=592. [pregledan 28.06. 2024].)

Б. 1874. Чудесата на фотографията. – *Читалище*, кн. 17. (B. 1874. Chudesata na fotografiyata. – *Chitalishte*, kn. 17.)

Балабанов, Марко. 1870. Напредок. – *Читалище*, кн. 1, 1 октомври. (Balabanov, Marko. 1870. Napredok. – *Chitalishte*, kn. 1, 1 oktomvri.)

Берковский, П. И. 1872. Въздушни очаровления. – *Читалище*, кн. 8. (Berkovskiy, P. I. 1872. Vazdushni ocharovleniya. – *Chitalishte*, kn. 8.)

Бобеков, П. С. 1874. Влиянието на женитбата върху телосложението и умствените способности на съпрузите. – *Читалище*, кн. 13. (Bobekov, P. S. 1874. Vliyanieto na zhenitbata varhu teloslozhenieto i umstvenite sposobnosti na sapruzite. – *Chitalishte*, kn. 13.)

Бобчев, Стефан. 1875. Да се поогледами. – *Напредък*, IX, 40, 3 май. (Bobchev, Stefan. 1875. Da se poogledami. – *Napredak*, IX, 40, 3 may.)

Богоров, Иван. 1846. Свиквание. – *Български орел*, бр. 1, 20 април. (Bogorov, Ivan. 1846. Svikvanie. – *Balgarski orel*, br. 1, 20 april.)

Ботев, Христо. 1875. Железниците са вредни за нас. Букурещ, 22 май. – *Знаме*, I, бр. 17, 23 май. (Botev, Hristo. 1875. Zheleznitsite sa vredni za nas. Bukuresht, 22 may. – *Zname*, br. 17, 23 may.)

Великий аеростат. 1874. – *Читалище*, кн. 4. (Velikiy aerostat. 1874. – *Chitalishte*, kn. 4.)

Генчев, Николай. 2008. *Българско възраждане*. Достъпно на: https://electronic-library.org/books/Book_0010.html.[прегледан 16.03. 2024]. (Genchev, Nikolay. 2008. *Balgarsko vazrazhdane.* Dostapno na: https://electronic-library.org/books/Book_0010.html. [pregledan 16.03. 2024].)

Георгиев, Михал. 1875. Парата в деветнаесетия век. – *Стъпан*, бр. 3. (Georgiev, Mihal. 1875. Parata v devetnaesetiya vek. – *Stupan*, br. 3.)

Данова, Надя. 2003. Идеите на Просвещението и модернизацията на манталитетите. В: *Модерността вчера и днес*. София, Кралица Маб. (Danova, Nadya. 2003. Ideite na Prosveshtenieto i modernizatsiyata na mantalitetite. V: *Modernostta vchera i dnes.* Sofia, Kralitsa Mab.)

Даскалова, Красимира, 2012. *Жени, пол и модернизация в България, 1878–1944*. София. (Daskalova, Krasimira. 2012. *Zheni, pol i modernizatsia v Balgaria, 1878–1944*. Sofia.)

Даскалова, Красимира. б. г. Женската идентичност: норми, представи, образи в българската култура от XIX – началото на XX век. В: *Балкански идентичности*. Достъпно на: https://balkansbg.eu/bg/content/b-identichnosti/135-zhenskata-identichnost-normi-predstavi-obrazi-v-balgarskata-kultura-ot-xix-nachaloto-na-xx-vek.html [прегледан 28.06. 2024]. (Daskalova, Krasimira. b. g. Zhenskata identichnost: normi, predstavi, obrazi v balgarskata kultura ot XIX – nachaloto na XX vek. V: *Balkanski identichnosti*. Dostapno na: https://balkansbg.eu/bg/content/b-identichnosti/135-zhenskata-identichnost-normi-predstavi-obrazi-v-balgarskata-kultura-ot-xix-nachaloto-na-xx-vek.html [pregledan 28.06. 2024].)

Детрез, Раймонд. 2005. „Погърчване“ и „поевропейчване“ през Възраждането. В: *Оксидентализмът или (тенденциозните) „източни“ представи за „Запада“*. Достъпно на https://bulgc18.com/?p=592 [прегледан 23.06. 2024]. (Detrez, Raymond. 2005. “Pogarchvane” i “poevropeychvane” prez Vazrazhdaneto. V: *Oksidentalizmat ili (tendentsioznite) “iztochni” predstavi za “Zapada”.* Dostapno na: https://bulgc18.com/?p=592. [прегледан 23.06. 2024].)

Добра гозба. 1879. – *Градина*, кн. 2. (Dobra gozba. 1879. – *Gradina*, kn. 2.)

Добринов, Моско П. 1871. За изнамерването на сахатите за в джоб. – *Читалище*, II, бр. 6, 15 декември; бр. 7, 30 декември. (Dobrinov, Mosko P. 1871. Za iznamervanieto na sahatite za v dzhob. – *Chitalishte*, II, br. 6, 15 dekemvri; br. 7, 30 dekemvri.)

Душанов, Д. Т. 1875. Защо не ни върви напред? – *Напредък*, X, бр. 53, 2 август; бр. 54, 9 август. (Dushanov, D. T. 1875. Zashto ne ni varvi napred? – *Napredak*, X, br. 53, 2 avgust; br. 54, 9 avgust.)

Женската война против ракията. 1875. – *Летоструй*, кн. 1. (Zhenskata voyna protiv rakiyata. 1875. – *Letostruy*, kn. 1.)

За барута и книгопечатането. 1868. – *Общ труд*, кн. 2. (Za baruta i knigopechataneto. 1868. – *Obsht trud*, kn. 2.)

За корсета. 1875. – *Източно време*, II, бр. 12, 4 май. (Za korseta. 1875. – *Iztochno vreme*, II, br. 12, 4 may.)

За телеграфическото изкуство. 1875. – *Книговище*, I, кн. 5. (Za telegraficheskoto izkustvo. 1875. – *Knigovishte*, I, kn. 5.)

Игиената. 1874. – *Читалище*, кн. 3. (Igienata. 1874. – *Chitalishte*, kn. 3.)

Илиева, Бойка. 2012. *Италия в културата на Българското възраждане. Преводи и литературни влияния*. Благоевград, УИ „Неофит Рилски“. (Ilieva, Boyka. 2012. *Italia v kulturata na Balgarskoro vazrazhdane. Prevodi I literaturni vliyaniya.* Blagoevgrad, UI “Neofit Rilski”.)

Илиева, Бойка. 2019. Жената в социалното инженерство на Паоло Мантегаца. Рецепция на идеите му в България. – *Балканистичен форум*, кн.1. (Ilieva, Boyka. 2019. Zhenata v sotsialnoto inzhenerstvo na Paolo Mantegatsa. Retseptsiya na ideate mu v Balgaria. – *Balkanistichen forum*, kn. 1.)

Конев, Илия. 2001. Европа между очарованието и разочарованието на Балканите през XVIII – XIX в. В: *Да мислим Другото – образи, стереотипи, кризи XVIII-XX век*. Съставител Н. Аретов, София, Кралица Маб, с. 192 – 203. (Konev, Iliya. 2001. Evropa mezhdu ocharovanieto i razocharovanieto na Balkanite prez XVIII – XIX v. V: *Da mislim Drugoto – obrazi, stereotipi, krizi XVIII-XX vek*. Sastavitel N. Aretov, Sofia, Kralitsa Mab, s. 192 – 203.)

Космите на главата. 1874. – *Читалище*, кн. 3, 17 април. (Kosmite na glavata. 1874. – *Chitalishte*, kn. 3, 17 april.)

Кьосев, Александър. 1998. Списъци на отсъстващото. В: *Българският канон? Кризата на литературното наследство*. София, Александър Панов, с. 5–49. (Kyosev, Aleksandar. 1998. Spisatsi na otsastvashtoto. *V: Balgarskiyat kanon? Krizata na literaturnoto nasledstvo*. Sofia, Aleksandar Panov, s. 5–49.)

Михова, Лидия. 2001. *Модерните потреби на Възраждането*. София, Полис. (Mihova, Lidiya. 2001. *Modernite potrebi na Vazrazhdaneto*. Sofia, Polis.)

Михова, Лидия. 2003. Мадмоазели и малакови. За литературните интерпретации на модната женска дреха през Възраждането. В: *Модерността вчера и днес*. София, Кралица Маб. (Mihova, Lidiya. 2003. Madmoazeli i malakovi. Za literaturnite interpretatsii na modnata zhenska dreha prez Vazrazhdaneto. V: *Modernostta vchera i dnes.* Sofia, Kralitsa Mab.)

Модата в народа ни. 1875. – *Източно време*, II, бр. 14, 17 май. (Modata v naroda ni. 1875. – *Iztochno vreme*, II, br. 14, 17 may.)

Мутафов, Енчо. б. г. *Добре темперираният език* (ръкопис). (Encho Mutafov. b. g. *Dobre temperiraniyat ezik*. (rakopis).)

Нейков, Петър. 1995. *Българското възраждане и идеята за социален напредък*. Ямбол, Светлина. (Neykov, Petar. 1995. *Balgarskoto vazrazhdane i ideyata za sotsialen napredak*. Yambol, Svetlina.)

Некролог (Морзе). 1875. – *Летоструй*, кн. 1. (Nekrolog (Morze). 1875. – *Letostruy*, kn.1.)

Облеклото. 1875. – *Училище*, V, кн. 13, 15 ноември. (Oblekloto. 1875. – *Uchilishte*, V, kn. 13, 15 noemvri.)

Парсънс, Талкот. 2005. *Еволюцията на обществата*. София, Изток-Запад. (Parsans, Talkot. 2005. *Evolyutsiyata na obshtestvata*. Sofia, Iztok-Zapad.)

Петров, И. П. 1871. Откритията на науките. – *Турция*, VII, бр. 18, 19 юни. (Petrov, I. P. 1871. Otkritiyata na naukite. – *Turtsiya*, VII, br. 18, 19 yuni.)

Пътова, Николета. 2012. *Драматургия на българското. Националната идентичност във възрожденската драма*. София, Кралица Маб. (Patova, Nikoleta. 2012. *Dramaturgiya na balgarskoto. Natsionalnata identichnost vav vazrozhdenskata drama*. Sofia, Kralitsa Mab.)

Смях и плач. 1873. – *Читалище*, III, кн. 4, 30 януари. (Smyah i plach. 1873. – *Chitalishte*, III, kn. 4, 30 yanuari.)

Сомнамбулизъм (Somnambulisme). 1872. – *Читалище*, II, кн. 9, 1 февруари. (Somnambulizam (Somnambulisme). 1872. – *Chitalishte*, II, kn. 9, 1 fevruari.)

Станчев, Т. Х. 1874. Защо не напредва нашия народ? – *Читалище*, кн. 17. (Stanchev, T. H. 1874. Zashto ne napredva nashiya narod? – *Chitalishte*, kn. 17).

Телефонът. 1877. – *Българин*, I, бр. 13, 19 ноември. (Telefonat. 1877. – *Balgarin*, I, br. 13, 19 noemvri.)

Трендафилов, Владимир. 1996. *Неизлечимият образ в огледалото*. София, Кралица Маб. (Trendafilov, Vladimir. 1996. *Neizlechimiyat obraz v ogledaloto*. Sofia, Kralitsa Mab.)

Фотография. 1876. – *Зорница*, I, бр. 41, 8 октомври. (Fotografiya. 1876. – *Zornitsa*, I, br. 41, 8 oktomvri.)

Чернокожев, Николай. 2003. Усвоявания на модерността. В: *Модерността вчера и днес*. София, Кралица Маб. (Chernokozhev, Nikolay. 2003. Uswoyavaniya na modernostta. V: *Modernostta vchera i dnes.* Sofia, Kralitsa Mab.)

Чудеса на природата вътре в земята. 1870. – *Пътник*, I, бр. 3. (Chudesa na prirodata vatre v zemyata. 1870. – *Patnik*, I, br. 3.)

Чудесата на фотографията. 1874. – *Читалище*, кн. 17. (Chudesata na fotografiyata. 1874. – *Chitalishte*, kn. 17.)

Чуздицата. 1875. – *Напредък*, IX, бр. 40, 3 май. (Chuzditsata. 1875. – *Napredak*, IX, br. 40, 3 may.)

Popek, K. 2014. "An Idea Born from Desperation". The Role of the Uniate Movement in the Bulgarian National Revival. *Balcanica Posnaniensia. Acta Et Studia*, *21*, 103–120.

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

ЕВРОПА И ЦИВИЛИЗАЦИЯТА – МЕЖДУ УТОПИЯТА И ПРОГРЕСА

Димитър Бурла
Софийски университет „Св. Климент Охридски“, България

EUROPE AND CIVILIZATION – BETWEEN UTOPIA AND PROGRESS

Dimiter Burla
Sofia University “St. Kliment Ohridski”, Bulgaria

***Abstract*:** This paper aims to explore the idea of the civilization and the image of Europe in Bulgarian literature and culture from the second half of the 19th century. It will trace the views of Europe as a utopia and its role in constructing national identity. Linking the idea of civilization with the concept of progress has changed the attitude towards Europe. The perception of it as a utopia, another place where the benefits of civilization have been achieved, is replaced by its displacement in time. The nation is thus constructed as project-oriented towards an ideal that can be associated with different cultural spaces and that is thought of as attainable in the course of historical development.

***Keywords*:** Europe, Civilization, Utopia, Progress, National Identity

Темата за цивилизацията и образът на Европа заемат важно място в разказа, през който се съгражда българската национална идентичност от втората половина на XIX век. Според този разказ за един народ да принадлежи на цивилизацията, да участва в нейното развитие, означава да се радва на благата на модерната епоха или поне

да се стреми към постигането им в собственото си историческо битие. Цивилизацията означава материално благополучие, справедливи обществени институции и защита на индивидуалните права на личността, но също така облагородяване на нравите и развитие на високи национални култури. Целта на настоящия текст е да проследи как възгледите за Европа като утопия, в която е въплътен идеалът на цивилизацията, се свързват с представата за прогреса като процес на постоянно развитие и усъвършенстване на човека и на обществото – движение, което още не е завършило (Елиас 1999: 113, Starobinski 1993: 3–65).

Заимствайки този образ на Европа от самата нея, българската литература възприема и двойствеността, с която той е натоварен – да означава едновременно състоянието, достигнато от модерните европейски общества, и идеала, към който те са се устремили, без да са го въплътили напълно в социалните практики и институции. Джерард Диленти вижда в това напрежение между идеите за преобразуване на света според едно желано бъдеще и съществуващия социален ред основна характеристика на европейската модерност (Delanty 2013: 19). Това разбиране за модерността очертава смисловите рамки и на идеята за Европа такава, каквато тя се заражда през XVIII век. Европа като символ (Кьосев 1997: 65) се определя не толкова от пространството, колкото от типа култура, която развива. За нея Ортега-и-Гасет пише, че „не е като другите, не е една затворена култура, която е изкристализирала веднъж завинаги. Затова ще е погрешно европейската култура да се дефинира, като се свързва с определени съдържания. Нейната слава и нейната сила е в това, че е готова винаги да отиде *отвъд* това, което е била, отвъд самата себе си. Европейската култура е непрестанно творчество. Не е странноприемница, а път, който заставя винаги да се върви“ (Ортега-и-Гасет 2019: 41). Подобни идеи изразява и Зигмунт Бауман. За него „Европа не е нещо, което откриваш; Европа е мисия – нещо, което трябва да бъде направено, създадено, построено. И това изисква много изобретателност, целеустременост и упорит труд, за да бъде завършена тази мисия. Може би дори труд, който никога не завършва, предизвикателство, което винаги ще предстои да бъде изпълнено…“ (Bauman 2004: 2). В разсъжденията си върху това какво е да си „европеец“, той заявява, че „да бъдеш европеец“,

е да имаш същност, която винаги изпреварва реалността, а същността на европейските реалности е винаги да изостават от същността на Европа“ (Bauman 2004: 5). С определянето на идентичността на Европа като проект, винаги надхвърлящ конкретната социална действителност, се проблематизират и географските граници, в които може да се мисли Европа. Тя се разполага в полето на възможното и желаното като идеал. В ориентацията към този идеал се променя начинът на възприемане на историческата ситуация на отделните европейски народи. Всеки един от тях е призован да надмогне наличното, наследено от миналото си битие и да го преобрази, издигайки го до висотата на цивилизацията като нормативно понятие.

Основанията за утвърждаването на подобни представи в българската литература са в две съществени промени в европейската мисъл, които настъпват през XVIII век. От една страна, характерната за възрожденската култура нагласа да се мисли Европа като утопично пространство, където са осъществени стремежите на цялото човечество, се свързва с новия образ, който придобива утопията в европейската традиция. От друга страна, идеята за прогреса придобива ново значение, отнасяйки се вече не само до напредъка в натрупаното от човечеството знание, но и до всичко, което включва новата представа за цивилизация: „както обичаите, така и идеите; както институциите, така и знанието“ (Низбет 2000: 126).

Независимо че началата на утопията може да бъдат открити още у Платон, „концепцията за утопия е, без съмнение, атрибут на модерната мисъл“ (Vieira 2010: 6). Тя е свързана с утвърдилата се в рамките на хуманизма на Ренесанса представа, че човекът „не просто съществува, за да приеме своята съдба, но като използва разума, да строи бъдещето“ (Vieira 2010: 4). Първите утопии обикновено се поместват в някакво далечно и по-рано неизвестно място, до което европеецът още не е достигнал и където човекът е изградил едно съвършено общество. Постепенно, с опознаването на земното кълбо, не остава място за подобни „пространствени“ утопии и те започват да се строят не в някакво друго, непознато място, а в друго, отдалечено от реалния свят време (Черткова 1996: 158–159). Тази промяна е съпътствана от друга, далеч по-важна за функциите, които се отреждат на утопията в модерната култура. В миналото основна цел на утопията е да служи

като критика на реалността, съпоставена с един непостижим идеал. След Френската революция обаче „преобладаваща става задачата за достигане на идеала, за преобразяване на обществото по дадения образец“ (Черткова 1996: 162).

Това е и моментът, в който се ражда представата за Европа (Зайбт 2007: 17–19), тясно свързана с тази за цивилизацията. На теориите за цивилизацията се отрежда задачата да преобразуват „свръхсетивното съдържание на висшия идеал в социалната утопия като осмислена, обоснована и преместима в бъдещето цел на историята“ (Следзевский 2019: 36). През XVIII и XIX век утопиите се свързват с присъщия на модерността исторически оптимизъм и се превръщат в мощен механизъм за социална трансформация (Мартынов 2009). Както обобщава и Виейра, литературните утопии от последните десетилетия на XIX век виждат историята „като процеса на израстване на човечеството, докато то достигне онова зряло състояние, от което най-накрая ще се роди идеалното общество“ (Vieira 2010: 14).

Появата на неологизма „цивилизация“ през XVIII век означава една важна промяна, която претърпява идеята за цивилизация, проследима иначе чак до Гръко-римската античност. В домодерните времена съществува представата за определен стандарт на поведение и начин на живот, които се противопоставят на „варварството“ и се възприемат като превъзхождащи грубото и примитивно поведение на другите народи или на обикновените хора от по-низшите слоеве на обществото (Елиас 1999: 103–104; Starobinski: 8). От епохата на Просвещението с „цивилизация“ започва да се означава не само определено „морално действие“ или „морално състояние“, отграничено и противопоставено на „варварския“ свят, но и процесът, който води към това състояние. Сега „тя се превръща в история на общественото и духовното развитие“ (Ионов 2007: 223) и се свързва с идеята за едно открито за безкраен прогрес бъдеще, което я прави част от новия тип утопическо съзнание.

Въвеждайки образа на Европа в разказа за цивилизацията, чрез който изгражда и утвърждава модерната идентичност на българина, интелигенцията ни от втората половина на XIX век възприема този образ в присъщата му раздвоеност между идеалното и реалното. Представата за цивилизацията като състоянието, което са постигна-

ли в своето историческо развитие европейските народи, предполага свързването му с определено географско и културно пространство, противопоставящо се по своя начин на живот и обществено устройство на останалия свят като „варварски“. За тогавашния българин изглежда очевидно, че цивилизацията се намира в Европа, тъй като там за пръв път са провъзгласени новите морални принципи и са създадени новите институции, осигуряващи безспорното ѝ политическо, икономическо, културно и военно превъзходство.

В своята „Кратка всеобща география“ Ботьо Петков заявява: „Европейцити право ся почитат за най-просвещени от всичкити жители на земята“ (Петков 1868: 50). Почти по същото време излиза една полемична статия под заглавие „Новата цивилизация“, в която авторът изисква българчетата да усвояват знания на Запад, а не в Русия, където цивилизацията е „внесена там от чужденци“ и все още е неразвита. Текстът настоява, че науката и книжнината трябва да се изучават в „големите градища, дето са се родили, дето са са развили и дето дават най-голям бляск“.[1] С уточнението, че не трябва да пращаме „честната и умна наша младеж“ в места, където може да усвои лоши доктрини като материализма и атеизма, статията завършва с категоричното твърдение: „Цивилизацията не са намира освен в западна Европа; там са намират големити научни и книжевни огнища, на които зарити са пръскат в цял свят“.[2]

Мястото на Европа може да бъде заето и от една или друга европейска държава, която събира в своето устройство и начин на живот най-характерните за съвременната цивилизация черти. Така Петко Славейков по повод на Всемирното изложение от 1867 година пише: „Отдавна още Франца е самата държава, дето днешната цивилизация е поставила царствения си престол“ (Славейков 1867: 2). Почти 20 години по-късно една статия в сп. „Мисъл“ изгражда образ на Белгия като идеал, в който намират израз всички блага на модерната цивилизация. Според описанието Белгия притежава „твърде либерална конституция, строго конституционни традиции“, радва се на „всички граждански права, широка политическа свобода“ и развит общински

[1] „Новата цивилизация“ – в. „Турция“ 1869, бр. 2, с. 1.
[2] „Новата цивилизация“ – в. „Турция“ 1869, бр. 2, с. 1.

живот. Градовете ѝ са „цветущи във всяко отношение културни центрове“, а „индустриалното ѝ развитие и материалното ѝ богатство се съпровождат в нея с висока културност“ (Калина 1895: 744). След това изложение авторът под псевдоним „Калина“ възкликва: „Какво още би трябвало, щото по нейните реки да тече мед и масло, а помежду нейните обитатели вечно да царуват „аркадските нрави“?…“ (Калина 1895: 744). В текста обаче това е само въведение към същинската тема – опитите на католиците в Белгия да наложат своите идеи в образованието и борбите за и против клерикализма. Идеализираната картина служи като фон, на който се въвежда конфликтът в белгийското общество. Така представените противоречия се възприемат като временно отклонение или трудност по пътя към идеала, без да променят цялостната стратегия на подобни текстове да поместват цивилизацията в определено място, носещо символиката на центъра или на Рая. Видяно като въплъщение на висшите блага, създадени от човечеството, то служи като ориентир за онова, към което трябва да се стремят всички народи. Самият досег до него има силата да преобразява. Да го видиш или дори само да знаеш за него, очертава хоризонт, определящ човешките стремежи и задаващ отправна точка, от която може да се съди собствената ситуация.

Бай-Ганьовото „Аз в Белгия съм бил…“ (Константинов 1980: 203) стъпва върху подобни представи, въпреки че пародийно ги преобръща. В случая не е важно, че героят на Алеко Константинов не стига до Белгия, а собствената му претенция, предявена пред съмишлениците му, че пребиваването по местата на цивилизацията му дава знание, което го издига над другите.

През същата 1895 година, когато излизат книгата „Бай Ганьо“ на Ал. Константинов и текстът на Калина в сп. „Мисъл“, в сп. „Българска сбирка“ са публикувани „Писма от Германия“ на Любомир Ненадович, които представят Париж в силно ироничен тон, присмиващ се на подобни нагласи: „Цял свят се старае да прилича на Париж. Такива градове няма на земята, а няма ги и на слънцето. Париж е върхът на цивилизацията, към която се стремят всичките други градове. (…) В Париж всичко е другояче, всичко е по-съвършено. И слънцето, като доде над Париж, сили се да грее и свети по парижката мода“ (Ненадович 1895: 227–228). Критиката на Ненадович към Париж и към

френската култура може да се изведе от съпротивата срещу „отъждествяването на „световната цивилизация“ с „френската цивилизация“, характерно за много френски автори“ (Люзебринк 2003: 179). Разбирането, че една конкретна национална култура може да бъде обявена за образец и възведена до единствена култура, на която другите могат само да подражават, влиза в конфликт с идеята за своеобразието и ценността на различните култури и с „универсализма, който предпоставя равно достойнство на различните превъплъщения на една същност“ (Тиес 2011: 36).

То обаче противоречи и на представата, че идеалът вече е постигнат и може да бъде обвързан с определено място и конкретна историческа култура. Проблемът не е само в претенциите на една национална култура да бъде изключителен носител на цивилизацията и единствен модел, а в отъждествяването на идеала с действителността. Това е и същата онази грешка, за която предупреждава още Мирабо, създателят на съвременното понятие „цивилизация“: да се вземе „маската на добродетелта, а не лицето ѝ“ (Елиас 1999: 102–103). По този начин се отрича не идеята за цивилизация в нейните нормативни измерения, а се отхвърля представата, че идеалът вече е реализиран на определено място и то задава мярата на целия останал свят.

Един от най-ранните изрази на проблематизиране на идеализирания образ на Европа е в „Към любезните прочитатели“ на Анастас Кипиловски – предговора към превода му на „Кратко начертание на всеобщата история“ на Кайданов: „Напусто преминуват през просвещената Европа, реятся из сичките раеподобни окрасения нейни, хвала го имат да набедят тойзи или онзи град Европски, училища, академии, театри и други благотворни за человечеството зданията, а на умът си не докарват да рекат, че тес просвещени народи и сичка Европа не слязоха от небето таквиз…“ (Кипиловски 1836: θ). А. Кьосев допуска, че става дума за проблематизирането на представи на масовото съзнание от страна на един по-образован елит (Кьосев 1997: 73–74). Критическата нагласа обаче не е насочена само срещу наивността на подобно утопично мислене, в което се проявяват архаични модели на сакрализация на идеалното. Приведените по-горе текстове на Ботьо Петков и на Петко Славейков обаче показват, че става дума за образ, който българската интелигенция възприема от самата Европа и с кой-

то назовава цивилизацията като идеал, спрямо който трябва да бъде преобразуван светът. За разлика от класическите утопии, този идеал не е представен като напълно чужд на реалността, не е резултат единствено на мисловна постройка. Той е част от света, но не е въплътен напълно в конкретния обществен порядък. Идеята за прогреса, както се утвърждава през XVIII и XIX век, задава една историческа перспектива, според която във всяко общество може да се открият онези наченки или зародиши на бъдещото развитие, които чертаят пътя към идеала и внушават представата за постижимостта му. За целта е необходимо да се отстрани от действителността всичко, което е в противоречие с него и което застава на пътя към достигането му. По този начин той служи едновременно като критика на съществуващото и като ориентир или цел, указващи посоката на промяна.

Подобни текстове показват, че българската интелигенция не само има съзнанието за превъзходството на Европа, превръщащо я в модел за подражание, но и съзнава динамиката в нейния образ, породена от постоянното разминаване между идеала и действителността. Цивилизацията е в Европа, но това, което отличава европейските народи от останалия свят, не е в неповторимите особености на начина на живот, а в степента на развитие. Европа е извървяла път, който обаче и всеки друг народ може да повтори в собствената си история и да напредне към идеала. Това я превръща в образец, към който другите се стремят и в приобщаването към който намират ориентир, за да преобразуват собствената си социална реалност.

Този стремеж е завладял вече всички близки на българите народи и ние също така трябва да го следваме, ако искаме да сме част от историята и от света. Още през 1846 г. в своето „Свиквание“ за излизането на вестник „Български орел“ Иван Богоров заявява, че всички народи около нас надигат глава „и виждат по светът що става и какво трябва да правят“. Власите, сърбите и гърците се стремят да заемат „едно достойно за почет място“ сред другите християнски народи и „самите турци, той народът, който най-напред преди 400 години е дошъл в Европа от азиятските пусти полета, сам той народ гледа да придобие по-голяма сила и да преобрази царството си“, като взима пример от „другите страни на Европа“ (Богоров 1983: 48). Подобно ситуиране спрямо Европа и сред другите цели да внуши идеята, че никой народ

не е осъден да пребивава вечно във „варварството“ и постигнатото от Европа е открито и за него.

Независимо че Европа се откроява от останалия свят по своя напредък, противопоставяйки се като цивилизования център на варварската периферия, тя съвсем не представлява хомогенно пространство. Като единно цяло тя е видяна само отдалеч и в противопоставяне на другите, още неразвити народи. Цивилизацията като постигнато състояние обаче позволява сред самите европейски народи да се открояят различия, бележещи едни като по-напреднали от другите, т.е. като ситуиращи се по-близо до идеала. Тази представа подчертава още веднъж важната за българската интелигенция идея, че макар да се свързва с определено място и състояние, цивилизацията е преди всичко процес, в който отделните народи са включени в различна степен. Сред самите европейски държави има повече и по-малко напреднали, като различията може да бъдат видени и обобщени в отделните проявления на цивилизацията – културни, политически или икономически.

Във вече цитираната „География“ Ботьо Петков пише: „Във всичкити страни в Европа залягат за науки и изкуства, но навсякъде не еднакво напреднуват. Пръви по просвещението могат да ся считат: Англия, Германия, Швеция, Франция и Италия“ (Петков 1868: 50). А още през 1843 година в „Общо землеописание“ Константин Фотинов привежда характерното за еволюционистките разбирания разделение на народите според степента на развитие, като твърди, че „според учтивостта се разграничават диви, варварски, учтиви общества“ (Фотинов 1843: 194–199). Текстът уточнява, че „се именуват учтиви (политични или граждани)“ хората, които живеят в градове и имат добри познания по „домостроение (къщосозидание), шиене и готвене“ (Фотинов 1843: 197). Разширяването на представата за цивилизация до постиженията във всички сфери на живота включва и по-голям кръг от цивилизовани народи. Като „учтиви и политични“ са определени „Сичка Европа, по-голямата част на Америка, северната страна на Африка и югоизточните общо край морета (крайбрежия) на Азия“ (Фотинов 1843: 197). В центъра, като нормативен образец, все така е Европа, а по-нататък се подчертава, че съществува голяма разлика в „политическите степени: сиреч, някои са убо повече политич-

ни, някои же по-малко“ (Фотинов 1843: 197). Въпреки че не обяснява причините за това едни общества и народи да бъдат по-„политични“ от други, Фотинов утвърждава: „политичните места са много по-благополучни нежели другите“ (Фотинов 1843: 197). Разпространението на подобни географски представи е израз на промененото разбиране за цивилизация. Макар представата за нея да е предадена с определенията „учтиви и политични“, характеризиращи определен модел или стандарт на поведение, тя означава цялостното обществено развитие и се свързва с идеята за процес, в който отделните народи са напреднали в различна степен.

Обвързването на представата за цивилизация с идеята за прогреса води и до още една съществена промяна. Цивилизацията не само не е даденост или вътрешно присъща характеристика на европейските народи, но тя се оказва и подвижна. Европа на XVIII и XIX век вече не може да претендира за право над нея, нито да се възприема като нейно изначално въплъщение. Напротив, цивилизацията като висш стадий в развитието на обществата не се е зародила в Европа и макар днес да е най-развита именно там, в миналото самата тази Европа е познавала мрачни времена на най-страшно варварство.

Темата за прогреса („напредокът“) и за цивилизацията заема важно място на страниците на сп. „Читалище“. Статията „В що състои Напредокът?“ проследява възникването на цивилизацията в Европа до пробуждането на „народният разум“, произвеждането на „народна книжовност, народна поезия“ и „образованието“ на народните езици, т.е. до излизането от средновековния културен и политически модел и встъпването в модерния свят като свят, свободен от културни йерархии и предполагащ изграждането на множество обособени национални култури. По този начин свободата на разума и на волята се обвързват с възникването и развитието на националната идея, обединяваща гражданските принципи на Просвещението с романтическия идеал за своеобразието на културните традиции.

Текстът подчертава, че преди това дори сред образованите гърци и римляни са съществували най-варварски нрави, които са съпътствани с робство, страдание и смърт (Балабанов 1871б: 41). Целта е да се запознаят читателите с историята на цивилизацията в Европа, като се подчертае, че някога и тя е била също толкова варварска, колкото

е днес противопоставяният на нея Изток. По този начин е начертан пътят и пред българския народ.

На темата е посветена и поредица от статии във в. „Век“ от 1874, озаглавени „Изобличение на една историческа лъжа“.[3] Авторът се позовава на Аристотеловото определение за човека като „животно политическо“, „животно, сиреч, назначено да живее в общество по-малко или по-много устроено, в което да развива всичките си умствени и нравствени сили, като ся бори, от друга страна, задружно с подобните си против хилядо мъчнотии.“. Текстът утвърждава представата за човека не като вписан в един предварително определен от външни сили свят, а като способен и дори призван да се развива и да надмогва обстоятелствата, в които е поставен. Тази свобода и произтичащата от нея деятелност са видени в основата на напредъка и на цивилизацията: „Животът на человекът в обществото и непрестанният му подвиг да развива силите си съставлява, тъй да кажем, политичността на человекът, от която произхожда онова, което са казва напредък, онова, което днес ний наричаме с чуждата дума „цивилизация“. Това води до извода, че „всичките народи и всичките племена са способни да ся образуват, да напреднат, да ся цивилизуват“ . Ако хората навсякъде по света са еднакви и еднакво притежават способността да живеят в общество и да се развиват, да надмогват заедно трудностите и да подобряват живота си, то тогава цивилизацията може да бъде възпроизвеждана и на друго място, а не само в Европа.

В подкрепа на тезата си авторът се позовава на историята, която може да свидетелства, че ако има злощастни народи, които са изостанали в напредъка, то „било е время, в което някои си от цивилизованите днес са били необразовани, а някои си от ония, които са останали днес назад, са били сравнително на много по-горна степен“ (Век 1874а: 1). По този начин текстът внушава, че макар и засега изключен от напредъка на цивилизацията, българският народ може да участва в общия прогрес и също да се цивилизова.

Тази идея е застъпена и в статията „Напредок“. Авторът казва за народите на Изтока (сред тях и българите), че не могат да произ-

[3] Изобличение на една историческа лъжа I (че прогресът е дело само на западните народи). – *Век*, бр. 40, 41, 48, 1874, с. 1–2.

несат думата „напредък“, без да се „причервят от честолюбие“, сравнявайки се с постигнатото от другите. Въпреки неприятното сравнение, днешното им състояние на фона на миналото свидетелства, че и при тях има напредък (Балабанов 1870а: 11). Доказателство за това е видяно в развитието на грамотността и в появата на „учебни здания и Божи храмове“ (Балабанов 1870а: 11). Просветното движение и изграждането на образователни институции е един от най-често изтъкваните аргументи в подкрепа на това, че българският народ също така е тръгнал по пътя на прогреса. Подобни текстове твърдят, че има обективни, исторически обстоятелства и причини, поради които българският народ е изостанал в своето развитие и които задържат истинския му напредък, но все пак той е способен да се приобщи към общочовешкия ход на цивилизацията и прогреса.

Към движението през времето (някога европейските народи са били също толкова диви и варварски, колкото са днес източните) на цивилизацията се приписва и едно друго движение – в пространството. Историята на цивилизацията „може да са съкрати в няколко само думи: като кажем просто, че от Азия, която е била люлката ѝ, тя мина в Европа, гдето се въдвори най-напред и блесна като метеор в Гърция“ (Век 1874б: 1). От Древна Гърция тя преминава при „завоевателите на старият свят – Римляните“, от които пък преминава към други народи.

Наративът за преминаването на цивилизацията от народ към народ напомня една от най-известните форми на универсална история, водеща своя произход от пророчеството на Данаил за четирите царства и развита в средновековната идея за translatio imperii. Ето как я описва Жак Льо Гоф в „Цивилизацията на средновековния Запад“: „Във всяка епоха светът има само един център, едно сърце, в съзвучие с което и под импулса на което живее останалата част от всемира. Основана върху тълкуването на Орозий на съня на Даниил, идеята за приемствеността на империите – от вавилонците към мидяните и персите, след това към македонците и оттам към гърците и римляните – е ръководната нишка на средновековната философия на историята. Тази приемственост се осъществява на две нива: нивото на властта и нивото на цивилизацията. Пренасянето на властта, translatio imperii, е преди всичко пренасяне на знание и култура, translatio studii“ (Льо

Гоф 1999: 203). Както подчертава Франсоа Артог, „Translatio претендира за нещо повече (от renovatio, възраждане – б.м.), то е претенция за континуитет и утвърждаване на определена посока на историята“ (Артог 2024: 162).

Тази идея е използвана, за да обоснове „възхода на Запада. Това движение на историята постоянно измества центъра на тежестта от Изтока все пò на запад…“ (Льо Гоф 1999: 204). Но преместването на мъдростта и знанието от изток, където са родени, на запад предвещава и приближаването на края (Льо Гоф 1999: 204–205). По този начин историческите промени в крайна сметка са обхванати в есхатологичната рамка на очакването на последното царство, което няма да има край.

Когато през XVIII век християнският режим на историчност се заменя с модерния, един от най-съществените знаци е премахването на границите – „както по отношение на миналото, така и на бъдещето“ (Артог 2024: 219). Преминаването от идеята за съвършенство, което ще настъпи с вечното царство Божие, към представата за безкрайно усъвършенстване, което на свой ред не познава граници в бъдещето, позволява движението на цивилизацията през времето да се осмисли през представата за прогреса.

Средновековната концепция за translatio imperii е използвана най-често, за да се обосноват първенството на един или друг народ, правото му върху властта и изключителната му роля в историята (Льо Гоф 1999: 209–210). В контекста на модерния режим на историчност, както показва „Изобличение на една историческа лъжа“, този разказ, може да бъде използван, за да се развенчае всяка подобна претенция и да се внуши, че е възможно всеки един народ да се приобщи към цивилизацията. Според автора във времето на християнството центровете на цивилизацията са на изток – в Антиохия, Александрия, Цариград. В продължение на десет века Византийската империя е „най-образованата, най-цивилизованата и най-развитата страна“.[4] Едва следващата стъпка в движението на цивилизацията през времето и пространството е в Западна Европа, където тя е пренесена от бежанци, носещи наследството на Стария свят след падането на Кон-

[4] Изобличение на една историческа лъжа I (че прогресът е дело само на западните народи). *Век*, бр. 41, 1874, с. 1.

стантинопол. Скоро след това Западът е разтърсен от революции в идеите, в книжнината, в науките и изящните изкуства – „революция, с една реч, в умовете“. Краят на Средните векове и раждането на модерността е представено със забележителното: „Нов свят с нови идеи изгрява от къде Въсток…“.[5]

По този начин историята като движение, в което народите – носители на цивилизацията, си я предават един на друг, релативизира всяко културно пространство, издигнало претенцията да бъде единствено нейно въплъщение.

Ако Европа се мисли като център, за който целият останал свят е периферия, то е, защото именно в Европа цивилизацията се е развила най-много. Следвайки Франсоа Гизо, вече цитираната статия „За цивилизацията“ твърди, че „първото дело, което са разбира от думата цивилизация (…), то е делото за напредък, за развитие; то разбужда тутакси идеята на един народ, който върви, не за да измени място, но да измени състояние; на един народ, на когото условието са разпростира и улучшава.“[6]. Замяната на представата за цивилизацията като начин да се назове животът на определено географско и културно пространство в опозиция на варварския свят, с виждането за цивилизацията като процес, обвързан с идеята за прогреса, предполага не само възможността да се развие и на други места. „Центърът“ може не само да се разширява, включвайки нови народи и култури, но и да се мести, дори да напусне Европа.

В един текст на Добри Войников („Бакаджик (зрелище) у Стара планина“) пишещият разказва, че е обиколил целия свят, но никъде не е намерил правдата. Навсякъде народите живеят под робство, независимо от „природните си правдини“. Пребродената културна карта на света разкрива познатата схема, според която географията се превръща в израз на историческото развитие. Африка и Австралия са земи, където народите живеят все още в стадия на дивачеството, при което човек не се различава от дивите скотове и човеците се ядат като дивите животни. В Азия е варварството – там царят „грубото

[5] Изобличение на една историческа лъжа I (че прогресът е дело само на западните народи). – *Век*, бр. 48, 1874, с. 1.

[6] „За цивилизацията. III.“– *Турция,* бр. 16., с. 1–2.

невежество и скотската робия“, „мъчителство и произвол“ (Войников 1968: 243–244). Неочаквано обаче се оказва, че и в Европа „човекът робува още на човека, против всички начала на науката, на образованието, на правомислието (логиката)!“ (Войников 1968: 244). Причина за това твърдение е съдбата на балканските народи, които робуват на турчина – „гонителя на просвещението и народната свобода“. В отчаян вопъл към Европа пишещият пита: „О! Ти, Европо, Европо, о, ти, прехвалена Европо! Де остава твоето образование, твоето просвещение, твоето правосъдие, твоята равноправност, за които твоите велики учени мъже принесоха себе си жертва връх олтара на правдата, сестра на народната свобода!“ (Войников 1968: 244).

Подобни обвинения ще отправят и Л. Каравелов или Хр. Ботев, като в тях „реалната“, по думите на Ал. Кьосев (Кьосев 1997), Европа ще бъде критикувана от позицията на „идеалната“, т.е. на онези хуманистични принципи, които самата тя е въздигнала. Специфичното за текста на Войников е, че свързва тази критика с идеята, че ако цивилизацията вече не може да бъде видяна в Европа, то тя не е изчезнала, а се е преместила. Америка се превръща в новата утопия, в която възрожденският българин ще търси онова, което не открива в Европа: „О, ти трябва да се червенееш от срам пред твоята млада сестра Америка, дето свободата на народите открива уже своето място под пресветлото слънце на правдата!“ (Войников 1968: 244). Движението на цивилизацията продължава от изток на запад, достигайки своята най-крайна точка – Америка, земята, която ще се превърне в новата утопия, където ще се осъществят всички желания и мечти.

Идеята, че Америка е изпреварила всички други страни и народи, дори тези от Европа, присъства и в текстове на Петко Славейков. В статията „Народно просвещение“ образът ѝ очертава максималното приближаване до идеала: „Нийде [другаде] няма по-голяма свобода в политическо и черковно отношение, нийде [другаде] няма по-малко фанатизъм; нийде [другаде] няма по-голямо почитание към законите и мирът; нийде [другаде] няма такъв бляскав и много полезен поминък. С една дума, американецът с учението си е достигнал до такъвази степен на политический, обществений и икономический живот, каквато не е достигнала ни една държава в Европа и в целий свят“ (Славейков 1867: 1).

В края на века Ал. Константинов ще тръгне към Новия свят със сходни нагласи. В критиката вече е интерпретирана избраната от пътеписеца гледна точка, според която видяното в Америка е съпоставяно и оценявано на фона на романа утопия „Looking Backward 2000–1887“ от Белами[7]. Тук ще разгледам само начина, по който „До Чикаго и назад“ „историзира“ утопията. В настоящето се търсят „зародиши“ и „предвестници“ на бъдещето, като текстът описва и конструирането на утопията – Белами е открил в действителността онези „обществени зародиши“, „предвестници на нова заря“, които е схванал, развил и представил „като система на обществения строй в XXI век“ (Константинов 1980: 94). Така утопията на Белами престава да бъде само фантастично видение, а възможност, заложена в самата действителност. Според текста осъществяването на идеала е напълно реалистично, но също така видяното днес в американското общество поражда опасения за утопичното бъдеще, което се оказва нелишено от противоречия: „… въпросът е в какво ще се превърне човекът, личността, когато се осъществи Беламовият идеал!…“ (Константинов 1980: 95).

В образа на Америка от пътеписа може да видим цялата противоречивост на модерността – с обещанията и страховете, които тя поражда. Забележителното в случая е не това, че още веднъж очакването цивилизацията като идеал да се е случила на някакво конкретно, но все пак друго от познатия свят място, е било развенчано. По-важното е, че макар българинът да я открива в Европа, съвременната цивилизация продължава своя път по света и през историята. А българската литература продължава да търси нейния идеал, въплътен в конкретно, но все така далечно и непознато място.

Едно от най-забележителните места, където ще я открие, е Далечният изток. През 1891 г. в сп. „Денница“ на Иван Вазов излиза статията „Цивилизация на крайний истокъ: Съвременна Япония“.[8] Крайният изток е такъв именно по отношение на Европа и затова присъщите за модерността нагласи трайно го обвързват с най-екзотичните

[7] Особено внимание заслужава тезата на Пл. Антов за „До Чикаго и назад“ като трансформиращ утопията на Белами в дистопия (Антов 2021).

[8] Цивилизация на крайний истокъ: Съвременна Япония. – *Денница*, 1891, с. 293–295.

проявления на варварството и пълното отрицание на цивилизацията. Подобен възглед изразява например Ал. Константинов, посочвайки, че дори Бай Ганьо е склонен да се поддаде на „новата мода цивилизацията“, а не се огражда от нея с „китайска стена“ (Константинов 1980: 153). Метафората е забележителна с начина, по който преобръща традиционните представи. В Древния свят китайската стена е издигната, за да охранява цивилизацията от варварите, но в текста на Ал. Константинов тя огражда именно от цивилизацията. Модерната цивилизация е постоянно трансгресираща своите граници, разширяваща се, един глобален в своите стремежи проект. Тя вече не се огражда, а се разпространява, стремейки се да обхване целия свят.

За възприемането на Далечния изток не просто през представите за пространствена отдаленост и културно различие, но и за свят, застинал във времето, свидетелстват описанията на Ява и Самоа в „До Чикаго и назад“. Япония обаче е интересна за българите не като екзотичен остров, отделен от света и от общия ход на историята, а със своите успехи в пътя на прогреса. Тя е преодоляла затвореността си и единствено със своята забележителна деятелност напредва в цивилизацията, превръщайки се в достоен пример за всеки народ, искащ да се развива.

В „До Чикаго и назад“ Ал. Константинов също така изразява своето възхищение пред японците и техния напредък. Удивлението е не просто израз на учудването пред това, че един народ, намиращ се на другия край на света, възможно най-далеч от Европа и центъра на цивилизацията, има такива постижения. Успехите на Япония са значим пример за всички изостанали народи, които сега започват своето развитие. Това е възможност и за българския народ да осъзнае, че пътят на прогреса е открит за всички, които пожелаят да тръгнат по него.

Сходното ситуиране на японци и българи спрямо цивилизационния център проличава и в характеризирането им като „възточни англичани“. Макар и иронично, като „цели англичани“ са определени българите не само в текстове на Ал. Константинов, но преди това и на Хр. Ботев. Въпреки че разкриват разминаването с образеца, те показват, че границата между цивилизовани и неразвити народи не е непреодолима.

Европейците не са родени или избрани за цивилизацията. Те са се развили по определен начин, изградили са своето общество и начин на живот съобразно истините на разума и това ги е издигнало над другите. Следователно, да пребиваваш в периферията на цивилизования свят, във властта на варварството, може да е предопределено от историята или географията, но не е съдба. Всеки народ може да стане „европеец“ или „англичанин“ в своето кътче от света, защото истините на разума са универсални и чрез тях може да бъде преобразено всяко общество. Подражава се не на англичаните, а на онова, което те са направили в собствената си история. В примера им трябва да видим образец за освобождение от всичко, което задържа човечеството на степента на варварството, модел, по който да променим себе си, начина по който мислим и действаме. Цивилизацията, преди да се превърне в знак за превъзходство и образец за подражание, е борба срещу всичко, което ограничава човешкия дух, възпира неговото развитие и го подчинява на природата или историята. Да се мисли реалното или наличното национално битие критически, откъм едно желано бъдеще, въплътено в представата за Европа като Другото, означава да се мисли нацията преди всичко като проект. Осъществяването на този проект е и в основата на представата за цивилизацията или прогреса.

БИБЛИОГРАФИЯ

Bauman, Zigmunt. 2004. *Europe. An Unfinished Adventure*. Cambridge, Polity Press.

Delanty, Gerard. 2013. *Formations of European Modernity: A Historical and Political Sociology of Europe*. London, Palgrave Macmillan.

Starobinski, Jean. 1993. The Word *Civilization*. In: *Blessings in Disguise; or, The Morality of Evil*. Harvard University Press.

Vieira, Fatima 2010. The Concept of Utopia. In: *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Cambridge, Cambridge University Press.

Антов, Пламен. 2021. *„До Чикаго и назад“ отвъд пътеписа. Към генеалогията на Бай Ганьо*. София, Книги за всички. (Antov, Plamen. 2021. „Do Chikago i nazad“ otvad patepisa. Kam genealogiyata na Bay Ganyo. Sofia, Knigi za vsichki)

Артог, Франсоа. 2024. *Хронос: Западът в схватка с времето*. София, Критика и хуманизъм. (Artog, Fransoa. 2024. Hronos: Zapadat v shvatka s vremeto. Sofia, Kritika i humanizam.)

Балабанов, Марко. 1870а. Напредок – *Читалище,* кн. 1., с. 9–22. (Balabanov 1870a. Napredok – Chitalishte, kn. 1., s. 9–22.)

Балабанов, Марко. 1870б. В що състои Напредокът? – *Читалище,* кн. 2., с. 33–46. (Balabanov 1870b. V shto sastoi Napredokat? – Chitalishte, kn. 2., s. 33–46.)

Богоров, Иван. 1983. Свиквание. В: *И се започна с „Български орел“*. София, Български писател. (Bogorov, Ivan. 1983. Svikvanie. V: I se zapochna s „Balgarski orel“. Sofia, Balgarski pisatel.)

Войников, Добри. 1968. Бакаджик (зрелище) у Стара планина. В: Д. Леков (ред.) *Възрожденски фейлетони*. София, Български писател. (Voynikov, Dobri. 1968. Bakadzhik (zrelishte) u Stara planina. V: D. Lekov (red.) Vazrozhdenski feyletoni. Sofia, Balgarski pisatel.)

Елиас, Норберт. 1999. *Относно процеса на цивилизация. Т. 1*. София, Атика. (Elias, Norbert. 1999. Otnosno protsesa na tsivilizatsia. T. 1. Sofia, Atika.)

Зайбт, Фердинанд. 2007. *Основаването на Европа*. София, АГАТА-А. (Zaybt, Ferdinand. 2007. Osnovavaneto na Evropa. Sofia, AGATA-A)

Ионов, Игорь. 2007. Цивилизационное сознание и историческое знание: Проблемы взаимодействия. Москва, Наука. (Ionov, Igor`. 2007. Tsivilizatsionnoe soznanie i istoricheskoe znanie: Problemy vzaimodeystviya. Moskva, Nauka.)

Калина. 1895. Какво става в чужбина. – *Мисъл*, кн. 7., с. 743–752. (Kalina. 1895. Kakvo stava v chuzhbina. – Misal, kn. 7., s. 743–752.)

Кипиловски, Анастас. 1836. Към любезните прочитатели. В: Кайданов, *Кратко начертание на всеобщата история*. Будим, Университетска кралевска типография. (Kipilovski, Anastas. 1836. Kam lyubeznite prochitateli. V: Kajdanov, Kratko nachertanie na vseobshtata istoria. Budim, Universitetska kralevska tipografia.)

Константинов, Алеко. 1980. *Събрани съчинения. Т. 1*. София, Български писател. (Konstantinov, Aleko. 1980. Sabrani sachinenia. T. 1. Sofia, Balgarski pisatel.)

Кьосев, Александър. 1997. Игрите на Европа. В: Р. Коларов, В. Тодоров, Б. Златанов (съст.), *Анархистът законодател*. София, УИ „Св. Климент Охридски“. (Kyosev, Aleksandar 1997. Igrite na Evropa. V: R. Kolarov, V. Todorov, B. Zlatanov (sast.), Anarhistat zakonodatel. Sofia, UI „Sv. Kliment Ohridski“.)

Льо Гоф, Жак. 1999. *Цивилизацията на средновековния Запад*. София, АГАТА-А. (Lyo Gof, Zhak. 1999. Tsivilizatsiyata na srednovekovnia Zapad. Sofia, AGATA-A.)

Люзебринк, Ханс-Юрген 2003. Цивилизация. В: В. Ферроне, Д. Рош (ред.), *Мир Просвещения: Исторический словарь.* Москва, Издательство „Памятники исторической мысли“. (Lyuzebrink, Hans-Yurgen 2003. Civilizaciya. V: V. Ferrone, D. Rosh (red.), Mir Prosveshheniya: Istoricheskij slovar`. Moskva, Izdatel`stvo „Pamyatniki istoricheskoj my'sli“.)

Мартынов, Дмитрий 2009. К рассмотрению семантической эволюции понятия „утопия“.– *Вопросы философии*, Достъпно на: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=25&Itemid=50 [прегледан на 31.07.2024]. (Martynov, Dmitriy 2009. K rassmotreniyu semanticheskoy evolyutsiy ponyatiya „utopia“. – Voprosy filosofii)

Ненадович, Любомир. 1895. Писма из Германия. Писмо II. – *Българска сбирка,* бр. 3., с. 226–238. (Nenadovich, Lyubomir. 1895. Pisma iz Germania. Pismo II. – Balgarska sbirka, br. 3., s. 226–238.)

Низбет, Робърт. 2000. *Социална промяна и история*. София, Критика и хуманизъм. (Nizbet, Robart. 2000. Sotsialna promyana i istoria. Sofia, Kritika i humanizam.)

Ортега-и-Гасет, Хосе, 2019. *Европа и идеята за нация*. София, Колибри. (Ortega-i-Gaset, Hose, 2019. Evropa i ideyata za natsia. Sofia, Kolibri.)

Петков, Ботьо. 1868. *Кратка всеобща география*. Пловдив, Издава се от книжарницата Д. В. Манчева. (Petkov, Botyo. 1868. Kratka vseobshta geografia. Plovdiv, Izdava se ot knizharnitsata D. V. Mancheva.)

Славейков, Петко. 1867. Всемирното изложение на 1867 г. – *Македония*, II, № 4, с. 2. (Slaveykov, Petko. 1867. Vsemirnoto izlozhenie na 1867 g. – Makedonia, II, № 4, s. 2.)

Славейков, Петко. 1871. Народното просвещение. – *Македония,* V, № 52, с. 1. (Slaveykov, Petko. 1871. Narodnoto prosveshtenie. – Makedonia, V, № 52, s. 1.)

Следзевский, Игорь. 2019. Феномен нового варварства в картине глобализирующегося мира: Идентификационный и познавательный аспекты. В: Буданова, В. (ред.), *Цивилизация и варварство: Антропология латентного варварства. Выпуск 8*. Москва, Аквилон. (Sledzevskiy, Igor. 2019. Fenomen novogo varvarstva v kartine globaliziruyushegosya mira: Identifikatsionny i poznavatelny aspekty. V: Budanova, V. (red.), Tsivilizatsia i varvarstvo: Antropologiya latentnogo varvarstva. Vypusk 8. Moskva, Akvilon.)

Тиес, Ан-Мари. 2011. *Създаването на националните идентичности: Европа XVIII–XIX век*. София, Кралица Маб. (Ties, An-Mari. 2011. Sazdavaneto na natsionalnite identichnosti: Evropa HVIII-HIH vek. Sofia, Kralitsa Mab.)

Фотинов, Константин. 1843. *Общое землеописание*. Смирна, Типография на Л. Дамянов. (Fotinov, Konstantin. 1843. Obshtoe zemleopisanie. Smirna, Tipografia na L. Damyanov.)

Черткова, Елена. 1996. Специфика утопического сознания и проблема идеала. В: В. Лекторский (ред.), *Идеал, утопия и критическая рефлексия*. Москва, РОССПЭН. (Chertkova, Elena. 1996. Spetsifika utopicheskogo soznaniya i problema ideala. V: V. Lektorskiy (red.), Ideal, utopiya i kriticheskaya refleksiya. Moskva, ROSSPEN.)

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

ИДЕЯТА ЗА ТЕАТЪР И НЕЙНИТЕ „ДОМАШНИ УПОТРЕБИ“[1]

Николета Пътова
Институт за литература
при Българска академия на науките, България

THE IDEA OF THEATRE AND ITS “DOMESTIC USES”

Nikoleta Patova
Institute for literature – Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria

Abstract: The theme of cultural modernity and cultural progress, their beginnings, whose first apparent manifestations in the Bulgarian Revival society can be observed in the third quarter of the nineteenth century, is closely linked to the idea of theatre among the Bulgarian people. The article explores the concept of the own vs the foreign during the Bulgarian National Revival, linking it to early theatrical expressions among the Bulgarian people. Contemporary testimonies and later memoirs provide insight into the emergence of Bulgarian Revival theatre. Examples are given from publications of the first decades of the twentieth century, which indicate its beginnings in the modern form of this art in the period of the second half of the nineteenth century. In the 1940s, 1950s and 1970s the first comprehensive academic histories of Bulgarian theatre were compiled. However, they form another thesis about the emergence of theatre during the Revival from cultural influences of the Middle Ages, of folklore games and

[1] Публикацията е подготвена в рамките на ННП „Развитие и утвърждаване на българистиката в чужбина“ Договор № ДСД–10/28.10.2022.

of church rituals – a very presumptive thesis which from today's point of view seems untenable. If we adhere to the facts, the history of theatre during the Revival illustrates the path taken by what is essentially a foreign appropriation towards its establishment as an important national cultural project, as is theatre for the Bulgarian society.

Keywords: Bulgarian Revival theatre, academic histories of Bulgarian theatre, European cultural influences.

Темата за културната модерност и културния прогрес, за техните начала, чиито видими първи прояви в българското възрожденско общество се наблюдават в третата четвърт на XIX век, е плътно свързана с театралната идея сред българите. Българският XIX в. е един от най-ярките периоди, илюстриращи отношенията между традиционните и новите елементи в културата както на общественото, така и на семейното живеене. Новото-модерното-чуждото през XIX в. идва от Европа. То внася непознати правила и модели на поведение, разбърква установения ред и провокира създаването на лагери на напрежение между привържениците на европейската модерност и защитниците на съществуващото патриархално общностно живеене.

Тенденцията, която се проявява особено през 50-те и 60-те години на века, но продължава и през 70-те години, възприема като „родно" регионалното, а всички културни присъствия извън него, най-вече реално навлизащите европейски модели, се мислят като „чуждо". Този общ шаблон удобно се нанася и върху срещата с ранните театрални прояви сред българите. Контрастът между радушен прием на модерните влияния и колеблив до остър отпор към тях има ярък израз в отзивите във възрожденския периодичен печат за началните български театрални опити. Публичното поставяне на въпроса за театъра и неговото емоционално обсъждане е напълно логично. Все пак, той е сред най-видимите чужди културни практики през периода на Българското възраждане.

Опозиционните прояви срещу театъра на основата на неговата чуждост са категоричен аргумент за това, че той е привнесен в българската култура. Публикуваните в периода от 50-те до 70-те години на XIX в. съобщения за театрални прояви, без значение с какъв знак се оценяват те, съдържат важна фактология, свързана със спектаклите и пресъздават емоционалната атмосфера, създавана около тях.

Първите целенасочено събрани сведения за възникването на българския възрожденски театър получаваме от свидетелски разкази, които започват да се появяват в края на XIX в. Историографският интерес към българската книжовност, литература и култура от възрожденската епоха поражда текстове, които чрез спомени или аналитично събрана информация правят опити да подредят по-точно театралната хронология. В началото на новия XX в., когато се открива новопостроената модерна сграда на Народния театър в София и все повече укрепва театралната институция като важен национален културен знак, драматургичните творби придобиват нова значимост. Те започват да се осмислят като елемент от цялостния книжовно-литературен процес и стават обект на интерес не само на оперативните критици, на театралните наблюдатели и на писателите театрали (Ив. Вазов, П. Славейков, Ив. Андрейчин, Стр. Кринчев, А. Гечев, А. Страшимиров и др.), но са включени в полето на академичните литературно исторически изследвания (М. Арнаудов, Б. Пенев, Г. Константинов). В следващите десетилетия започват да се съставят цялостни истории на българския театър (Д. Василев, Ст. Каракостов, П. Пенев, В. Стефанов). Те се отдалечават все по-назад във времето от XIX в. в търсене на „домашни“ влияния върху възникването на интереса към театъра през епохата на Българското възраждане. Добрин Василев първи очертава предположения за произхода на възрожденския театър през различни доминиращи влияния от средновековната българска култура, от фолклорните игри, от църковните ритуали, към които добавя катализиращия ефект на съприкосновението на все повече българи с развитите театрални средища в чужбина. Доколко обаче по-старите културни модели са работещи в процеса на създаване на театралната практика в българска среда? Ако оформилата се около средата на XIX в. театрална идея произхожда от фолклора и църковния ритуал, театърът би се възприемал като трансформация на нещо съществуващо и тогава появата му не би предизвикала такова брожение и толкова шумно несъгласие, насочени към неговата „чуждост“ и неприсъщост за родните културни практики.

В българското публично говорене по тази тема през епохата на Възраждането се очертава опозицията „престижност-непрестижност“, проявена към книжовността спрямо сцената. Драмата, заедно

с поезията и белетристиката (различна от нравствено-религиозното белетризирано четиво) са нови жанрови форми в българската литература. На тях не се гледа с подозрение, а напротив – при самата си поява те се възприемат като възможност за развитие на родната литература. Негативизмът към чуждото е насочен към театъра. Той е не само културна новост. Театърът е новост и в социален план за българското патриархално общество, защото налага сценична показност, различна от характерната за традиционната фолклорна празничност. Театралното представление се възприема през стереотипа за забавлението като лековата и неособено морална страна от обществения живот. Лековатост и зрелищно-развлекателна функция – това са основните характеристики, с които опонентите му представят същността на театралния спектакъл. Тази позиция се противопоставя на тезата на защитниците на театралната идея. Те, от своя страна, подчертават познавателната стойност и образователния ефект на представленията, по-силното нравствено и патриотично внушение на колективно споделеното и общо преживяното послание, когато драматургичното произведение е пресъздадено пред публика и по този начин многократно е умножена неговата аудитория.

Същинската причина за разразилия се диспут във възрожденския периодичен печат не е театърът, а предразсъдъците и страховете от новото, от вместването на европейската модерност в българския обществен ред. Основен аргумент за опонентите на театъра е неговата чуждост за българите. Когато започва реалното си съществуване, първоначално той дори географски остава на границата между чуждото и българското. Балкански градове с големи български колонии (Браила, Цариград, Букурещ, Гюргево) са местата, които събират българи любители-актьори и зрители. Скоро след това, в началото на 70-те години, театралните представления стават практика и в много български селища.

* * *

В плана на коментирането на театъра като социална институция през Българското възраждане е интересно сравнението на българските първоначални възприемателски нагласи към появата на новото културно занимание спрямо приема, който получава театралната игра в

другите балкански общества[2]. Прегледът на зараждане на театъра на Новото време сред различните общности на Балканите илюстрира механизмите, които провокират изявата му и посочва историческите периоди на неговата поява и утвърждаване сред близките и по-далечни съседи на българите.

Най-развити около средата на XIX в. са хърватският и румънският театър, поради явните влияния на западната театрална практика в техните култури, привикнали към присъствието на пътуващите театрални трупи. Значимо за развитието на театъра сред хърватите е мястото на католическите църковни церемонии и изпълнението на литургичните драми в тях. Театрална култура се поддържа и сред гръцкото население на островите, останали под управлението на Венеция. Светският театър е познат също на сърбите от Войводина, които имат пряк досег с културния живот на Австро-Унгария.

Най-силно е влиянието на „западния културен кръг“ при възникването на театъра на територията на днешна Хърватия. Литургичните драми се представят не само в спектакли в църквите, но и на други обществени места, по време на празниците от църковния календар. От началото на XIV в. в Дубровник и през XV в. в Загреб се появяват артисти и музиканти, които изпълняват светски театрални представления. През XVI в. са написани няколко авторски хърватски драми със светска тематика („Робиня“ от Ханибал Лучич, „Хваркиня“ от Мартин Бенетович, комедии и пасторали от Марин Држич). Те се изпълняват в кметството, в градските открити пространства и в частни къщи по време на карнавали или лични празници. Успоредно с този тип театър йезуитите налагат практиката да се представят театрални пиеси в организираните от тях учебни заведения в Загреб, Осиек, Риека и на още няколко места. През XVII в. се развива хърватският бароков театър, а в Дубровник стават много популярни комедиите с типажи от италианската комедия dell’arte. Откриват се добре организирани театрални зали в градове извън Дубровник и Загреб. Първият публичен театър за светски представления в Загреб работи в периода

[2] Благодаря на Надежда Александрова, която насочи вниманието ми към сравнителното представяне на възникването на съвременния театър в различните балкански общества.

от 1797 г. до 1834 г. През 1834 г. е построена и открита първата театрална сграда в града (Hrvati: 2025)[3].

Историята на театъра в Молдова и във Влашко също започва още преди появата на първите представления на румънски език. Театърът е харесвано забавление, което се разпространява на много места от пътуващите трупи. До началото на XIX в., преди първите опити за писане на драми от румънски автори, представленията се играят на чужд език – най-често това е френският. През 20-те години на XIX в. настъпва периодът на националния романтизъм в румънската култура. От тогава театърът и драматургията започват силно да привличат вниманието на румънските интелектуалци. Първото представление на румънски език се играе в салона на хетмана Константин Гика през 1816 г. Първата румънска историческа драма е написана през 1837 г. А през 1836 година е създадена Филхармонично-драматична консерватория в Яш, с която се поставя трайното начало на румънския театър. Политически забрани възпрепятстват развитието на театър в Букурещ и до 1845 г. театралният център на румънците е Яш. В Букурещ първата постоянна театрална зала е построена през 1852 година. През 60-те години на XIX в. започва да се развива професионалният румънски театър (Кузманова, Станчева, Алексова 1999: 153–163).

В гръцка среда по време на османската власт и управление задълго няма театрална практика. Причината е наложената от православната църква забрана върху съществуването на светски театър, а в православния църковен ритуал литургичната драма не намира това място, което има в католическия. Влияние на ренесансовия европейски театър обаче има на остров Крит и на Йонийските острови, които остават владение на Венеция и след XV в., когато османците вече са господари на по-голяма част от земите, населени с гърци. На Крит и на седемте Йонийски острова свободно се играят постановки на италиански трупи, а местни гръцки автори съставят драми по италиански оригинали. Критският театър поставя началото на традицията на новогръцката драма, чийто език се развива на основата на източнокритския диалект. След завладяването на Крит от османците

[3] Всички факти за развитието на хърватски театър са взети от частта за театъра в речника *Hrvatska enciklopedija*, *mrežno izdanje* (Hrvati: 2025).

през XVII в. той е пренесен на Йонийските острови като език на новата гръцка драматургия. Интересът към театъра там се поддържа от присъствието на италианските театрални трупи. През XVIII в. този интерес се засилва и започват да се играят кратки постановки по площадите на много населени места. За сюжетите се използват теми от местни легенди или се преработват сюжети на популярни италиански драми. В края на XVIII в. и в началото на XIX в. се появяват значимите творби на новогръцката драматургия. Новосъздадената през 1821 г. гръцка държава привлича множество гръцки интелектуалци, които се завръщат в родината си от различни места по света и донасят културни идеи, течения и моди в широкия спектър от просвещенски, през романтически и класицистични влияния. Първата гръцка професионална театрална трупа е сформирана през 1870 година (Лозанова-Станчева 1999: 267; Данова, Христакудис 2003: 171–174).

Началото на сръбската драма и театър изпреварва с десетилетия първите български театрални опити. Въпреки аналогичната културна затвореност към ренесансовия европейски театър на сърби и на българи, влиянието на Южна Унгария за сърбите създава благоприятни условия и широки възможности за рецепция на културни ценности, които са почти недостъпни за българите през XVIII век и в началото на XIX век.

Няколко са важните обобщения, към които насочва прегледът на началните прояви на светския театър сред различните балкански народи: в съответните национални театрални хронологии първоначално се появяват представленията, те се играят от чужди трупи и по-рядко – от местни любители актьори; местните езици се използват, когато театралната игра има вече установено присъствие в културния живот; репертоарният избор е насочен към чужди драми и комедии, които се изпълняват в превод, обичайно адаптиран спрямо местните битови, обществени и политически особености; следващият етап на театралното присъствие в балканското културно развитие е свързан със създаването на оригинални драматически творби от националните автори. Следователно, не само за българите театърът е културна практика, възприемана отвън. Влиянието на ренесансовия западноевропейски театър моделира театралния облик на балканските култури. Изкуството на Мелпомена с най-голямо забавяне и без непосредствен

източник на театрален опит достига до българското общество. Това обяснява изявения в българска среда скептицизъм към театъра, от една страна – отношението към него като към нещо смущаващо, дори плашещо „чуждо“. А от друга – трескавото нетърпение и стремежът театралното изкуство да бъде бързо усвоено.

Имайки предвид пътя на проникване и развитие на театъра сред балканските съседи, мога да направя заключението, че западните влияния като подтик за формиране на театралната идея са аналогични и в българска среда. Ето защо, в отлика от възгледите на някои историци на театъра, разглеждам най-ранните български театрални опити като резултат от европейско влияние върху несъществуваща дотогава театрална практика сред българите. Още повече, че дори и да не целят да изкажат заключение по този въпрос, свидетелствата на очевидци за първите театрални представления и на театралите от първите следосвобожденски десетилетия насочват към прякото въздействие на европейската театрална култура, чийто преносители са образованите в чужбина и пътуващите до там българи или самите чужденци, по различни причини дошли по българските места и включили се в организирането на спектаклите. По-цялостните изследвания, които представят историята на българския театър – на Добрин Василев (1942), на Пенчо Пенев (1952) и на Стефан Каракостов (1972) – предлагат и опитват да защитят тезата за „възраждането“ му през XVIII – XIX в. от средновековното изкуство и театър. Тя обаче е твърде пресилена. Удивление будят огромните усилия да се покаже, че възникването на българския театър е естествен резултат от събирането след средата на XIX в. в една театрална точка на няколко посоки на културни традиции с корени в Средновековието и още преди това. Всеки от посочените автори на истории на българския театър добавя ценна фактология в своите изследвания, които в позитивистки план са приносни за все по-плътното попълване на театралната картина от средата на XIX в. нататък. Когато те се четат без идеологическата обосновка и конюнктурните изводи на изследователите, историите на българския театър на Д. Василев, на П. Пенев и на Ст. Каракостов респектират с богатството на събрания материал. Но, особено П. Пенев и Ст. Каракостов, последователно ревизират изводите и обобщенията на предходните им литературни историци и се опитват със съмнителни

„доказателства“ да наложат становището за връзката на театъра от XIX в. и неговото развитие в периодите след възрожденската епоха като „пробуждане“ на съществуващи във вековете назад театрални форми в българската и свързаната с нея славянска култура.

Летописецът на Варненския театър Добрин Василев е автор на „История на българския театър от древността до наши дни“. В изследването си Василев събира богат фактологичен материал за периода от първите любителски представления през Възраждането до съвременните му театрални постановки от 30-те години на XX в. За автора е интересна и „древността“ във връзка с българския театър, както посочва заглавието на книгата. Предположението за връзката на далечното минало с първите театрални опити от по-ново време произтича от безспорния факт, който Василев отбелязва, че „първичното зрелищно изкуство“ съществува у всеки народ. Въпросът, който той поставя е: Трябва ли да се търсят в далечното минало на българския народ „някакви прояви на театрално и хореографично изкуство“? Василев отговаря положително, но уточнява, че „мъчнотията“ произтича от липсата на данни и исторически сведения. След това изброява сферите на присъстващата в различни пластове на културата ритуалност и я отнася към театралното действие. Богослужението, църковните мистерии, съдебния процес, фолклорните кукерски, русалийски, нестинарски, лазарски и т.н. зрелищни прояви в народните обичаи „не може да не крият у себе си и смълчани, потиснати, недоразвити облици на театър…“ (Василев 1942: 6).

В „История на българския театър от древността до наши дни“ Добрин Василев настоятелно предлага да се припознае връзката на съвременния театър със средновековния и с фолклорните игри. Заедно с това той отбелязва и влиянието на европейската театрална култура, достигаща до българите от контактите им с чужбина: „Българинът вижда у чужденците произведенията и формите на изкуството и иска да ги присади и у дома си, макар и с най-първобитните и оскъдни средства и начини. […] Влияния отвън, нужда отвътре, загряват пъпката на изкуството и тя скоро ще се разпукне и ще даде плод“ (Василев 1942: 20). Авторът защитава тезата си с известни колебания и прояви на непоследователност в основния извод за влиянията на древната култура върху българския театър от XIX в.:

> …турското робство прекъсна естествената нишка на възможно развитие, доунищожи всичкия градивен материал, който би послужил за подстъп към народен театър, оставяйки само кукерските народни игри, които в XVIII, XIX векове не можаха вече да бъдат, при характера на цялата европейска култура, основа на каквото и да е театрално развитие. (Василев 1942: 19)

Пенчо Пенев възприема идеята „предисторията на нашето театрално развитие“ да се обвърже с българското Средновековие и я развива по-убедено от Добрин Василев. В своя труд „Лекции по история на българския драматически театър“ (1950; 1975) той включва подробна лекция за Средновековната българска държава в контекста на театралното дело, което съществува „преди всичко в народните игри и танци“ – изброява кукерските игри и други обреди като русалийските игри и обредите около коледните празници, които са съпроводени с „пантомима с театрално-драматически моменти“, пише П. Пенев. В търсене на свързаност между театъра през XIX в. и далечните епохи той отива още по-назад от Д. Василев, коментирайки „общинно-родовия строй у славяните“, откъдето прави някакви връзки с театралната идея през Възраждането, за да проследи фактите и явленията „в непрекъснатото историческо развитие“. Целта на тези „доказателства“ е да обори „неотговарящи на действителността изводи“ на „буржоазните“ историци на театъра Боян Пенев, Георги Константинов и други от активните през 30-те години на XX в. изследователи. Сред неверните, според П. Пенев твърдения е това, че „появата и развитието на нашия театър и театралните представления е резултат предимно на чуждо влияние и издигнати личности“, както обобщава Г. Константинов (1943, 1947), или както заключава Б. Пенев (1936), че основаването на „същинския български театър“ става „не в България, а във Влашко и в Цариград“ (Пенев 1952: 50). Задачата на изследването, която П. Пенев определя е, че:

> Щом говорим и приемаме, че съществува възраждане и в българското театрално изкуство, както в литературата и изобразителното изкуство или музиката, то тогава *трябва да се докаже, че е съществувал старинен театър по българските земи* (курсивът е мой, Н. П.), че зародишът на българския театър трябва да се търси

> в славянските игри и зрелища от VI– VII в., началото му да се открие в средновековната българска култура и изкуство след IX в., да се види същността на богомилското изкуство и надникне в дворците на българските царе и боляри, където наистина съществува придворен театър, наречен „позорище“. […] Особено силна е „театралната“ дейност на средновековна България в XIII – XIV в., по времето на наченките на Ранния български ренесанс, спиран и забавян от западни и турски нашествия. (Пенев: 19–38)

Некоректността при така поставената изследователска задача произтича от задължителността на нейното положително решение, към която насочва употребата неколкократно на „трябва“, в смисъл на „изисква се“ да бъде постигнато доказателството на намислената теза. Дедуктивният метод на изследване предполага възможността за приемане, но и за отхвърляне на хипотезата след нейната проверка чрез събиране и анализ на данните. В случая приведената фактология се интерпретира единствено като обслужваща зададената и предварително решена за истинна теза.

Най-амбициозно със задачата да представи българския средновековен театър и неговата връзка с възрожденските театрални представления се заема театралният историк Стефан Каракостов. Той започва изследването си „Българският театър. Средновековие. Ренесанс. Просвещение. (865 – 1856)“ (1972) с поставяне на „проблемите на българския средновековен театър“, т.е. изхожда от презумпцията, че такъв театър безспорно съществува. В наблюденията си по въпроса Каракостов включва „тракийската легенда за Орфей и Дионис“, „елинско-римската театрална култура по нашите земи“, насочва вниманието към „старославянските „бесовски“ зрелища“, песни и игри от периода VI–IX в., към скомрахите. Скомрахите са пътуващи артисти, които влизат в образи на, най-често, гротескни типажи (Dikova 2021: 437 – 454). Скоморохи е руският вариант на тяхното назоваване. Тези шутове-артисти имат реално присъствие в Русия и във Византия. Те са участници и в площадни, и в дворцови представления. Няма сериозни доказателства обаче за разпространението на подобни забавления в средновековната българска култура. Затова, „откритото“ от Каракостов „начало на българското позорище през IX–X век“ в игрите на скомрахите, е неоснователно (Каракостов: 32– 47). Въпреки уточ-

нението, че „средновековният театър не бива да бъде отъждествяван с театъра на съвременността“, че той има „своя ясно изразена независимост, свой облик“, изследователят развива в книгата си идеята за средновековния български театър, залегнал „в основите на възрожденския и съвременен български театър“ (Каракостов: 13). Когато разглежда периода на Просвещението и значението на просвещенските процеси за възникването на театъра сред българите, Каракостов отново припомня „опита на старобългарското позорище, литургическата драма, литература и изкуство“, който през XVIII и първата половина на XIX в., според автора, се превръща „в основа на новия български театър“. „Утвърдената средновековна традиция на диалога“ също участва в създаването на „основа на новия български театър“. „Големите качествени промени“ на наследеното от изминалите векове, настъпили в началото на XIX в., очертават основите на новобългарския театър в епохата на Просвещението (Каракостов: 150, 162).

Примерите за „предтеатралната“ история на възрожденския театър не само като подготовка, но и като пораждаща театралната игра в периода на Българското възраждане са разнообразни и интересни, но връзката им с първите български театрални опити от средата на XIX в. е пресилена.

По-съвременен и освободен от идеологически ангажименти е погледът към началото на българския театър на театралния теоретик, историк и критик Васил Стефанов. В своята „История на българския театър“ (1997), когато говори за началото, той акцентира върху неговата закъсняла поява през Възраждането, последвана от ускорено развитие. Авторът поставя въпроса за потенциала на скоростното наваксване в утвърждаването на театралната практика сред българите: „Неизбежната дифузия на изпреварилия чужд опит“ не може да бъде достатъчна, защото тя задава модели, но не определя темпа на тяхното възприемане. Но чрез него, без да акцентира върху чуждия опит, той утвърждава заетият отвън модел като пораждащ първите български театрални опити. Разгръщайки въпроса си, В. Стефанов говори за „скрити извори на по-отдавна подготвена наченка“: „Началото е точно установено, но дали преди него лежи голо пространство, или в това „преди“ се таят спомени от някакво по-ранно битие, заличени от времето, но запазени в генната памет?“ (с. 7, 8). Васил Стефанов

изразява несъгласие с няколко от твърденията в театралните истории, предшестващи неговата книга. Той защитава мнението, че е некоректно да се свързва зараждането на театъра, като произтичащо от българската фолклорна обредност. Както и да се мисли той като продукт на църковния ритуал, поради липсата в православното богослужение на литургическа драма. Католическата литургическа драма наистина се развива в посока към бъдещия светски театър, за разлика от православната църква, в която липсват зрелищни елементи в богослужението. Така че нито църквата, нито градският площад могат да бъдат центърът, който да акумулира зараждането на българския възрожденски театър, смята изследователят. Въпреки че не отрича съществуването на по-ранно битие на българския театър, ученият не навлиза в темата за културния живот през българското средновековие. Вместо това той поставя акцент на XIX в., посочва училището и читалището като пространствата, възможни да заменят и едновременно да съвместят за българското възрожденско общество театралните функции, които в западната култура имат храмът и площадът.

Възприетата практика на годишните училищни празненства възпитава у българите вкус и отношение към публичното зрелище и те, според В. Стефанов, стават основа на процеса на зараждане на българския театър. Неговата оценка е, че училищните разговори, както и предшестващите ги диалози, са далеч от театралната игра. Но те спомагат за възприемането на театъра най-малко с това, че разделят пространството на салона на публика и изпълнители. Училищните празненства са явление, предхождащо появата на същинския театър и подготвящо зрителите да бъдат адекватни участници в театралната комуникация. Училищните празненства предизвикват всеобщо задоволство. Когато, в началото на XX в. се правят опити да се определи началото на българския възрожденски театър, някои предложения насочват към училищните тържества и цитират отзивите за празнично организирания в Шумен през 1846 г. годишен изпит. Пенчо Славейков в студията „Национален театър“ (Славейков 1910: 173–203) споменава Стефан Изворски и организираното от него училищно празненство, което критикът определя като „школно позорище“, а инициаторът на събитието, шуменският учител Стефан поп Николов Изворски, нарича „баща на българския училищен театър“. Изпитът се превръща в

събитие, което е подробно отразено в няколко броя на издаваното в Смирна от Константин Фотинов сп. „Любословие“. В първия от тях са описани подготовката, украсите, радостните вълнения около предстоящото „изпитание“, което се прави и се възприема като истински празник. Публикацията излиза с наслов „Всеобщото испитание на Шуменското взаимноучително славено-българско училище. В Шумен на 1846 лето, августа 11-тий, в неделя.“ (август 1846, бр. 20, с. 125–127). В броя от месец септември е публикувана статия за друг изпит – „Ученическое испитание в Котел“ (септември 1846, бр. 21, с. 142–143). Следва продължение на описанието на Шуменското празненство, което дописникът определя като „благодарно и душевеселително зрелище“ (ноември 1846, бр. 23, с. 166–167). Публикацията, която завършва този цикъл, представя словото на учителя Стефан Изворски. С него той обявява началото на „изпитанието“ (декември 1846, бр. 24, с. 181–182). Това описание дава повод в по-късните публикации за историята на българския театър да се изказват колебания за неговото начало, дали то да бъде определяно във връзка с училищните тържества или с първите любителски представления в Шумен и Лом.

Интересно е как последвалата училищните тържества поява на театъра изобщо не извиква единодушното одобрение, с което се посрещат „школните позорища“. След появата на Войниковия театър в Браила все по-често се появяват български спектакли и на други места. Разраства се публичният спор около правомерността, своевременността и изобщо смисъла на това да се организират театрални представления в българска среда. Спорът „за“ и „против“ театъра не излъчва ясен победител. И двете тези запазват свои привърженици до средата на 70-те г. на XIX век. Всъщност, победител в дискусията е самият театър, който много скоро след първите несръчни училищни и читалищни театрални опити се налага като обичано културно занимание сред българите. Причината за създалите се напрежения около появата на първите възрожденски театрални представления е, че въпреки опитите на историците на българския театър да докажат неговото самозараждане от, най-общо казано, различни културни практики, свързани с фолклорни и църковни ритуали, той е чужда културна заемка и нейните „домашни употреби“ предизвикват както възторг и очарование, така и смут, недоверие, подозрителност, изразени в от-

кровено отричане на мястото му във възрожденското културно пространство. Усещането за неговата чуждост избледнява, отшумява и още през 70-те години театърът е включен в списъка на „своето“.

След изследванията на Стефан Каракостов изследователските „залитания“ целящи да бъде припозната връзката на българския театър от Новото време със средновековната културна традиция, с търсене на нейните игрови (в смисъла на театрални) прояви, са изоставени. Историята на възрожденския театър проследява пътя, който една по същество заета практика извървява от навлизането си към конституирането си във важен национален културен проект.

БИБЛИОГРАФИЯ

Василев, Добрин 1942. *История на българския театър от древността до наши дни. Приноси и материали*. Варна: Изд. „Графиза“. [Vasilev, Dobrin 1942. *Istoria na bulgarskia teatar ot drevnostta do nashi dni. Prinosi I materiali*. Varna: Izd. “Grafiza”].

Данова, Надя, Апостолос Христакудис. 2003. *История на Нова Гърция*. София: Абагар Пъблишинг, с. 171–174. [Danova, Nadya, Apostolos Hristakudis. 2003. *Istoria na Nova Gartzia*. Sofia: Abagar Publishing, p. 171–174].

Каракостов, Стефан 1972. *Българският театър. Средновековие. Ренесанс. Просвещение. (865 – 1856)*. София: Наука и изкуство. [Karakostov, Stefan 1972. *Bulgarskiat teatar. Srednovekovie. Renesans. Prosveshtenie*. (865 – 1856). Sofia: Nauka i izkustvo].

Константинов, Георги 1943. *Нова българска литература: от Паисий Хилендарски до наши дни. Ч. 1–2*. София: Хемус,; 2. прераб. и доп. издание 1947. [Konstantinov, Georgi 1947. *Nova bulgarska literature: ot Paisiy Hilendarski do nashi dni. Ch.1–2*. Sofia: Hemus, 1943; 2. prerab. i dop. izdanie].

Лозанова-Станчева, Ваня 1999. Мистерията на деветте музи. Театър. В: *Гърция между мита и реалността*. София: Фондация „Отворено общество“, с. 267–266. [Lozanova-Stancheva, Vanya 1999. Misteriata na dvete muzi. Teatar. V: *Gartzia mezhdu mita I realnostta*. Sofia: Fondatsia “Otvoreno obshtestvo”, p. 267–266].

Пенев, Боян 1936. *История на новата българска литература. Т. 4, Ч. 2*. Под ред. на Борис Йоцов. София: М-вото на нар. просвещение. [Penev, Boyan 1936. *Istoria na novata bulgarska literatura. T. 4, Ch. 2*. Pod red. na Boris Yotsov. Sofia: M-voto na nar. prosveshtenie].

Пенев, Пенчо 1952. *Лекции по история на българския драматически театър. Първа част. До Освобождението – 1878 година*. София: ДИ „Наука и изкуство“. [Penev, Pencho 1952. *Lektsii po istoria na bulgarskia dramaticheski teatar. Parva chast. Do Osvobozhdenieto – 1878 godina.* Sofia: Nauka I izkustvo].

Попов, Иван 1939. *Миналото на българския театър. Спомени и документи.* Т. I. София: Печатница „Борис Ан. Кожухаров“. [Popov, Ivan 1939. *Minaloto na bulgarskia teatar. Spomeni I dokumenti*. T.I. Sofia: Pechatnitsa “Boris An. Kozhuharov”].

Славейков, Пенчо 1910. Национален театър. – *Мисъл. Литературен сборник. Книга първа*. София: Придворна печатница. [Slaveykov, Pencho 1910. Natsionalen teatar. – *Misal. Literaturen sbornik. Kniga parva*. Sofia: Pridvorna pechatnitsa].

Станчева, Румяна 1999. Времето на националния романтизъм (1820 – 1870). В: *Румъния на една ръка разстояние*. Кузманова, Антонина, Румяна Станчева и Василка Алексова. София: Фондация „Отворено общество“, с. 153–163. [Stancheva, Rumyana 1999. Vremeto na natsionalnia romantizam (1820 – 1870). V: *Rumania na edna raka razstoyanie*. Kuzmanova, Antonina, Rumyana Stancheva i Vasilka Aleksova. Sofia: “Otvoreno obshtestvo”, p. 153–163].

Стефанов, Васил 1997. *История на българския театър. От зараждането до 1878 г*. т. 1, София: АИ „Проф. Марин Дринов“. [Stefanov, Vasil. 1997. *Istoria na bulgarskia teatar. Ot zarazhdaneto do 1878 godina*. T. 1, Sofia: AI “Prof. Marin Drinov”].

Dikova, Ekaterina 2021. Towards the History of the word mum (‘mime’) in Bulgarian Languade. – *Studia Balcanica 35. Югоизточна Европа през вековете: социална история, езикови и културни контакти*. Съст. и ред. Тасева, Лора и Пенка Данова. София: Институт за балканистика с Център по тракология – БАН. [Дикова, Екатерина 2021. За историята на думата мим (‘mime’) в българския език. – *Studia Balcanica 35. Yugoiztochna Evropa prez vekovete: sotsialna istoria, ezikovi I kulturni kontakti*. Sast. i red. Taseva, Lora i Penka Danova. Sofia: Institut za balkanistika s Tsentar po trakologia – BAN].

Hrvati. *Hrvatska enciklopedija*, *mrežno izdanje.* Leksikografski zavod Miroslav Krleža, 2013. – 2025. Достъпно на https://www.enciklopedija.hr/clanak/hrvati [Прегледано на 16.02.2025).

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

ОБОГАТЯВАНЕ ЧРЕЗ СПЕСТЯВАНЕ. ВЪЗРОЖДЕНСКИ ВИЗИИ В ПУБЛИЦИСТИКАТА

Невена Михова
Институт за литература,
Българска академия на науките, България

ENRICHMENT THROUGH FRUGALITY. REVIVAL VISIONS IN JOURNALISM

Nevena Mihova
Institute for Literature,
Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria

***Abstract*:** The article interprets the philosophy of Revival frugality as a combination of tradition and foreign influences. Publicists severely judge unproductive extravagance, because frugality increases the property and capital not only of the personality, but also of the nation. Apart from being an insurance for family life, saving serves to nurture human dignity, elevates the Bulgarian above slavery and makes him independent of foreign mercy. It is a virtue that influences the moral life of a person and acts as a guarantor against the manifestation of unworthy human passions.

Keywords: frugality, outlay, revival newspapers, Benjamin Franklin, Adam Smith, P. R. Slaveykov

През третата четвърт на XIX век от страниците на възрожденската преса все по-често започват да се чуват гласове, които настояват за промяна на нагласата в посока отговорност към труда и печалбата от него. Те се борят за стремеж към рентабилност и генериране на излишък, който да се спести и инвестира в производство, образование или друга обществена полза. Настояват толкова значимото „прикътничество“, което има способността да „сигурира“ и „обезбедява“ (Славейков 1981: 201) човека, да стане присъщо за българина, а причината да печели повече да го стимулира по-силно от причината да харчи повече.

Философията на българската пестеливост, намираща подслон по страниците на възрожденската публицистика, представлява сложна амалгама от усвоени представи, които отпращат към корените на еснафския консерватизъм, Франклиновия американизъм и западноевропейския политикономизъм. В тази хетерогенна констелация се развива и расте възрожденската икономически активна единица, която се учи и самосъздава, гради и направлява логиката на всекидневно-битовите и социокултурни процеси, които създават облика и ценностите на историческата епоха.

Изследвайки аспекти от менталността на ранната българска буржоазна модерност, Пл. Антов отбелязва типологичното тъждество с английския пуританизъм и немското протестантство на протичащите у нас през 60-те и 70-те години на XIX век процеси: „Налице е отрицание на лукса не просто като женска мода, а като цялостна светонагласа – не удоволствието от живота, ориенталския кеф, теферича, а крайната пестеливост, изнурителният труд и печалбата, файдата…“ (Антов 2024: 54). Това недвусмислено приобщаване към буржоазно-капиталистическите ценности с тяхната рационална целесъобразност и материална прагматика има своите основания в бита и психологията на българското еснафство, чиято стопанска инициатива е обвързана с изконното му желание да управлява собствената си съдба чрез строг морал и утвърдени норми. По тази причина Антов определя еснафската етика като „автохтонен типологичен аналог“ на протестантската етика: „Това е духът на българското еснафство, чиито корени са в традициите на българския патриархален консерватизъм – автохтонната буржоазно-капиталистическа аксиология, все

още практически неотделена от традиционните патриархални добродетели“ (Антов 2024: 54). Значещи тук са условията, при които възниква и се развива българското еснафство – непроизводителността на ръчния труд и неговата слаба заплатеност създават „жестоката ос на еснафската икономика, имаща за полюси денонощния труд и пестеливостта („Работи, додето ти се опулят очите; пести, додето ти държи коремът“)“, гласи стопанската максима на класическото еснафство, предадена по Ив. Хаджийски (Хаджийски 2002: 79). И още: „Пестеливостта на еснафа не е личен въпрос. Тя е правило от публичен ред. Никой еснаф не може да харчи повече от това, което материалното му положение позволява, ако не иска да се изложи на публично опозоряване, осмиване и дискредитиране“ (Хаджийски 2002: 81).

Неписаните, но строги правила, по които живее и се труди тази прогресивна възрожденска прослойка, намират естествен израз и писмено потвърждение в морално-етичния „трудов кодекс“ на американеца Бенджамин Франклин. За първи път българският читател се запознава с неговата жизнена философия през 1837 г., когато Гаврил Кръстевич превежда от френски език финалното съчинение от неговия „Алманах на Бедния Ричард“ („Poor Richards Almanach“), издаван в продължение на 25 години (1732 – 1757) и проповядващ трудолюбието и пестеливостта като способ за добиване на богатство и добродетелност[1]. Първият превод на български език на „Пътят към богатството“ („Речта на отец Авраам“) е представен под заглавие „Мудрост добрего Рихарда“, което кореспондира с втората част от книгата на Кръстевич – преводът от гръцки на „Митос Продиков заради Ираклеевата младост“ от Ксенофонт, ориентиран към прославата на мъдростта и нравственото достойнство у човека. През следващите десетилетия се явяват нови преводи и адаптации по други Франклинови творби („Не-

[1] През 1757 г., преди да замине за Лондон, Франклин решава да сложи край на своя „Алманах…“ и написва последните 12 страници за изданието от 1758 г., озаглавени „Речта на отец Авраам“ (“Father Abraham’s Speech”). В тези редове фокусът е върху онези мъдрости на Бедния Ричард, които се отнасят до упоритя труд, пестеливостта и финансовото благоразумие. През 1770 г. те са преработени и издадени под заглавие „Пътят към богатството“ („The Way to Wealth“). През XIX век „Пътят към богатството“ става най-популярната от всички творби на Франклин, повече от неговата „Автобиография“.

обходими съвети за тези, които искат да бъдат богати“, 1736; „Съвети към един млад търговец“, 1748; „План за спестяване на сто хиляди лири“,1756), които стимулират интереса и утвърждават актуалността на практичната икономическа и житейска нагласа.

Създаденият от Франклин герой (Ричард Сондърс) е обикновен и необразован, саморасъл философ с подчертан провинциален (селски) произход, скромен, набожен и безнадеждно скучен с безкрайните си поучения, които той сам сравнява по интерес с религиозни проповеди. Неговият образ еволюира от наивния глуповат астроном от календарите до най-известния „бедняк“, превърнал се в богат източник на благоразумни и остроумни афоризми за стойността на пестеливостта, упоритата работа и простия живот. Н. Аретов, който изследва рецепцията на Б. Франклин през Българското възраждане, отбелязва, че неговите повествования стъпват върху една позната за българския читател проповедна традиция, „която тук въздейства каталитично за появата на новото“: „И така основното в съдържанието на „Мудрост…“ е проповедта с всички изменения, следващи от новите времена, от буржоазния мироглед, светската насоченост, а и от протестантския (най-общо казано) строй на мислите на Франклин“ (Аретов 1983: 158). Те очертават в чист вид „духа на капитализма“ (Вебер 2004: 35–651) и съпътстващата го буржоазна етика, която издига в култ порядъчния човек и неговия дълг към увеличаване на собствената му печалба чрез въздържане от всякакъв тип разточителство и непремерено харчене.

Темата за пестеливостта заема централно място в сюжетостроенето на „Мудрост добраго Рихарда“ (1837). През 60–70 – те години на XIX в. възрожденците подхождат с възобновен интерес към творбата. Във второто книжно издание с побългарено заглавие „Сиромах Богдан, или способ за обогатяване“ (1869)[2] пестенето и финансовото благоразумие са обособени в отделен раздел, който присъства и в

[2] „Сиромах Богдан, или способ за обогатяване. Книжка много поучителна за народа“, към която са прибавени и „Съвети към млад търговец“, е издадена в Цариград в печатницата на в. „Македония“ през 1869. За преводач е сочен П. Р. Славейков (вж: Стоянов 1959; Аретов 1984; Русев 2006).

преводите, публикувани в периодиката[3]. Ричард (Рихард, Богдан) се озовава сред тълпа от хора, които очакват да отвори пазара. Те слушат речта на възрастния старец отец Авраам (дядо Иван), който, както се оказва, познава в детайли поученията му и знае наизуст мъдростите, публикувани в Алманаха в продължение на четвърт век. Целта на речта му е да подтикне хората да пазаруват разумно. На финала обаче става ясно, че неговите послания не достигат до съзнанието на мнозинството, хората пренебрегват съветите му и продължават да харчат парите си също толкова неразумно, колкото и преди. Най-общо съветите, илюстрирани с множество примери и поуки, могат да бъдат обединени в няколко насоки:

„ПАЗЕТЕ СЕ ОТ МАЛКИТЕ РАЗНОСКИ“

Изпълнението на тази максима минава през строг контрол върху удовлетворяването на личните потребности. Тяхното правилно дефиниране трябва да бъде сведено до физическото оцеляване на семейната единица и до съхраняването на нейния добродетелен статус. Разноските по хедонистични причини (вино, жени, хазарт) са по презумпция отречени, защото според „здравия разум“ разходите за един порок са достатъчни за издръжката на две чеда. Апелът за пестеливост е насочен към ограничаването на „малките“ разходи. Благоразумният контрол на харчовете включва продуктите от първа необходимост като покъщнина, храна и дрехи. Предлагаме двата превода, с които в. „Македония“ поднася този възглед на своите читатели, защото те са показателни за начина на неговото осмисляне:

[3] „Изкуство да стане человек богат“ (в. Македония, г. II, бр. 21 и 22, 1868, прев. Н. Първанов); „Способ за обогатяване“ (в. Македония, г. III, бр. 28 и 29, 1869, прев. П. Р. Славейков); „Път към облагородяване или науката за добрий Рихард“ (сп. Читалище, г. II, 1872, кн.13, прев. Л. Йовчев). Много от идеите на Франклин се разпространяват като афоризми и влизат в педагогическия дискурс на Възраждането, заедно с мисли на Конфуций, Русо, Йоан Златоуст и пр. (вж. Читалище, IV, 1873, кн1; Училище, V, 1875, 2–3; Зорница, II, 1877, 48–52; Летоструй, или къщний календар за проста година 1871).

> Може би вие мислите, че някои домашни тъкъми по-скъпички, дрешки по-хубавички, трапеза по-удоволствена, и по някога някоя чашка повече от обикновеното, нищо не вреди; но, добри мои приятели, по малко по малко става многото. Пазете се от малките разноски. Малка дупка потопява голям кораб, казва сиромах Богдан; и, сладките ястия докарват просяшството; безумните правят угощения, а разумните ги ядат (Франклин 1869б).

Преводът на Н. Първанов е доста по-свободен, но предава смислово същото внушение:

> Може би вярвате, че едно едничко тасленце чай или кафе, една чаша вино или пиво, някой път един благ залъчец, малко по-фини дрехи и сегис тогис едно особено задоволство (…); но промислете: едно малко, повторено повече пъти, прави едно много. Чувайте се (пазете се – б.м.) от често повторените издатци. Една малка дупка потопява една голяма ладия и приятното отвежда към просяшката торба (Франклин 1868).

Изложената „философия на скъперничеството“ (Вебер 2004: 38) изключва от потребление не само удоволствените житейски практики, но ампутира от индивида и стремежа към задоволително удовлетворяване на чисто продоволствени нужди. Тя пасва силно на еснафската пестеливост и патриархалния консерватизъм (чиято фикционална есенция можем да потърсим в образи като Войниковия Хаджи Коста или Каравеловия Хаджи Генчо), но доколкото е обвързана с реалната печалба и увеличаването на собствения капитал, остава слабо мотивирана в българската възрожденска среда. Следствията от изпилената до край пестеливост, изведени от утилитарната икономическа перспектива, попадат в смеховата култура на възрожденците и терзаят умовете на публицисти като Л. Каравелов. С открита ирония той описва хранително-вкусовите и кулинарни навици на своите сънародници, впечатлили го по време на неговото пътуване по България.

> Съществува анекдот, че един щоп, който ходил в Едрине да коси, изял от Гергьовден до Петровден 120 оки хляб и 10 оки оцет. Само на Петровден си купил за 20 пари сирене (Каравелов 1969: 185).

> Разказват, че седем души сопотненци яли три деня една чушка (пиперка) и пак не могли да я изядат; а джуките (калоферци), които богатеят по Цариград, си заклали на Гергьовден агне арфене и послаждали го до св. Никола, т.е. тия туряли на трапезата един огложден кокал от освещеното агне, гледали го, тъпкали се със сух хляб и мислили за Гергьовден (Каравелов 1969: 205).

Тъжното заключение, до което стига Каравелов, е, че: „Там, дето трябва да се употреби ум и знание, българинът пуща в ход пестенето“ (Каравелов 1969: 205). За сравнение – „лудост“ (Франклин 1868) и „безумие“ (Франклин 1869б) са предпочетените от българските преводачи лексеми за обозначаване на излишните разходи, които Франклин характеризира като „глупост“ (Franklin 1795: 17).

„ОТ ХУБАВО СЕ ОСИРОМАШАВА, А ОТ ЕВТИНО СЕ ЗАДЛЪЖНЯВА“

Склонността да се купуват изгодно хубави, но непотребни стоки има потенциала да се превърне в порок, който заплашва финансовата стабилност на домакинството. „Купиш ли едно хубаво нещо в къщата си, то ще купиш още десет други, за да бъде сичко съгласно“ (Франклин 1868). Естетиката на бита не се вписва в прагматизма на ситуацията, защото попадането в подобна вртележка влече след себе си бедност и дългове. Евтиното излиза скъпо, когато се харчат пари за ненужни вещи, постановява Бедния Ричард и провокирайки, предлага: „Купувай излишното, ако щеш скоро да продадеш нужното“ (Франклин 1869б). Години по-късно неговата поука ще се промъкне дискретно, без следа от Ричард (или Богдан), в статията на в. „Ступан“ – „Трябва да бъдем пистеливи“ (1874), звучейки вече като доказана повеля: „Не купувай неща евтини, които ти не трябват, защото ще бъдеш принуден да продаваш това, което ти трябва“ (Ступан 1874: 74).

„ПРОСТ СЕЛЯНИН ПРАВ Е ПО-ВИСОК ОТ ГОЛЕМЕЦ КОЛЕНИЧИЛ“

Статусната надпревара също влиза в битка със здравия разум и благополучието, когато става дума за обществено признание и социална видимост. Франклин предупреждава, че богатството не може да се задържи, ако се ползва за живот, изпълнен с пищност и разкошества. „Любовта към гизденето е една губителна лудост“, стимулирана от желанието за „едно пусто посочване само!“ (Франклин 1869б). Тази „лудост“ има склонността да обхваща и сиромасите, които подражават „като обезяни“ на богатите. Франклин подчертава непродуктивната безполезност на необходимостта от „суетно посочване“, което нито подобрява здравето и отнема болката, нито допринася за повишаване на личното достойнство. Това е ирационална потребност, която постига единствено завист и пропиляно имущество. Както се убеждават и българските публицисти, импулсът към демонстриране на социален статус чрез материална видимост е кодиран в усещането на личността за „ѝмането“ като форма на „бъденето“ (Зимел 2014: 179). Това е влечение, което трудно може да бъде овладяно в името на здравия разум.

„ПО-ДОБРЕ Е ДА СИ ЛЕГНЕШ ГЛАДЕН, А НЕ ДА СТАНЕШ ЗАДЛЪЖНЯЛ“

В концепцията на Франклин достойният за доверие почтен човек е човекът, който няма дългове. Той е достатъчно разумен да държи точна сметка на разходите си, за да не изгуби свободата си. Длъжникът изпада в подчинено положение спрямо кредитора си, срамува се, раболепничи, изпитва страх. С оправданията си пред него той жертва не само свободата си, но и истината, защото е принуден да говори лъжи – „първото злонравие е дългът, а второто лъжата, казува сиромах Богдан; (…); но свободнийт човек, т.е. който няма да дава, никога не ся срамува и не трепери пред никого“ (Франклин 1869б). В този пункт идва засрещането с еснафската психология на българина, забогатял благодарение на личните си качества, труд и далновидност.

„Към пестеливост и лишения еснафът привиква от системата на своя живот, от морала и от самообучението“, пише Ив. Хаджийски: „Затова всички, които днес отиват за заеми при Кочо х. Калчев, представител на старите еснафски традиции, не смеят пред него нито цигара да запалят, нито да говорят за ядене или за пиене“ (Хаджийски 2002: 81). Необмисленото прахосничество води до бедност, която е опасна, защото принуждава всеки да прибягва към дългове и представлява основна заплаха за човешката свобода и добродетелност.

Франклиновите принципи са не само добре приети от възрожденците, те се оказват инфилтрирани в самата еснафска психология, вградени в основите на традиционната стопанска разсъдливост и неотделимо сраснали с патриархалния морал. Те се напомнят и преповтарят, побългаряват се и се адаптират към нови идеи, докато в крайна сметка губят връзката си с първоизточника, но не с и духа на Франклиновия устрем към успеха.

Не по-малко влияние върху стопанските възгледи на възрожденците оказват идеите на политическата икономика и нейният родоначалник – Адам Смит. Те започват да проникват у нас в началото на 60-те години на XIX в., разпространявани главно от архитекта на стопанския прогрес у нас Иван Богоров[4].

Основното твърдение на Адам Смит е, че триумфът на цивилизацията и на прогреса се дължи на капитала. Всяко общество може да стане богато и успешно, ако натрупа достатъчно капитал, който

[4] След пребиваването си в Париж (1855–1858), той се завръща като убеден последовател на английския морален философ, признат за баща на комерсиалния хуманизъм. Богоров познава в детайли неговото произведение „Изследване върху природата и причините за богатството на народите“ (1776), което вдъхновява не само публикациите му в пресата, но и собствените му икономически проекти. През 1865 г. Богоров издава отделна студия под заглавие „Издирвания върху естеството и причините за богатството на народите“, като допълва идеите на Смит със свои разсъждения в духа на френския и немския либерализъм. Утилитарните възгледи на Смит, примесени с национализма на Фр. Лист и класицизма на Ж. Б. Сей, са добре приети от възрожденците, които ги усвояват и разпространяват в различни обществено-проблематични контексти. През 1868 г. печатницата на в. „Македония“ публикува преведената на български от Н. Михайловски книга на О. Хюбнер „Начала на политическата икономия“, в която са изложени нейните основни постулати. Те се вливат безпрепятствено в широката рамка, белязана от еволюционистката нагласа на публицистите за стопанската перспектива пред българите.

правилно да управлява. Смит обаче предупреждава: „Капиталите нарастват в резултат на пестеливост и намаляват вследствие на прахосничество и разпуснатост“ (Смит 1983: 167).

Видно е, че неговата концепция прекрачва в утъпкана територия, върху изградена основа, която само надгражда визиите за стопански напредък, стъпил здраво върху спестяванията и ограниченията от непродуктивното изразходване на средства за лукс и удобства. И ако съветите на Б. Франклин, „апостолът“ на пестеливостта, бяха насочени главно към индивидуалното жизнено и финансово поведение, принципите на Смит засягат държавата, обществото и социалния ред. Те се разглеждат като всеобща колективна мярка за реализиране на човешката същност в икономическото поле чрез зачитането на нравствените и природни закони.

В края на 60-те години в. „Право“ започва да публикува поредица от статии, които разясняват принципите на политическата икономика и необходимостта от тяхното прилагане за материалния просперитет на обществото. От икономическа гледна точка хората се делят на „прикътливи и расточителни“, пише вестникът в статията „Правилното и неправилно употребение на парите“ (1869), заела цялата първа и част от втора страница[5]. Да живееш според средствата, с които разполагаш, „съставя главната черта на честността“, отбелязва вестникът и по Франклинов маниер добавя: „Те (разточителните – б.м.) харчат на вятъра парите си, както и времето си: (…) Както празднийт мях не може да стои прав, тъй и человек, изпаднал в дълг, няма свобода (…) заради туй в света и думат „лъжата седи на врата на дълга“ (Право 1869: 85). Следват познатите от Б. Франклин разсъждения за унижението пред заемодавеца и за нравствената пропаст, която дългът отваря и в която длъжникът неизменно пропада.

Статията засяга и проблема за суетата: „Има едно страшно честолюбие у хората да са прилични (…) и макар че не сме богати, но се считаме обязани да са показваме таквизи. (…) Кой да е по-преден в обществения амфитеатър туй отваря поприще на постоянна борба и взаимно натискане; (…) Няма нужда да описвам каква развала и как-

[5] в. „Право“, ред. Ив. Найденов, г. IV, бр. 22 и 23 от 26 юли и 2 авг., 1869, с. 85–86 и 89–90.

ви бедствия произхождат от злочестото желание да сляпим хорските очи с външен блясък“ (Право 1869:86). Когато трудолюбивият човек допуска малката му печалба „да са изхлузва от пръстите му за непотребни неща“, той ще бъде обречен на постоянна, неотразима мъка, предупреждава редакцията. Препоръчва се част от спечеленото да се внася в „охранителна каса под лихва“, а останалото да се предава на жената за „къщни разноски“. Целта е да се използва за подобряване на „домашното удобство“ (Право 1869:86).

Икономията обаче има потенциал да се превърне в порок, в скъперничество, напомня в. „Право“. Безцелно трупат пари само ограничените хора. Ако разточителността прави човека беден и зависим от другите, то скъперничеството го прави „гнусав и отвратителен“ (Право 1869:89). И ако пестенето е благоразумно задължение, то скъперничеството е порок. Страстта към парите представлява „коренът на злото“, подчертава вестникът, „защото богатството не служи за белег на нравственото достойнство; неговият блясък често дава само причина да съгледа света нищожността на обладателя му, както светлината на светулката осветява само непривлекателния вид на туй насекомо“ (Право 1869:89). В очите на публицистите нравствената и социална деградация на забогатяващия българин се превръща в главна пречка за благоденствието на нацията и за благосъстоянието на народа като цяло.

Разсъжденията си по темата вестникът задълбочава в статията „Общественото положение на пестеливия и на расточителния“ (1870)[6], която насочва вниманието към антропологичния анализ на предпочитанията, към поведенческата икономика, която разглежда конструирането и оценяването на социалната реалност, определяйки естетическите и етичните схеми на хабитусите, които я структурират. Материалът обаче завършва с уточнението „(от политическата економия)“ и именно тази теоретична връзка си поставяме за цел да проследим.

В статията са разгледани подробно два примера на финансово поведение, онагледени чрез действията на двама души, поставени в

[6] в. „Право“, ред. Ив. Найденов, г. V, бр.19 от 6 юли 1970, с. 73.

една и съща ситуация. Братята Цвятко и Стоян получават наследство от по 50 хиляди гроша годишен доход.

Цвятко използва средствата като подновява покъщнината си няколко пъти в годината, подменя дрехите си всеки месец, домът му е изпълнен с гости, слуги и доволни продавачи. Неговият капитал е в постоянно обращение, а консумацията му осигурява поминък на всички звена по веригата на потреблението. В резултат на това поведение Цвятко е обсипван с похвали, наричан е „благодетел“ на работника и „промислител“ на народа.

В другия случай, поведението на Стоян е различно. Той пресмята разноските си и пести. Приложена е таблица:

Лично издивение	20000 гр.
Благодеяние	10000
Приятелска помощ	10000
Пистене	10000
	50000

Стоян разпределя сумата за издръжка на семейството си, за благотворителност и подкрепа на обществени начинания, помага на търговци или земеделци, които се намират в нужда, да закупят стока и да работят. Накрая, за да подсигури децата си, дава 10 хиляди под лихва, които са реално спестени пари. В очите на народа той се явява „лошав богаташ и лихоимец“ (Право 1870: 73).

Тази рецептивна ситуация по отношение на социалната реалност провокира смелостта на автора да подложи на преосмисляне битуващи в социума конвенции, утвърдени мисловни схеми и традиционни мъдрости, с които родителите възпитават потомците си. Оказва се, че не друго, а поговорките и народните мъдрости стимулират статусната надпревара за принос към груповото благо. Ето изреченията, на които бащите учат децата си и които авторът счита за вредни:

- Да богатее човек ще рече да изсушава жилите на народа
- Раскошеството на големците докарва препитанието на малките
- Расточителите са съсипват, но обогатяват мястото
- Над излишеството на богатите израства хлябът на сиромасите

(Право 1870: 73)

Авторът предупреждава, че това са „поучителни изречения на простаците, които виждат видимите, но не и невидимите следствия“. Статията е показателна за стереотипите и предразсъдъците, с които се сблъсква рационалната икономическа мисъл. Ето как звучи на теория това положение така, както го е формулирал Адам Смит:

> Онази част от дохода на богат човек, която той изразходва годишно, се потребява в повечето случаи от безделни гости и домашните слуги, които не дават нищо срещу своето потребление. Онази част, която той спестява годишно, тъй като с цел за извличане на печалба тя се прилага незабавно като капитал, се потребява по същия начин и пак приблизително по същото време, но от друга група хора – работници, манифактуристи и занаятчии, които възпроизвеждат с печалба стойността на своето годишно потребление. (Смит 1983: 167)

Потреблението е същото, отбелязва Смит, но потребителите са различни. Поведението на всеки прахосник, който храни безделника с хляба на трудолюбивия, има тенденцията не само да докара него самия до просяшка тояга, но и да разори страната му, защото намалява „стойността на годишния продукт на земята и труда на цялата страна, действителното богатство и доход на нейните жители“ (Смит 1983: 167).

Оказва се, че навсякъде по света на икономическата логика противостои законът на суетата: „Иждивението на Цвятко, което става направо от него и около него, е видимо, а иждивението на Стоян, което става на части, чрез посредници и далеч от него, е невидимо“, роптае възрожденският автор (Право 1870: 73). Така нагледно той обяснява противоречието между видимите икономически резултати и тези, които имат дългосрочен траен ефект върху живота на обществото. Тези „гибелни за нравствеността разсъждения“ се основават на нещо, което „докача зрението“, отбелязва българският анализатор. Той вече е разбрал, че дейностите, които определят социалния статус на човека в обществото, се характеризират с висока видимост. Пòказнато потребление определя общественото положение. „Ако с друго средство Цвятко не може да се покаже полезен, показва са обаче такъв чрез имуществото си“ (Право 1870: 73), подчертава проникновеният наблюдател (вероятно Михаил Георгиев от Сливен).

Теорията на Адам Смит разглежда натрупания запас като самостоятелен източник на доход. Той го обвързва с общественото благосъстояние, защото индивидуалните спестявания влизат във взаимоотношения помежду си, преливат от един към друг собственик и се проявяват като единен обществен капитал:

> Както капиталът на отделното лице може да бъде увеличен само с това, което то спестява от годишния си доход или от годишната си печалба, така и капиталът на обществото, който е идентичен с капитала на всички отделни лица, които го образуват, може да бъде увеличен само по същия начин (Смит 1983: 167).

За ефекта на индивидуалното финансово поведение върху общественото благосъстояние заговаря и П. Р. Славейков в статията „За спестяването“[7], публикувана във в. „Македония“ през 1872 г. Виждаме, че той също обвързва спестяването в домакинството с напредъка на общините и народа, повтаряйки принципа на А. Смит:

> От частното спестявание и прикътвание във всяка къща зависи по-нататък общинският и народний напредък материално. (…) От това прочее следува, че който спестява и прикътва в къщата си, той не спестява и прикътва само за свое добро, но еще и за доброто на общините и на народа, на който принадлежи. (Славейков 1981: 201)

Славейков е убеден, че както капиталът на отделното „хозяйство“ може да бъде увеличен с това, което то спестява от годишния си доход, така и капиталът на обществото може да бъде увеличен само по същия начин. Но влиянието на Смит не спира до тук: „Необратима истина е, че в прикътването главна роля играе работянието, но пак работата е само средство, с което се извършва спестяването“ (Славейков 1872: 200), разяснява публицистът, перифразирайки твърдението на Смит:

> Пестеливостта, а не трудът, е непосредствената причина за нарастване на капитала. Наистина трудът осигурява това, което

[7] Статията е поместена в „П. Р. Славейков. Съчинения в осем тома.“, Т. 7. София, 1981, с. 199–203.

> пестеливостта натрупва. Но каквото и да създаде трудът, капиталът никога не би нараснал, ако пестеливостта не спестяваше и не натрупваше (Смит 1983: 167).

Подобно на теоретика на политическата икономика, Славейков изхожда от потребностите. Идеята му е, че трудът храни и облича човека, но благосъстоянието му расте тогава, когато пести. Според него пестеливостта е непосредствената причина, която „движи благосъстоянието напред“, а „работенето“ осигурява само това, което пестеливостта „прикътва“. От това следва, че основният източник на капитала е именно спестяването. Но какво означава да се пести?

Да се пести означава „да ся жъртвува нещо от онова, което ся изработи, за бъдущият напредък“, постулира Славейков. Той убеждава читателите си, че лишаването от малко настоящо наслаждение се компенсира от по-значително бъдещо благо. Така публицистът препоръчва спестяването като трансфер на ресурси към бъдещето и дава конкретни препоръки за провеждането на тази финансова операция:

> Може да се спестяват и прикътват пари, ако оставим настрана всичко онова, което би ни артисало, след като запълним всичките си най-нужни потребности; по-нататък може да се спестява и прикътва с това: ако би с тези пари да купуваме недвижим имот, нивя, лозя, къщя, градини и др.(Славейков 1981: 202).

Тук прави впечатление, че за разлика от други публицисти, Славейков не препоръчва купуването на дългове и акции, нито поставянето на пари под лихва. Както отбелязва П. Бурдийо, инвестиранията са едновременно икономически и емоционални (Бурдийо 2018: 227–276). Недвижимата собственост притежава специфичен символен потенциал, който е обвързан със семейството като траен колективен проект. Имотът се унаследява не само като материално, но и като символно благо. Той предполага стабилност, постоянство, уседналост, неподвижност във времето, характерна за земеделските икономики, благоприятстващи пускането на корени в земята. Това е традиционният консервативен подход, който поддържа модела на интегрираното семейство, на идеализираната земеделска общност.

Славейков обаче стига по-далеч в теорията за спестяването като извор на богатство, въвеждайки в употреба понятията „текущ“ и „постоянен“ капитал.

> При спестяването трябва преди всичко да ся пази, щото текущият капитал да ся намерва в една известна съразмерност с постоянният, защото, ако ся преобърне всичкият текущий капитал на недвижим имот, тогаз не артисват пари, за да може да ся работи по-нататък; в този случай ражда ся оскъдица от пари, която ся препречва на добрият материален напредък, а с това задушава и самото спестяване (Славейков 1981: 202).

Това е перо, с което трябва много да се внимава, да не се харчи безогледно и да се инвестира правилно. Затова публицистът предупреждава:

> Но никога туй артардисване да ся не дава за скъпи и гиздави дрехи, нито на безмерни гозби, нито за жълтици, които ся носят на шия или по глава, нито за бисери и елмази и други таквиз труфила и украшения, защото с туй ся не умножават доходите, ако са дава артисаното за таквиз работи, които не приносят никаква полза и с които в безмерно и често употребление остава назад всякой приход (Славейков 1981: 202–203).

Славейковата икономическа стратегия изключва всякакъв вид безконтролни харчове и санкционира всички прояви на показна екстравагантност и чревоугодничество. Разточителността е трудно преодолима, но краткотрайна и непостоянна. Тези, които желаят да подобрят положението си, трябва да увеличават имуществото си, да спестяват и да натрупват известна част от онова, което придобиват.

Без да го назовава терминологично, Петко Славейков извежда и описва понятието „човешки капитал“. Той отчита огромната стойност на образованието, опита и уменията на отделните индивиди, които могат да донесат множество ползи за обществото. По тази причина той съветва да се инвестира в знания:

> (…) най-после това, тъй да кажем, артисалото, може да ся даде за нещо, което ни ся струва като да не е капитал; а то е: когато арти-

> салото ся употребява за развитие на человеческото знание, защото образованите качества на человека ще възумеят да изнамерят във вънкашният свят богати извори и надеждни средства, с които може да ся работи, както и с капитал (Славейков 1981:202).

Човешкият капитал е като всеки друг капитал, той има икономическа стойност. Това прозрение на Славейков изпреварва своето време, защото преди индустриалната революция от втората половина на XVIII и XIX век доминират понятията за лихварския и търговския капитал. Исторически по-късно се развиват идеите за труда като ресурс, който може да се капитализира като фактор на производството.

Думата „економия“, учи в. „Ступан“, означава „домоводителство“, но ние я употребяваме, когато искаме да кажем „пистиливост, пистене“. В статията „Трябва да бъдем пистеливи“ (1874)[8] вестникът се опитва да прокара невидимата граница между пестеливостта и скъперничеството. Пестеливостта е неделима част от „домашната“ икономика, за която е отговорна „ступанката, домакинята, къщовницита“. На нея се вменява грижата за „внесеното вкъщи“, което трябва да се ползва с „най-голямо пистене и економия“. Това е „голямо изкуство“, чието неизменно правило е: „Никога не трябва да са купуват неща, без които можем да минем, и които до толкоз не ни трябват, ама ако ще би и да са най-евтини, то е раскошност“ (Ступан 1874: 74).

Пестенето обаче не бива да се превръща в скъперничество и лакомия, защото дава резултати с обратен знак. Не може да се пести от храна за добитъка или от качествено семе за реколта например. Ако къщата прокапе и спестиш 15–20 гроша „за дюлгерин“, ще се принудиш да платиш сто пъти повече, когато се събори – „Скъперникът повреждa сам себе си“ (Ступан 1874: 74), уверява вестникът. С подобни съвети и разсъждения възрожденските публицисти доказват, че умеят да подбират и приобщават иностранни мъдрости, но и да формират собствена философия за пестеливостта като форма на обогатяване, но и на облагородяване.

Традиционно възрожденската публицистика осмисля пестеливостта като добродетел. Тя е човешко свойство, което влияе върху

[8] Ступан. Земеделско-економически лист, ред. Д. В. Хранов, г. I, книж.10 от 1 октомври 1874, с. 74–75.

нравствения живот на човека и се полага в полето на етичните норми, заедно с трудолюбието, честността, умерността и пр. Главна роля за спестяването има работата, но тя е само средство за спестяване. Трудът осигурява това, което пестеливостта натрупва. Ако човек работи много, но „изнури и потроши" всичко, което спечели, трудът е бил напразно, той не увеличава благосъстоянието и имота си. Практиката да се харчи повече, отколкото е спечелено, води до разоряване, прави „неизбежно опропастяването", защото „изнуреното" се набавя чрез дълг. Само чрез спестяването човек може да „ся обезбеди (сигурира)" срещу злокобни случаи като старост, болест, пожари и наводнения. Освен като застраховка за семейния живот, спестяването служи да подхранва човешкото достойнство, възвишава българина над робството и го прави независим от чуждата милост. То е добродетел, която влияе върху нравствения живот на човека и служи като гарант срещу проява на недостойни човешки страсти[9].

БИБЛИОГРАФИЯ

Антов, Пламен. 2024. *Любов и отечество. Изследвания върху българската възрожденска литература и култура.* София, Изд. на БАН „Проф. Марин Дринов. (Antov, Plamen. 2024. *Lyubov i otechestvo. Izsledvania varhu balgarskata vazrozhdenska literatura i kultura.* Sofia, Izd. na BAN „Prof. Marin Drinov).

Аретов, Николай. 1983. Рецепцията на Бенджамин Франклин в България през Възраждането. – *Литературна мисъл*, № 4, с. 155–163. (Aretov, Nikolay. 1983. Retseptsiyata na Bendzhamin Franklin v Bulgaria prez Vazrazhdaneto. – *Literaturna misal*, № 4, s. 155–163).

Бурдийо, Пиер. 2018. *Полета. Том II. Полета на властта*. Прев. Н. Капралова. София, Изток-Запад. (Burdiyo, Pier. 2018. *Poleta. Tom II. Poleta na vlastta*. Prev. N. Kapralova. Sofia, Iztok-Zapad).

Вебер, Макс. 2004. *Протестантската етика и духът на капитализма*. София, Просвета. (Veber, Maks. 2004. *Protestantskata etika i duhat na kapitalizma*. Sofia, Prosveta).

[9] Цитатите в заключението са от: „За спестяването", в. Македония, г. VI, бр.7, от 6 май, 1872.

Зимел, Георг. 2014. *Фрагментарният характер на живота*. Прев. Т. Карамелска. София, ИК „Критика и хуманизъм“. (Zimel, Georg. 2014. *Fragmentarniyat harakter na zhivota*. Prev. T. Karamelska. Sofia, IK „Kritika i humanizam“).

Каравелов, Любен. 1969. *Възрожденски пътеписи*. Подб. и ред. Св. Гюрова. София, Български писател. (Karavelov, Lyuben. 1969. *Vazrozhdenski patepisi*. Podb. i red. Sv. Gyurova. Sofia, Balgarski pisatel).

Кръстевич, Гаврил. 1837. *Мудрост добраго Рихарда и Митос Продиков*. Будим, Писмени Крал. Всеучилища Венгерски. (Krastevich, Gavril. 1837. *Mudrost dobrago Riharda i Mitos Prodikov*. Budim, Pismeni Kral. Vseuchilishta Vengerski).

Русев, Иван. 2006. Протестантската етика и „духът на капитализма“ през призмата на Българското възраждане. – *Счетоводна политика*, № 5–65, с. 42–53. (Rusev, Ivan. 2006. Protestantskata etika i „duhat na kapitalizma” prez prizmata na Balgarskoto vazrazhdane. – *Schetovodna politika*, № 5–65, s. 42–53).

Славейков, Петко. 1981. *Съчинения*. Т. 7. София, Български писател. (Slaveykov, Petko. 1981. *Sachinenia*. T. 7. Sofia, Balgarski pisatel.)

Смит, Адам. 1983. *Богатството на народите. Изследване на неговата природа и причини*. София, Партиздат. (Smit, Adam. 1983. *Bogatstvoto na narodite. Izsledvane na negovata priroda i prichini*. Sofia, Partizdat).

Стоянов. Маньо. 1957. *Българска възрожденска книжнина. Том 1. Аналитичен репертоар на българските книги и периодични издания*. София, Наука и изкуство. (Stoyanov. Manyo. 1957. *Balgarska vazrozhdenska knizhnina. Tom 1. Analitichen repertoar na balgarskite knigi i periodichni izdania.* Sofia, Nauka i izkustvo).

Франклин, Бенджамин. 1966. *Мемоари*. Прев. С. Флорин. София, Народна култура. (Franklin, Bendzhamin. 1966. *Memoari*. Prev. S. Florin. Sofia, Narodna kultura).

Франклин, Бенджамин. 1868. Изкуство да стане човек богат. Прев. Н. Първанов. – *Македония*, г. II, бр. 21 и 22. (Franklin, Bendzhamin. 1868. Izkustvo da stane chelovek bogat. Prev. N. Parvanov. – *Makedonia*, g. II, br. 21 i 22).

Франклин, Бенджамин. 1869а. *Сиромах Богдан или способ за обогатяване. Книжка много поучителна за народът*. Цариград, Печатница на в. „Македония“. (Franklin, Bendzhamin. 1869a. *Siromah Bogdan ili sposob za obogatyavane. Knizhka mnogo pouchitelna za narodat.* Tsarigrad, Pechatnitsa na v. „Makedonia“).

Франклин, Бенджамин. 1869б. Способ за обогатяване. Прев. П. Р. Славейков – *Македония*, г. III, бр. 28 и 29. (Franklin, Bendzhamin. 1869b. Sposob za obogatyavane. Prev. P. R. Slaveykov – *Makedonia*, g. III, br. 28 i 29).

Franklin, Benjamin. 1795. *The way to wealth or Poor Richard improved by Benj. Franklin*. Dijon, P. Causae.

Хаджийски, Иван. 2002. *Оптимистична теория за нашия народ*. София, Изток-Запад. (Hadzhiyski, Ivan. 2002. *Optimistichna teoria za nashia narod*. Sofia, Iztok-Zapad).

Хюбнер, Ото. 1868. *Начала на политическата икономия*. Прев. Никола Михайловски. Цариград, Печатница на в. „Македония“. (Hyubner, Oto. 1868. *Nachala na politicheskata ikonomia*. Prev. Nikola Mihaylovski. Tsarigrad, Pechatnitsa na v. „Makedonia“).

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

ЗАТОЧЕНИКЪТ-ЦИВИЛИЗАТОР

Пламен Антов
Институт за литература,
Българска академия на науките, България

THE EXILE-CIVILIZER

Plamen Antov
Institute for Literature,
Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria

Abstract: The article discusses a paradox: how the Bulgarian political exiles in the Asia Minor peripheries of the Ottoman Empire (Diyarbakır), who ended up there at the height of the revolutionary movement in the 1860–70s, found themselves in the role of "white" colonists among the local "savages" – their civilizers. How these "crazy heads", as the national ideological narrative will canonize them (Vazov, Z. Stoyanov) – comites and revolutionaries, reveal themselves as bearers of bourgeois pragmatism: with their professional skills and economic activity they absorb, cultivate the wild desert in which they are thrown, and at the same time they are "cultural heroes" for the local "savages", revealing to them the elementary benefits of civilization. A typological parallel is drawn with the colonial situation in European modernity (archetypally set by Defoe's *Robinson Crusoe*).

Keywords: nationalism, modernity, bourgeoisity, capitalism; wilderness, savage, "cultural hero"

Ще обърна внимание на един парадокс, като се опитам да потърся неговите основания в едрия мащаб на епохата, включително и в глобалния контекст на колониализма. А именно как българските заточеници в малоазийските периферии на империята, основно Диарбекир, попаднали там в разгара на революционното движение през 60-те и 70-те години на XIX век, се оказват в ролята на „бели“ колонисти сред местните „диваци“ – техни цивилизатори и модернизатори.

Но има и втори, съпътстващ парадокс, който също ще бъде засегнат (по-подробно той е разгледан в целия обем на изследване, от което това, което тук представям, е част[1]). Този втори парадокс се отнася до двойния (двойствен) статут на българските заточеници. Озовали се там като „луди глави“, като комити, революционери, харамии и конспиратори (според привилегирования националноидеологически разказ на Вазов и Захарий Стоянов, частично и Заимов), те разкриват една напълно различна своя същност – същност, която потвърждава по абсолютен начин социологическите постановки на Иван Хаджийски, без той да е познавал голяма част от документалните свидетелства: разкриват се като носители на един модерно-буржоазен „здрав разум“, на прагматистко-утилитаристки морал и отношение към света.

1. ТОПИКА

В началото предварително ще очертая базовия, изходен периметър на проблема, който ще ме интересува, започвайки от мястото, от географията: как нейната топика се включва в символния ред на вече наличния колективен език (езици). Как реалността, която документалните свидетелства, мемоарни и епистоларни, описват, се отнася към семиотичните конвенции на този език, към негови основни, структуриращи го *topoi*.

[1] Редукцията тук е главно по отношение на приведения емпиричен материал, спестяването на конкретни цитати за сметка на някои изводи, към които те насочват; спестени са също така и някои второстепенни сюжети, паралелни на основния, аргументиращи и поддържащи го.

Българските заточеници в Диарбекир се самопредставят в двойствена (двумодална) позиция. От една страна, те са се озовали в *пустиня*. Това е „топос“, *необходимо присъщ* на идеологическия метаразказ: пустинята като отрицателния корелат на родната *земя-рай*. Присъствието му е някак задължително, дори с цената на частично изкривяване на историческата, или по-точно на географската истина.[2] Но то е обяснимо и в един по-едър, психо-културен контекст, с оглед мисленето на възрожденския човек, което е склонно към символно проектиране на събития от реалността, всекидневно-битова или историческа, върху едри архетипови схеми, най-често със старозаветен произход. Те са наложени като базисен пласт в най-ранния етап на Българското възраждане едновременно пряко, но и вторично, с посредничеството на бароковата литературна образност и реторика, по-слабо у Паисий, определящо у Бозвели. Впоследствие, след средата на XIX век, в същата посока, макар и в секуларизиран вид, е въздействието на книжната масова култура на епохата, която е преобладаващо сантименталистка.

Тук, на това равнище, в собственото си самосъзнание българските заточеници, захвърлени в пустинята, в „чревото адово“, са в модуса на страданието (и в двете съгласуващи се, интерфериращи конвенции – старозаветната и литературно-сантименталната); те са *страдалци за Отечеството* и т. н. Иначе казано, вторичният модус на „робското“ е погълнал (и дори преобразувал, преобърнал наопаки) първичния модус на „героичното“ – престижната роля на хъшове, революционери и въстаници, която е първопричината да се озоват „тук“.

От друга страна обаче, както ще видим, паралелно работи един много различен, противоположен разказ; той е в съвършено друг ред – не в културния ред на едрите символни самопрезентации, а на актуалната, прагматична реалност. Разказ, който е синхронен и смислово съреден със западноевропейския колониалистки разказ – за

[2] Позитивистката наука предлага алтернативна версия: областта Анадола и град Диарбекир, силно семиотизирани в националномитологичния разказ, трудно биха могли да се характеризират като „пустиня“. Вж. напр.: (Мутафчиева, Желязкова 1998: 14–17).

„белия“ цивилизован европеец, озовал се сред туземци-диваци, обитаващи антиполюса на пустинята.

Тук, във връзка с казаното по-горе, бих искал специално да изтъкна: като говоря за *пустиня*, имам предвид не толкова буквалния физикогеографски смисъл, а символичния – пустинята като *културен*, и по-точно като *анти-културен* топос. И по-точно как първото се отмества във второто, в символната си „сянка“.

В пълния вид на работата си правя друго свързване, с друг подобен топос – на *острова*, и по-точно със знаменития роман на Дефо „Робинзон Крузо“, който задава колониалисткия архетип в неговата неотчленимост от новия буржоазен светоглед: българският заточеник в Диарбекир като „*българския Робинзон*“, който със своя прагматичен, т. е. първичен, груб, вулгарен ум/разум (common sense) и своята предприемчивост (*раннобуржоазна* в автохтонен, сравнително-типологичен аспект) овладява, култивира дивата природа в различните ѝ форми – в пряк, но още повече в антропологичния смисъл на понятието.

Епистоларните и мемоарни свидетелства на (и за) българските заточеници, особено в Диарбекир (по-малко от Сен-Жан д'Акр и др.), изобилстват с примери за функционалността на модела „цивилизатор сред диваци“, който работи скрито, *контра*, разколебава и в крайна сметка *преобръща наопаки* „външното“ („право“) отношение между властващия господар мюсюлманин и българския заточеник („роб“).

И ако валидността на това отношение спрямо местните „диваци“ кюрдите е оправдано (Диарбекир[3], строго погледнато, не се намира в Анадола, както контаминира идеологическият разказ, а в Кюрдистан), то по-интересен е въпросът дали, доколко и как работи то и спрямо местната имперска, собствено турска власт. – Именно това е по-важното преобръщане, което ще ме интересува.

След този най-едър анонс на тезата ще премина към по-близък поглед към отделни аспекти.

[3] Diyarbakır, произношение на турски ‘Диярбакър’; Diyarbekir на кюрдски (Wikipedia).

2. ТУЗЕМЕЦЪТ-ДИВАК

В продължение на казаното, можем да предположим две форми на „дивото“, антропологични и същевременно институционални. На най-елементарното равнище това е фигурата на *органичния дивак* – на *туземеца*, която спонтанно се слива с географската, природна дивота на *пустинята*: „дивакът“ като автохтонния обитател (жител) на пустинята. Този дивак е етнически разпознат в местното кюрдско население. На „професионалния“ жаргон на основния ни свидетел – поп Минчо Кънчев – това означава: хора, продължаващи да живеят „както ги оставил дядо Адам“ (В, с. 455)[4]. Свързването е пряко:

> Тука на земята пръстта е червена и както орат тука, ако и ний така да орем, бодил не става; тука лятно време капка дъжд не капнува, само от зимния дъжд става жито и ечемика, друго не сеят. Както ги оставил дядо Адам, тъй я карат досега. Много сладки и солено-киселички треви и корени има тука, от които тукашните диваци се хранят като скотове и пак се чѐрвят [червéят] като битолски просяци.

Фигурата на „дивака“, както е видно, израства от образа на природната пустиня, като нейно естествено „човешко“ продължение и същевременно неин антропологичен аналог. В силно синкретичния разказ на поп Минчо Кънчев върху старозаветните схеми се наслагват актуални, синхронни конотации от различен ред (фактологични, мемоарно-автобиографични, сантиментално-литературни, политически) и е нужно известно усилие, за да бъдат отчленени отделните пластове в многопластовата, стихийно разгръщаща се във всички посоки, подобна на коренище, тъкан на разказа. Пребиваването в извънисторичното безвремие на дядо-Адамовото време е трафаретен образ във „Видрица“, с който най-често са описвани местните жители било в жанра на дневникова записка, било в писма до „своите“ в далечна България. Те последователно са характеризирани чрез раз-

[4] Всички цитати по-нататък, означавани по този начин, са по изданието: (Кънчев 1983). Вметките в квадратни скоби в цитатите са мои (П. А.) или на съставител-редакторите на съответните издания.

лични модуси на „дивото“ – като непълноценни хора, като същества, застинали в предчовешко, полуживотинско състояние, доминирано от отрицателни качества като *незнанието*, *неумението*, *неспособността*. Местните буквално не познават ред най-елементарни достояния на цивилизацията. Подобно на американските индианци например, те не познават колата и впрягането („коля не знаят какво нещо е, вол не впрягат“ – В, с. 402).

Друг заточеник – Илия Монев – също отделя в спомените си внимание на този дефицит, като го разгръща в самостоен разказ: колелото, колата, впрягането като едно от *чудесата на цивилизацията*, с които българските пришълци (подобно на истински *културни герои*) първоначално удивляват местните туземци, пребиваващи в предкултурно състояние на незнание и неумение, а след това ги дарят с това умение:

> Валията Исмаил паша, като се научил, че българи има да знаят да правят кола, повиква Дончa и Стояна, единият колар, а другият сарачин [и] им дават материали, каквото е потребно, и те направиха две талиги с по два коня. Като ги свършиха изкараха ги на Даа капусу да возят хора с тях. За първи път видя тамошният народ кола да се впрягат [с] коне и така на зурби идеха да гледат… (ДЗ, с. 185)[5]

В същия ред е и друго свидетелство – на Георги Минчов: „Кюрдите нито кола карат, нито колело; за подобни предмети те нямат понятие; храните си те карат по пазарищата на гръб, или на кон…“ (ДЗ, с. 360). (Свидетелството е по повод на това, че местните не ценят шосетата и когато биват наемани като работници по тяхното строителство от един български инженер – Петър Берковски – те не само отказват да работят, но и правят опит да го убият… Но за това ще стане дума по-нататък.)

И ако производството на кола е все пак висше технологично умение (колата е *машина* par excellence), то местните диваци не познават

[5] По този начин по-нататък ще се позовавам на първото систематично изследване и същевременно сборно издание на документални свидетелства: (Каракостов 1946). – Най-подробното съвременно емпирично изследване принадлежи на поета Веселин Сариев: (Сариев 1996) (второ изд. Сариев 2011).

дори далеч по-елементарни, органични умения, каквото е например сваряването на кокошка („Купихме вечерта кокошки, дадохме ги да ги оскубят и сварят, та да ядем; те ги сварили с гушите във водата, гдето ги скубали“ – В, с. 395).

Но същевременно е налице и реципрочният ракурс: отношението на местните кюрди към българските заточеници. Пропускайки тук множество емпирични свидетелства, можем да обобщим. По силата на верската си принадлежност – определящ фактор в теократичната империя – самите те се самопричисляват към господстващия елемент. Подобно на притчовия сюжет в Езоповата басня за заека и жабите (№ 187)[6], единствената утеха на тези „азиатски варвари“ е, че им се е дало да мъчат гяурските душѝ, както отбелязва поп М. Кънчев в писмо до поп К. Новачков от 27 февруари 1876 г. (В, с. 510).

Така от гледна точка на българите местният кюрд е двойствено позициониран спрямо официалните презентации на „турското“. От една страна, той е най-нисше, под-човешко същество, неотделима част от местната абсолютна – дива, пустинна – природа; същество извън сферите на политическото. Дивакът като антропологична версия на пустинята. И същевременно в актуален, политически смисъл той е приобщен към „турското“ като мъчител на българите, подобно на татарите или черкезите, разселени по българските земи след Кримската война. В специфичния разказ-река на „Видрица“, широкотечащ, но фрагментарен и силно детайлизиран, фокусиран в поредица близки планове, не липсват сцени на насилие и гавра над българските „гяури“ от страна на местните, дори от жени и деца (В, с. 593) – насилие, произтичащо от верската принадлежност на мъчителите, но преди всичко от техния примитивизъм.

Тази двойствена, двумодална фигура на „дивака“ кюрд е част от цялостната, обща раздвоеност на българския разказ/дискурс за затворническата реалност. – В този разказ „робското“ има за своя противоположност не „героичното“, не традиционната революционна

[6] Споменавам я, защото е популярна през епохата на Българското възраждане. Тя фигурира сред първите 144 Езопови басни, преведени от Софроний през 1802 г., а също и сред 150-те, издадени половин век по-късно от П. Р. Славейков.

(четническа, комитетска, въстаническа) романтика, а деятелност от културен (стопански, икономически) порядък.

3. БЪЛГАРСКИЯТ „КУЛТУРЕН ГЕРОЙ“/ЦИВИЛИЗАТОР

Да се съсредоточим върху фигурата на българския заточеник.

В общия си вид и смисъл неговите *културни*, култивиращи (усвояващи природата) жестове са в реда на прагматичното. Или казано в по-едър типологичен план – в духа на британския философски утилитаризъм и прагматизъм на XIX в. (от Бентам през Мил – баща и син – до икономисти като Рикардо, Оуен, Смит, Маркс[7]), чийто „практически“ израз е индустриалното развитие на Англия. Манчестър вече се е наложил като устойчив топос-символ в българския речник на епохата не по-малко от „Диарбекир“, но в коренно противоположен смисъл – позитивисткият жаргон на Ив. Богоров, както и трайно афишираният „американизъм“ на Каравелов. Този англосаксонски модел под знака на либерализма, стопанския прагматизъм и индустриализацията е третият и много различен както от *политическия* модел на Френското просвещение-Lumières, така и от *национално-романтическия* модел на Немското просвещение-Aufklärung и Немския романтизъм, посвоему детерминиращи „духа“ и далечните хоризонти на Българското възраждане. Той има своите теоретични апостоли, като Богоров, но и практически последователи в лицето на Добри Желязков; може да се прибави тук публицистиката и дейността на „западници“ като Гаврил Кръстевич, Константин Огнянович и редица други. В идеологическия спектър на Късното възраждане все по-отявлено започва да доминира западната максима „Времето е пари“ (Бенджамин Франклин), включително и като акт на тенденциозно отграничаване от турско-ориенталското разбиране, че „времето е без пари“.

Този „дух на епохата“ е пренесен от българския революционер-заточеник в далечните периферии на империята, отвъд Анадола,

[7] Поставянето на Маркс (и Енгелс) в този ред се дължи не само на обстоятелството, че той (и двамата) живее и работи в Англия, а преди всичко защото неговото (тяхното) икономическо учение се явява есенциална форма, компендиум на силната британска икономическа школа.

буквално на границата на света. Захвърлен в абсолютната пустиня на Диарбекир, подобно Робинзон на своя остров, също като него българският заточеник кипи от предприемаческа енергия. Той постоянно се захваща с различни предприятия, обратно на ориенталската леност и бездействие, в които тънат „тукашните диваци". Обживявайки „пустинята", в която, подобно на Робинзон, е захвърлен, той непрестанно подобрява бита си, на всички равнища – от това, че си прави вино (умение, което местните също не познават: „Тук лозя няма и лахна не става, защото няма роса и мъгла не пада" – В, с. 443) и съвсем нерядко си спретва „царски гуляи" (В, с. 413 и другаде), до залавянето му с различни видове стопански дейности (бизнес), които предприема с чисто комерсиална цел. Тази предприемчивост освен че подобрява собствения му бит, разтваря фигурата му към ролята на културния герой-цивилизатор, който култивира, усвоява дивата природа за себе си, но и *за другите*, за местните – не само кюрди, но и турци; за местната администрация, военна и цивилна, с която той, българският заточеник, често встъпва във взаимоизгодна симбиоза.

Периметър на неговата деятелност съвсем не е само затворът, крепостта, но целият град, дори областта. Затворът е само най-вътрешният кръг – един отделен, затворен в себе си свят, със своята хоризонтална, включително и етническа, но и вертикална разнородност. Тук има кюрди и турци, славяни от различни националности, арменци, евреи; от друга страна, политическите затворници са заедно с криминалните – дребни крадци или закоравели убийци. Вътре в собствените си рамки цялото това общество е изключително динамично: дори на най-ниско равнище то е раздирано от междунационални напрежения, властва брутална субординация, основана на верски привилегии, но още повече – органичното („естествено") право на по-силния. Към този затворен свят принадлежи и затворническата администрация, която е не по-малко разнородна и хоризонтално, в етническия си състав, и вертикално, по всичките си етажи от простия надзирател, обикновено местен кюрд, до коменданта на крепостта, обикновено турски офицер. Но тук, на различни равнища от военно-административната йерархия, има също и чужденци на турска служба, както от близки средноазиатски народности (арменци), така и европейци: славяни (поляци), французи, германци… Цялото това об-

ство съставлява цялостна, хоризонтално-вертикално структурирана система, едновременно хетерогенна и хомогенна; общ, затворен в себе си свят.

И същевременно този свят е с еластични, силно пропускливи граници – между него и „външния“, цивилен свят протича на всички равнища активен обмен. Съществуват множество пролуки, през които заточеникът, дори най-непривилегированият, каквито са българите, може да напусне затвора – в буквален, физически, но и в социален смисъл. Да се интегрира в също така ограничения, затворен в себе си, но все пак по-широк свят на града, на местното общество, където са налице и отделни западни, европейски, дори „светски“ елементи.

Единственото средство за подобна конвергенция са различните социални деятелности. Основни сред тях са стопанските, главно търговията, разбирана в най-широк смисъл. Тя се проявява на различни равнища – от най-дребни („кокошкарски“) спекулации в рамките на затвора и между самите затворници до мащабни дългосрочни предприятия. В българската затворническа общност непрестанно се кроят планове за комерчески предприятия, възникват и се реализират различни идеи. Често срещана стратегия е заемането на служби около различни равнища на властта с цел домогване до лични протекции: някой си Станчо Петров става личен кафеджия на затворническата администрация[8], а също главен коняр на бея, като наред с това и възпитател на „едната му мъжка рожбица“ (В, с. 580); кочияш на местен турски големец става и поп Стоян (В, с. 422). А понякога „келепирът“ е от съвсем телесно естество, например отдаването на ахчийство от поп Еню, постоянен персонаж във „Видрица“, близък приятел на автора (който успял да се охрани „като прасе“, с. 455). Различни са и равнищата на предприемчивост: докато някои отиват в правителствената шивалня да шият (В, с. 422), то поп Георги Тутмаников сам построява „правителствена тепавица“ – „да тепа на царските заптиета премените“ (В, с. 422). Преобладават именно по-широкомащабни комерчески съдружия, напускащи стените на затвора: за разработване на минни залежи (ДЗ, с. 367–369), бубарство (ДЗ, с. 374, 376–377),

[8] „…защото беше каведжия, като знаеше да им направи хубаво каве, а не като тукашните мръсници, от една неделя сварено, в гюм готово“.

млекарство и производство на кашкавал (ДЗ, с. 466–467; В, с. 572)… Част от тях поп М. Кънчев скрупульозно изрежда в поименни списъци: закупуване на хан и залавяне с ханджийство, наемане на кафене (същият Станчо Петров); други „отидоха да гледат едно село да го купят, да направят коля и тукашни орала, ще правят чифчилък и да докажат на тукашните диваци как се работи земята“ (В, с. 422)… Трети се заемат с развъждане на крави и производство на пастърма (отново за да се даде „пример“ на местните: „Тука не знаят тая търговия, гдето нашите Хаджиивančевите и съдружие направиха, да дадат пример и научат тукашните диваци на една нова търговия“ – В, с. 482; 421); сред учредителите на предприятието са някои от най-видните фигури в комитетската дейност преди въстанието и сподвижници на Левски: Димитър Пъшков, Марин Поплуканов, братята Георги и Михаил Минчеви, Гр. Ковачев: тук, в Диарбекир, те са се върнали към буржоазната практичност на „предреволюционното“ си битие. Самата власт гледа с респект на подобно превръщане на бившите комити, както става ясно от опита на д-р Миркович, който се впуска в мащабна търговия с дървен материал: това „беше достатъчно да ми добие едно неограничено доверие от страна на правителствените хора“, както не без гордост сам ще напише (ДЗ, с. 158). Но в този случай търговското предприятие е само начин за следваща, по-висока степен на персонална еманципация, на строго професионално утвърждаване:

> Под подобно едно благоволение като се намирах, не ми оставаше никакво съмнение, че ще мога да извърша това що желаех когато искам. Още повече, че управителния мезлич (идире межилиши) хранеше към мене една благосклонност относително до медицинските потребности. […] нуждно беше да се устрои карантинен пост и да се постави един лекар управител; при сичко, че бех заточеник, от всеки друг, предпочетоха мен да назначат за главен управител с 700 гроша месечно. Нещо, което у нас, ако и еднородци, не може да бъде. (ДЗ, с. 158)

Цитатът е показателен не само заради собствената красноречивост на подробностите и обстоятелствата, създаващи контекста, но и с последното изречение, което рязко се конфронтира с националния разказ: „своето“ престава да е абсолютна (колективна, племенна)

ценност за сметка на друг тип аксиология, допускаща колаборирane с „чуждото“, „вражеското“, и то в абсолютния му вид – турската държавност, империята.

Реципрочно е и отношението на самата власт. Тя охотно привлича въдворените за свои помощници – оръдия в колонизирането (цивилизоването, усвояването) на Диарбекирската пустиня: „Валията Исмаил паша, като се научил, че българи има да знаят да правят кола, повиква Дончa и Стояна, единият колар, а другият сарачин [и] им дават материали, каквото е потребно, и те направиха две талиги с по два коня“ (спомени на х. Илия Монев: ДЗ, с. 185). Но най-високопоставени са индивидуални социално-професионални реализации на интелигенти като д-р Миркович, споменатия инж. Петър Берковски, назначен за главен инженер по строителството на пътища, или художника-фотограф Георги Данчов (ДЗ, с. 438).

4. ПРОФЕСИИ И ПРОФЕСИОНАЛИЗАЦИЯ

Сред определящите белези на буржоазната епоха е силно разчлененатa професионална сепаратизация. Индивидът заявява мястото си в обществото чрез нов тип колективна принадлежност – гилдийната, за сметка на вертикално-съсловната, етническата или верската. Това е процес, който стръмно ескалира в българското общество през XIX век. Множество са свидетелствата за буржоазната еманципация на възрожденския българин. Може би най-ранното откриваме в автобиографията на Софроний (многократно е изтъквано нейното типологично родство с тази на Бенджамин Франклин). Под формалните преживелици на една средновековна жанрова матрица е побран нов образ на света и на мястото на човека в него, фиксиран е „респектът пред социално мобилния и енергичен човек, който разчита единствено на личната си инициатива, за да постигне просперитет за семейството си – по думите на една изследователка. – Разказвайки за родителите си, Софроний вижда техните добродетели не в християнското благочестие, а в джелепчийската им енергичност, която ги извежда от затвореното стационарно битие“ (Налбантова 2001: 15), позволява им да кръстосват империята, стигайки чак до Мала Азия.

Не друга, а именно *професионалната принадлежност е тази, която основно характеризира българската общност сред заточениците в Диарбекир*: дори в такава неблагоприятна среда тя се изравнява с етнонационалната и практически доминира над нея, включително и в собственото съзнание на българите. Израз на това съзнание се явява разказът на поп М. Кънчев. Местните в него са представени като аморфна маса, прекарваща дните си в блажено ориенталско безделие в сянката на една изконна предопределеност на етносоциалния ред с „божествен", не политически произход и верска по характера си: единият квазиетнос – на „правоверните" – е предопределен да властва, а другият да робува. Обратно, дори в ситуацията на заточение, на захвърленост в една напълно чужда, враждебна среда, далеч от дома и от своите, колективната самоидентификация на българските заточеници, верска или етнонационална, е силно разколебана за сметка на индивидуалната, на личните качества, която от своя страна е обратно включена в групова, но от нов, хоризонтален тип – професионалната квалификация (занаятът): именно тя е, която характеризира всеки български заточеник и реално, практически, определя битието му, спомага за промяна на социалния му статут, за отделянето му от общата маса на заточениците. За едно балзаковско изкачване по социалната стълбица в по-ограничения мащаб на затвора или по-широкия на местното „общество".

Българските заточеници са въвеждани в разказа „Видрица" обикновено по два начина: по кое дело („приключение") са се озовали в изгнание и чрез занаята си, т. е. чрез революционната си активност или чрез гражданския си статут – своеобразна координатна система, където човекът е детерминиран в двойна оптика: в пресечната точка между абсцисната проекция на гражданското си битие, което е трайно, постоянно качество, и ординатната проекция на отклонението, ексцесията. Именно по този стереоскопичен начин, но главно със своите професии, най-подробно са представени нововъдворените затворници, „политически престъпници от Шуменско": манифактурджия, преславски бояджи, ченгелски терзи, абаджи, кундурджи, бакал (В, с. 561). В самосъзнанието на българите през епохата професионалната самопрезентация е твърдоустановена норма. Такова, напълно светско, буржоазно по характера си е мисленето и на самия

автор, за когото свещеническият сан е само една професия, редоположена с всички останали. (Показателно е голямото число на свещеници сред героите на „Видрица“: активни съзаклятници и конспиратори в национално-революционното движение преди, поведението им като заточеници показва, че обладават и практическия „здрав разум“ на хора от „третото съсловие“.)

Пъстрият, неравен разказ на „Видрица“ създава двойна (стереоскопична, както я нарекох) картина, в която цивилното, предзаточеническо битие на героите непрестанно се вмъква в затворническото настояще, превишавайки го с обема си. Това разтваряне на затворническия статут в пространствен аспект, преливането му навън, към „цивилното“ и „българското“, е усилено посредством епистоларния дискурс, основен поджанр и в двете книги – на поп М. Кънчев и на Ст. Каракостов. В своите писма до близките си заточениците не само дават автентични сведения за затворническото всекидневие, но продължават да са пълноценно, активно включени в гражданския, дълготраещ (longue durée) живот на общността в България (семейството, родът, приятелският кръг, професионалната гилдия, селото), спрямо който заточението е само временна (*и относителна*) аномалия, която тъкмо активната кореспонденция и в двете посоки компенсира, изличава, разтваря я в дълготраещия хоризонт на гражданското битие.

Не „лудите глави“, ни казва този разказ – онези „чисти бунтовници“, които привилегированият национал-романтически разказ (чрез Раковски и Ботев, Захарий Стоянов и Вазов) фаворизира – не те са представителният компонент в българското заточеническо общество, а хората еснафи, чиято бунтовна, съзаклятническа „лудост“ непротиворечиво се съчетава с буржоазен „здрав разум“ и „здрав“ практически усет. Дори в затворническото си битие те не се разделят със своите професионални роли, психологически интериоризирани като „втора (социална) природа“, продължават активно да се отъждествяват с тях. – Самородните български робинзоновци, културни герои, които заедно с ексцесивната героика на национално-революционните движения (с оръжие в ръка) олицетворяват в пълна мяра и героизма на автохтонния български капитализъм в неговия начален, героичен етап.

И така, може да се обобщи на този етап: българските заточеници пристигат тук, в Диарбекирската „пустиня“, като герои-цивилизатори

в най-пряк смисъл („да докажат на тукашните диваци как се работи земята“), но и в по-широк, като носители на *културен капитал* – на един нов, модерно-буржоазен светоглед в целия му обем. В тази роля те се сближават с други етнически елементи, попаднали по тези места, със сходна цивилизаторска роля: англичани, французи, поляци, арменци. Самите те имат самосъзнание и съответното самочувствие за тази своя роля. Това самочувствие ясно звучи в словото на поп М. Кънчев, разпуквайки формулните конвенции, които форматират наличните до този момент самопрезентации посредством фигури на „робското“ като страданието, самоокайването и плача, старозаветни по произхода си, трайно наложени от Паисий, но не по-малко и по модерно-литературен път, чрез косвени отражения на барокова-та риторика (Н. Бозвели) и сантиментализма. Дневниковите записки и писмата на поп Минчо Кънчев, основният ни свидетел, съдържат този двудискурсивизъм: един нов, силно модерен, буржоазен разказ за „вътрешния“ български човек, който се сплита с християнския (но и Паисиев) разказ за страданието, сведен до набор от риторични конвенции, бори се с него и доминира. Още по-показателна е тази смяна на езика с оглед свещеническия сан на автора. Така е и във всички останали свидетелства. Като цяло не самоокайването на затворника, запратен в „чревото адово“ на диарбекирските пустини, е водещият патос, а точно обратното – активната, енергична позиция, самочувствието на модерния „бял“ човек, озовал се сред местните „диваци“. Благодарение на своето „хитроумие“ и способности той не само успява да надвие обстоятелствата, да извоюва привилегирована позиция за себе си, но и буквално „цивилизова“ туземците, донасяйки им, подобно на културен герой, различни блага на цивилизацията – занаяти и практически умения: направа на коли и впрягане на животни, винопроизводство и дори варене на супа, включително строеж на шосета и мостове.

5. ИНСТИТУЦИЯТА НА ВЛАСТТА: *ОРГАНИЧНО* VS. *ПОЛИТИЧЕСКО*

Как в тази ситуация обаче стои институцията на властта, какъв е етническият ѝ профил, доколко тя се представлява от собствено „турския“ компонент, в лицето на местната, практически колониална администрация?

Тук трябва да се уточни, че за многонационалната имперска държавност, само относително централизирана, провинция Кюрдистан представлява нещо като „вътрешна колония“ – диво място, заскобено в административното тяло на империята, където са изпращани на заточение най-опасните престъпници, особено политическите, подобно на Кавказ и Сибир за Руската империя или отвъдморските територии за западните колониални държави: Френска Гвиана и Нова Каледония за Франция, Австралия за Великобритания.

Йерархичната структура на властта е вътрешно неоднородна, а собствено турският етноелемент в нея – размесен с други народности по целия диапазон между *органично* и *политическо.* В най-ниските си пластове институцията на властта практически е представлявана от „туземния“ компонент, доколкото за затворнически надзиратели и охрана са назначавани местни кюрди. Колкото по-нагоре се издигаме по военно-колониалната йерархия, толкова повече се изяснява, усилва тъждеството с профила на централната власт. Но същевременно е налице и противоположна тенденция: както е обичайно за многонационалната империя, на всички равнища, особено по-висшите, офицерските чинове често са заемани от нетурци, включително християни, в това число и европейски наемници (срещаме се с арменец, поляк).

Но на всички равнища и във всичките си проявления, поради отдалечеността си от центъра, институцията на властта обладава специфичен интимитет, „телесна“, органична видимост и реалност. Иначе казано, контактите често са квазиинституционални, т. е. преки, „човешки“. Етатистко-потестарният институционализъм е приглушен, границата между органичното естество и абстрактната институция е омекотена, размита (което е черта не само на отдалечеността от центъра, но и на „ориенталското“ изобщо).

Както знаем и от други източници, този тип институционализъм е силно екстатичен, т. е. не-рационален в западния, модерен смисъл на понятието. Той предполага лесни отклонения както в едната, така и в другата посока – немотивирана и необуздана, варварска жестокост, от една страна, както и неочаквана, напълно неинституционална, именно „човешка“ милост, от друга, „човешко“ скъсяване на дистанцията.

Част от тази *интимност на властта* е и слабата отделеност на личното от институционалното, на личната воля от абстрактната „воля“ на Закона. Местният големец Абдул Рахман паша например търси хора, които да знаят да правят кашкавал, и ги наема, като ги изважда от затвора „да му правят кашкавал, без да се пита от някого“ (В, с. 572).

Този и редица други подобни случаи (някои от тях изтъкнати по-горе) показват какъв е статутът на българския заточеник в тази ситуация. Но по-общият извод би бил, че той се променя с изкачване по стълбицата, при това в кръстосано-реципрочен вид.

На по-ниските равнища българският заточеник е физически по-уязвим и заедно с това той е активната, доминираща страна в отношението. Тук Властта по-скоро е част от общата сфера на „дивото“, в лицето на надзирателите и охраната, с които българският заточеник обикновено си има работа. Това е местният „дивак“ в чист вид, спрямо когото българинът, въпреки формално подчинената си позиция, се явява в превъзхождащата роля на „културен герой“, цивилизатор. Казано с колониалния жаргон на епохата, чувства превъзходството си на „бял човек“. Оплаква се от своите преки, административно овластени „мъчители“, но често си позволява перфидни шеги и подигравки с тях. Тоест – под видимата, „официална“ повърхност на отношението ролите са разменени.

По-нагоре ситуацията се изменя. Активният субект все повече става Властта, докато българският заточеник е включван, инкорпориран в ролята на предмет, „оръдие“. Тъкмо начинът на това инкорпориране е интересен.

Висшият администратор обичайно не третира българския заточеник, та бил той и най-опасен противодържавен престъпник, „комита“, като такъв, т. е. като обект на надзор и наказание, а по един сложен, вътрешно двойствен начин. От една страна, изглежда, че това

отношение е хуманно, „човешко“. (Толерантно, бихме казали днес.) Но на по-дълбоко равнище то е механистично, утилитарно и строго рационално, при което практическият държавен интерес все повече измества формалния; конкретната полезност превалира абстрактната норма на закона. Престъпник или не, на българския заточеник се гледа като на „оръдие“, полезно за общото от гледна точка на Властта. От него трябва да бъде извлечена „полезната“ функция. Интелектуалните и практически умения на българските заточеници в различни сфери бързо ги превръщат в ценен капитал за имперската администрация – не само затворническата, но и цивилната. Докато за примитивния кюрд българският заточеник е само „неверник“, с когото той може безнаказано да се гаври – единствен източник на собствено достойнство, то за нея българинът е ценен ресурс: практическият прагматизъм често взема връх над верско-етническото разделение. Местният административен управник е склонен да даде привилегии на отделни заточеници с определени „полезни“ качества, на което те отвръщат с реципрочна лоялност.

Ще представя по-отблизо два такива случая, които вече бяха мимоходом засегнати.

Ако в тази среда направата на кола (с което започнах) е технологично умение от най-висша степен, то българските заточеници-колонисти обладават и по-висши. В книгата „Из миналото на Тетевенско и Ботевградско“ от Найден Патев (1936) се съдържа подробен разказ за диарбекирския заточеник поп Георги Тутмаников (присъстващ и във „Видрица“). Забелязал, че войниците и заптиетата от охраната на затвора били облечени в униформи от тънък, нетепан плат, той поискал среща с градския каймакамин, за да му обясни, че ако платовете се тепат, добиват по-хубав вид и здравина. За да е по-убедителен дори направил миниатюрен макет на тепавица от восък и клечки. Разрешено му било да построи такава тепавица на една съседна река, с помощта на друг затворник българин, и до края на заточението си поп Георги се препитавал като „почти свободен“ тепавичар; направил си дори „малка бакалничка“ край тепавицата.[9] Освен че е типичен, случаят е показателен и с чисто светските квалификации на свещеника: това

[9] Цит. по очерка за поп Г. Тутмаников в: (Дойчев 1981: 64–65).

впрочем е обща черта на героите свещеници, които съвсем не са малко във „Видрица“, включително и на самия автор: в неговите семейни и другарски писма до България отявлено преобладават най-практични, стопански и финансови въпроси.

Още по-силен е вторият случай – Петър Берковски, за когото говорят всички извори. Берковски е видна фигура в национал-революционното движение. Той е изпратен в Диарбекир след „хасковското приключение“, като помощник на Ат. Узунов в неуспешното покушение над чорбаджи Ставри Примо, заклет гъркоман, „главната пречка за духовен и политически живот в Хасково“ (ДЗ, с. 332). Берковски е дългогодишен революционер, близък на Левски, А. Кънчев, дядо Ильо войвода, П. Хитов, Раковски, участник във Втората българска легия, председател на Хасковския таен революционен комитет и главен учител в местното училище. Учил закратко в Белградската духовна семинария, после в Прага и в известното земеделско училище в гр. Табор, Чехия. И заедно с това през цялото време, наред с революционната си дейност, активно се самообразова за инженер. И ако титлата му е повече в пожелателно наклонение, отколкото валидна в строг административен смисъл, то проявените способности са съвсем реални. Поради инженерните си умения Берковски се радва на специално отношение от страна на местната власт. Налага се дори да бъде охраняван: „макар да живія между дивите кюрди то и пак за царево здравіе – пише той в писмо до сестра си – нещо опастно няма, защото имам на разположение 1 чаушин с войниците му наіедно; и трима заптіета винаги стоят в чадъра ми; деня пак винаги 1 заптіе, от дире ми върви – като след сякой царскій чиновник!?“ (ДЗ, с. 341). Както научаваме от записките на друг заточеник, Георги Минчов, по ходатайство на вилаетския главен инженер Мурад бей (поляк), Берковски е назначен за негов помощник при строителството на мостове и пътища с 200 гроша месечна заплата:

> Петър постоянно искаше по-много работници и по цял ден бдеше за добрата работа. Кюрдите нито кола карат, нито колело; за подобни предмети те нямат понятие; храните си те карат по пазарищата на гръб, или на кон; за това те не можаха да ценят шосетата, гледаха на тях с една омраза и постоянно избягваха да работят. Най-лесното им средство беше рушвета: те подкупваха инженери-

> те и се освобождаваха от работение. Тоя свой навик те заявиха и пред Берковски, ала пишман станаха: Берковски се счете оскърбен от предложения му рушвет и застави кюрдите да работят двойно. (ДЗ, с. 360)

Усърдието, с което бившият съратник на Левски изпълнява служебните си задължения към империята, срещу която се е борил с оръжие в ръка, му навлича не по-малък риск за живота. Именно професионалната коректност предизвиква омразата на примитивните туземци За да се отърват от строгия инженер, кюрдите решават да го убият; веднъж той е нападнат с ножове, но „благодарение на случившите се там неколцина арменци“ успява да се спаси и това произшествие налага охраната му от страна на държавата.

Ситуация на пряк сблъсък между органично и политическо съзнание, която усложнява отношенията в констелацията.

6. КОМИТИ И ВЕРНОПОДАНИЦИ. СЛУЧАЯТ ПЕТЪР БЕРКОВСКИ

Тази непротиворечива двумодалност заявява едно основно противоречие; то вече бе засегнато мимоходом, но заслужава да бъде специално изтъкнато, доколкото представя разрив вътре в рамките на националноидеологическия разказ.

От гледната точка на официалната имперска политика след Хатихумаюна (1856) българският етнос de jure е равноправен с турския – равностоен държавотворен елемент; и като такъв той, от друга страна, е пълноценна „държавна собственост“: интелектуалният му капацитет е държавен капитал, който подлежи на включване в служба на държавния интерес.

Тази позиция *от горе надолу*, оказва се, не се конфронтира с националистичния, обратно насочен поглед на самите българи – на онази част от тях, която съставлява затворническия контингент, най-будната и деятелна, както я определя поп М. Кънчев („най-живите българи и най-честните трудолюбиви момци“ – В, с. 510). Всъщност това са хората, чието дело е революционното движение през 60-те и 70-те години, четниците и комитите, конспираторите, организаторите на въстанието.

Тъкмо тук се забелязва едно основно разцепване в тяхното съзнание и поведение – между „високия“ план на националната идея и плана на частното, всекидневно поведение: тяхното безконфликтно примиряване. Идеологически тъкмо тези най-будни и деятелни българи категорично, *активно* не желаят да припознаят имперската държавност като „своя“ (собствено тази е и причината да са *тук*, в Диарбекир или Сен-Жан д'Акр). И в същото време в личен план, в неидеологическата профанност на бита значителна част от тях – тъкмо най-образованите и умствено издигнатите – с охота приемат да служат на „чуждата“ империя. Разгадката на парадокса е, че го правят като модерни професионалисти, с усърдие и всеотдайност, като акт на *собствена*, *лична* професионална реализация, която съществува сякаш отделно, успоредно на колективната („българска“) самоидентификация, в скрито противоречие с нея. Сред най-показателните е случаят с инж. Петър Берковски: „Той така сериозно се залови за работа – пише в спомените си Георги Минчев, – щото и самия валия, който до тогава мислеше, че не било възможно такива дълги и широки пътища, сега видя и повярва“ (ДЗ, с. 360).

Нещо повече, стига се до симетрично преобръщане на ситуацията. Откриваме такова във „Видрица“. Ако преди това, в Българско, героите са влизали в революционни комитети с риск за живота си, или поне с риска да бъдат изпратени на заточение на място като Диарбекир, то сега, вече озовали се в *тук*, в Диарбекир, те отново съставят комитет, със същия риск „да намажем въжето“, но – с коренно различна, комерческа цел („келепир да научим тук арменците как да работят“). Самият поп М. Кънчев се включва в рискованото предприятие, или казано на днешен език – влиза в Управителния борд на истинско международно съдружие, заедно с хаджи Петрос, председател, „който е телеграф мюдюрю на французката жица“, арменеца Еванес ефенди от Трапезун, бивш войвода в Критското въстание, но наред с това и „банкерин, сарафин“. Съобщавайки за това съдружие в писмо до България, поп М. Кънчев моли кореспондента си (споменатия поп К. Новачков от Топракхисар) да не казва никому и дори да изгори писмото (В, с. 432); конспиративният похват е възобновен, но – с обратен знак, на друг език: смъртният риск иде не от революционно действие, а от комерческа спекулация.

Поради своята екстремност ситуацията на заточение предоставя най-силните свидетелства за кулминирането на два паралелни, но интерфериращи и сливащи се тенденции, които протичат в българското общество през епохата – на национална и буржоазно-демократична революция. Тук те се разкриват като двете страни на общ процес и същевременно в своята противоположност, граничеща с парадокса.

БИБЛИОГРАФИЯ

Дойчев, Любомир. 1981. *Сподвижници на Левски*. София, Отечество. (Doychev, Lyubomir. 1981. *Spodvizhnitsi na Levski*. Sofia, Otechestvo.)

Каракостов, Стефан. 1946. *Диарбекирски заточеници. Героични сцени. Биографични скици, писма и дневници*. София, изд. „Ив. Коюмджиев". (Karakostov, Stefan. 1946. *Diarbekirski zatochenitsi. Getoichni stseni. Biografichni skitsi, pisma i dnevnitsi*. Sofia, izd. "Ivan Koyumdzhiev".)

Кънчев, поп Минчо. 1983. *Видрица. Спомени, записки, кореспонденция*. София, Български писател. (Kanchev, pop Mincho. 1983. *Vidritsa. Spomeni, zapiski, korespondentsia*. Sofia, Balgarski pisatel.)

Мутафчиева, Вера, Антонина Желязкова. 1998. *Турция между Изтока и Запада*. София, Отворено общество. (Mutafchieva, Vera, Antonina Zhelyazkova. 1998. *Turtsia mezhdu Iztoka i Zapada*. Sofia: Otvoreno obshtestvo.)

Налбантова, Елена. 2001. *Възрожденският човек – утопии и реалности*. Велико Търново, УИ „Св. св. Кирил и Методий". (Nalbantova, Elena. 2001. *Vazrozhdentskiyat chovek – utopii i realnosti*. Veliko Tarnovo, UI "Sv. sv. Kiril I Metodii".)

Сариев, Веселин. 1996. *Диарбекир и българите. По следите на заточениците*. София, изд. „Христо Ботев". (Второ изд.: Сариев, Веселин. 2011. *Събрани страници*. Т. 2. Диарбекир и българите. Фрагменти от историята. Пловдив, Жанет 45, с. 5–276.) (Sariev, Veselin. 1996. *Diarbekir i balagarite. Po sledite na zatochenitsite*. Sofia, izd. "Hristo Botev". (Vtoro izd.: Sariev, Veselin. 2011. *Sabrani stranitsi*. T 2. Diarbekir i balagarite. Fragmenti ot istoriyata. Plovdiv, Zhanet 45, s. 5–276.)

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

ЕВГЕНИЯ КИСИМОВА И ЖЕНСКОТО ДВИЖЕНИЕ В ТЪРНОВО – ВЛИЯНИЯ, ОПОЗИЦИЯ, УТВЪРЖДАВАНЕ[1]

Мария Пилева
Институт за литература,
Българска академия на науките, България

EVGENIA KISIMOVA AND THE WOMEN'S MOVEMENT IN TARNOVO – INFLUENCES, OPPOSITION, ESTABLISHMENT

Maria Pileva
Institute for Literature,
Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria

Abstract: The article examines the historical prerequisites for the emergence and development of the Women's Movement in Tarnovo in the 19th century with an emphasis on Constantinople and Western literary and cultural influences. It focuses on the figure of Evgenia Kisimova as the organizer and driver of the movement. Attention is drawn to the problems surrounding the name and the sphere of influence of the first women's society in the city, „Zhenska obshtina" („Women's Community"), and the struggle for its confirmation.

Keywords: Evgenia Kisimova, women's societies, Tarnovo, Bulgarian revival, letters, style

[1] Статията е подготвена с финансовата подкрепа на МОН в рамките на ННП „Развитие и утвърждаване на българистиката в чужбина". Договор № ДСД–10/28.10.2022.

УВОД

Започналите активни процеси на духовно и културно еманципиране в българското общество към средата на XIX в. засягат пряко отношението към жената. По това време се повдига въпросът за социалната роля на жените, като амплитудите варират от отрицание и недоверие към жената до сляпо следване на нахлуващите западни модели. Жените, в своята поставеност между културите на Изтока и Запада, се оказват в по-неравностойна позиция от мъжете, които могат свободно да се придвижват от едното в другото пространство. Единици са девойките през Възраждането, които имат шанса да се откъснат от дома си – отредения по традиция топос за българката – предимно дъщери от богати родове или избрани за обучение в чужди институции, където могат да се докоснат до нови ценностни модели. При срещата с тях те виждат някои достойни примери за народополезна дейност, а раждането на организациите на девическите училища и женските благотворителни дружества по-късно приобщава българките към просветна Европа и нейните духовни ценности.

Възрожденският периодичен печат пръв отваря дискусията за мястото на жената в обществото, за оценностяването ѝ наравно с мъжкия пол и постепенно очертава по-ясно образа на жената съпруга, жената майка, жената, която има какво да отстоява и за какво да се бори. Още в първото българско периодическо списание „Любословие“[2] се откриват идеи за равнопоставеност между половете, отделя се значително място на въпроса за важността на жената за благоденствието както на семейството, така и на народа.[3] К. Фотинов, Петър Берон и още няколко общественици защитават напредничавата за времето идея за образование за женския пол и съответно за създаване

[2] Реализирането на идеята за списание „Любословие“ е подпомогнато от американските мисионери в Смирна, с които главният редактор Константин Фотинов води оживена кореспонденция (вж. Пилева 2023: 29, 257).

[3] Вж. Фотинов, К. Мъж и жена. – *Любословие*, г. I, кн. 11, 1845, февр.; Возобразования женскаго пола. – *Любословие*, г. II, кн. 21, 1846, септ.; Воспитание женско. – *Любословие*, г. II, кн. 16, 1846, апр.; Матерное влияние. – *Любословие*, г. II, кн. 13, 1846, ян.; Училища за български момичета. – *Любословие*, г. II, кн. 13, ян. 1846.

на девически училища. По-късно списание „Зорница“[4] с главен редактор д-р Албърт Лонг припомня и продължава тази позаглъхнала линия, впоследствие подета от П. Р. Славейков и от други публицисти и тя добива широк отзвук в периодичния печат към края на 60-те години на XIX век. Публичното обсъждане на тези въпроси от страна на местни и чужди авторитети допринася за преосмислянето на положението на жената, като не става въпрос за скъсване с традицията, а за разширяване на социалната ѝ роля. Това е съпроводено с известна опозиция, тъй като за значителна част от българския народ преодоляването на стереотипните представи за жената след Кримската война и навлизането на идеите за еманципация стават заплаха за установения с векове ред на Балканите. От друга страна, голяма част от възрожденската интелигенция поддържа контакти с европейски образователни институции, в българските земи пристигат високо образовани мисионери, както и някои видни филантропи и пътешественици, вкл. жени[5] – все чужди за българската общност феномени. Това повлиява на тенденциите в обществения живот на българите, свързани с образование и възпитание, като очертава новата панорама на развиващия се културен живот.

Интересът към подобни инициативи за народополезна дейност постепенно нараства и някои българки започват да търсят възможности за реализация. Една от тях е Евгения Кисимова, чието име се свързва преди всичко с женските дружества в Търново, които основава. За тях има множество изследвания, поради запазения богат архивен материал[6], малко от които обаче проследяват проблемите[7], пред

[4] Списание „Зорница“ неколкократно подчертава още в първия си брой, че излиза и за майките, и за децата. Вж. статията (без заглавие) в *Зорница*, г. I, 1864, бр. 1, с. 8. Също така предвижда специални рубрики, насочени директно към жената.

[5] Лейди Странгфорд (Strangford 1864); двете английски пътешественички Маккензи и Ърби, които дори изготвят етнографска карта, в която се вижда територията с преобладаващо българско население (Mackenzie, Irby 1867) и др. В. „Свобода“ (бр. 7, 17 дек., 1869) съобщава, че тяхната книга се превежда от Олга Попович и ще бъде отпечатвана в сп. „Дунавска зора“, но то спира своето съществуване през следващата 1870 г. и не публикува въпросния превод.

[6] Вж. БИА – НБКМ, ф. II А (Евгения Кисимова).

[7] В. Паскалева напр. изобщо не споменава за наличието на проблеми в своето представително изследване „Българката през Възраждането“, неглижира влиянието

които е изправена жената в доминирания от мъже български свят през XIX в. Проследяването на реакциите срещу женските дружества, които основава Кисимова, дава една по-обща представа за настроенията в обществото като цяло.

Фиг. 1. Снимка на Евгения Кисимова, публикувана в Общински вестник В.-Търново, г. XV, бр. 12, 1938.

Родена през 1831 г. в дома на заможния търговец и уважаван епитроп хаджи Георги Кисимов, Евгения се ангажира с просвещението на жените в града. След като учи за кратко в българско и гръцко училище, тя се самообразова, чете много български, гръцки, турски, френски книги и вестници[8], 368 от които по-късно дарява на читалище „Надежда“ (Кулелиев 1933: 143), изпраща и 500 книги на П. Р. Славейков „за поддържание на Българщината в селата около Цариград“[9], както и книги за женското дружество в Сливен[10]. Неслучайно е наричана „музолюбива госпожа“; самата тя е автор на стихове – *елегията* „Спомен на лорд Странгфорда“, посветена на смъртта на английския дипломат и защитник на българския въпрос, е публикувана в сп. „Читалище“ (1872).

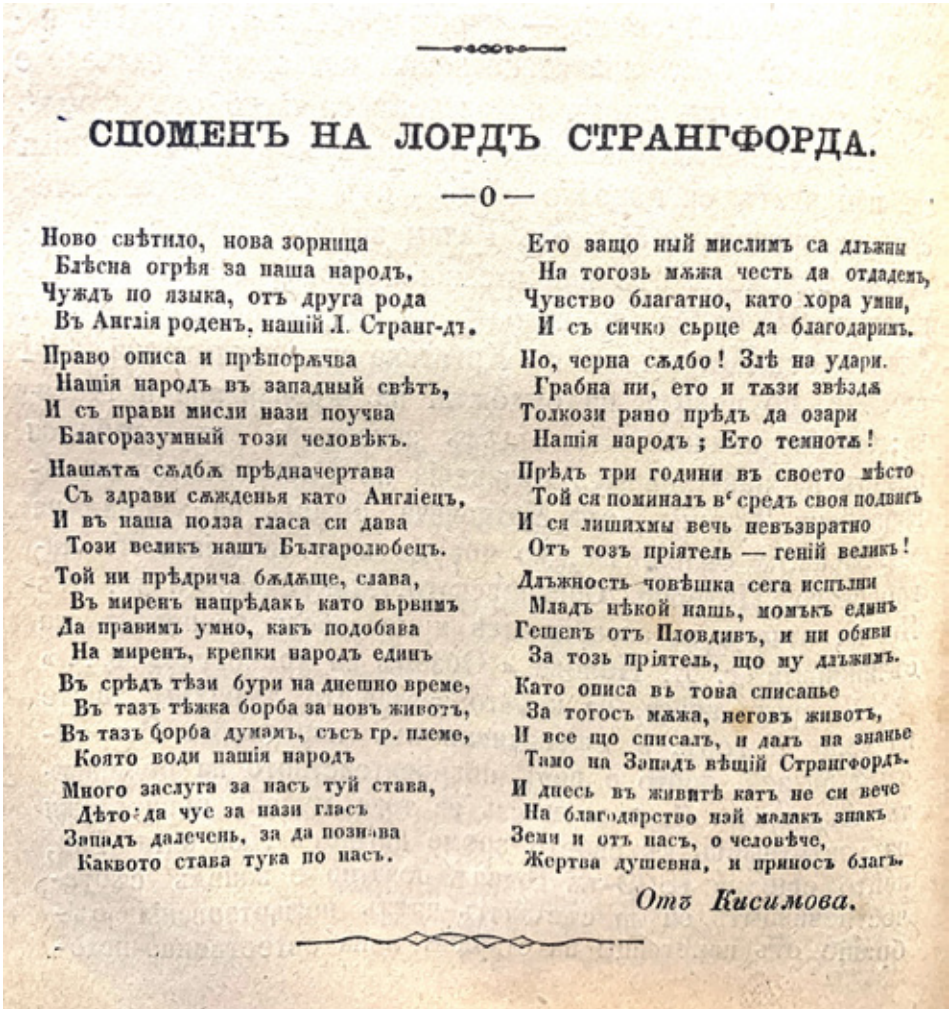
Фактът, че Кисимова посвещава стихове на един чужденец, говори за признанието от нейна страна на ролята на Странгфорд за събуждане на българския дух и подкрепата му за българската кау-

на д-р Лонг върху Кисимова, като твърди, че изобщо не ѝ е повлиял религиозно (Паскалева 1984: 215), цитирайки Й. Кулелиев, който многократно посочва факти за такова влияние.

[8] Кулелиев посочва също, че Кисимова е прочела около 2000 книги (вж. Кулелиев 1933: 142).

[9] *Македония*, г. III, 34, 19 юли 1969, с. 4. Това е първата публикация на Евг. Кисимова на дописка за печата.

[10] БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 5734. Сливен, 22 март 1871.



СПОМЕНЪ НА ЛОРДЪ СТРАНГФОРДА.

—0—

Ново свѣтило, нова зорница
Блѣсна огрѣя за наша народъ,
Чуждъ по языка, отъ друга рода
Въ Англія роденъ, нашій Л. Странг-дъ.

Право описа и прѣпоржчва
Нашія народъ въ западный свѣтъ,
И съ прави мисли нази поучва
Благоразумный този человѣкъ.

Нашѫтѫ сѫдбѫ прѣдначертава
Съ здрави сѫжденья като Англіецъ,
И въ наша полза гласа си дава
Този великъ нашъ Българолюбецъ.

Той ни прѣдрича бѫдѫще, слава,
Въ миренъ напрѣдакъ като вървимъ
Да правимъ умно, какъ подобава
На миренъ, крепки народъ единъ

Въ срѣдъ тѣзи бури на днешно време,
Въ тазъ тѣжка борба за новъ животъ,
Въ тазъ борба думамъ, съсъ гр. племе,
Която води нашія народъ

Много заслуга за насъ туй става,
Дѣто да чуе за нази гласъ
Западъ далечень, за да познава
Каквото става тука по насъ.

Ето защо ный мислимъ са длъжны
На тогозь мѫжа честь да отдадемъ,
Чувство благатно, като хора умни,
И съ сичко сърце да благодаримъ.

Но, черна сѫдбо! Злѣ на удари.
Грабна ни, ето и тѫзи звѣздѫ
Толкози рано прѣдъ да озари
Нашія народъ; Ето темнотѫ!

Прѣдъ три години въ своето мѣсто
Той ся поминалъ в' средъ своя подвигъ
И ся лишихмы вечь невъзвратно
Отъ тозъ пріятель — геній великъ!

Длъжность човѣшка сега испълни
Младъ нѣкой нашъ, момъкъ единъ
Гешевъ отъ Пловдивъ, и ни обяви
За тозь пріятель, що му длъжимъ.

Като описа въ това списанье
За тогосъ мѫжа, неговъ животъ,
И все що списалъ, и далъ на знанье
Тамо на Западъ вѣщій Странгфордъ.

И днесь въ живитѣ катъ не си вече
На благодарство нэй малакъ знакъ
Земи и отъ насъ, о человѣче,
Жертва душевна, и приносъ благъ.

Отъ Кисимова.

Фиг. 2. ***Факсимиле на публикацията, сп. Читалище, г. III, 30 ноември 1872, с. 194.***

за[11]. След като той пледира пред английското общество в защита на българския народ, тя го нарича „велик наш Българолюбец“. Написана с топли чувства, елегията завършва с благодарност от името на народа, който принася „жертва душевна, и принос благ“. Този пое-

[11] Съпругата на лорд Странгфорд – Емили – продължава делото след смъртта му и се включва в множество благотворителни инициативи (вж. Матеев 1934: 75–82).

тичен опит, колкото и несъвършен да е (въпреки че някои рими са сполучливи, стъпките и ритъмът са тромави), заслужава специално внимание като написан и публикуван от жена в българския периодичен печат преди Освобождението.

Освен стихове Кисимова пише дописки, съставя устави и води оживена кореспонденция. Писмата ѝ са извор на богата история за битието на търновчани от втората половина на XIX в., отличават се с художествени достойнства и са в основата на настоящата статия. А нейните запазени слова пред Женските дружества са характерни с красноречие и ораторско майсторство и звучат провиденчески. Кисимова също така организира и води беседи по актуални теми, в опит да разшири хоризонта на своите съгражданки. Изказва се и по политически въпроси – пише апели до дипломатически представители[12], чуждестранни организации, висши духовни лица, вкл. до митрополит Григорий[13], свързва се с княз Церетелев и Юджийн Скайлър при пристигането им в Търново през 1876 г., за да им връчи протест на местните жители (Генов 1878: 213); поздравява чрез редакцията на в. „Право“ своите сънародници за разрешението на църковния въпрос[14]. Кисимова развива и етнографска дейност – събира български народни песни от търновския край, 19 от които са публикувани в сборника на Васил Чолаков от Панагюрище (1872)[15], а 98 – в двуезичния българо-френски фолклорен сборник на Огюст Дозон – френски дипломат и литератор (1875)[16].

[12] Първият ѝ политически акт се отнася към 1867 г., когато протестира против незаконното арестуване на Христо Пулев в писмо до руския консул А. Е. Сечинков, което завършва с: „Господи! До кое време Русия ще гледа на всичко това с хладнокръвие“ (Чолакова 1994: 216).

[13] БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 5723а, 15 декември 1875. Писмото на Кисимова до митрополит Григорий включва въпроси за това как да се подготви жалба за заточениците в Диарбекир.

[14] *Право*, г. V, бр. 7, 11 април 1870.

[15] В писмо до Кисимова от 8 август 1864 г. Чолаков споменава и за неин ръкопис, както и за нещо, писано за братя Миладинови, за двете от които липсват следи към настоящия момент.

[16] Името на Кисимова е сред сътрудници като Н. Геров, В. Чолаков, П.Р. Славейков (Dozon 1875: XLIV).

Въпреки че Евгения Кисимова общува с всякакви хора от различни националности – българи, турци, французи, тя има известни тежнения към руското влияние, но много по-силни се оказват Цариградското и западните влияния. Бащиният ѝ дом в Търново е сравняван със странноприемница, отворена за всички гости в града[17] – „за пътника, странника и бедния“ (Кулелиев 1936а: 222). За нейното развитие като обществена фигура допринасят и Н. Михайловски, П. Р. Славейков, д-р Васил Берон, брат ѝ Пандели Кисимов, покрай познанството му с когото и американският мисионер д-р Албърт Лонг.

> Голям тласък в нейното духовно издигане и приобщаване към въпросите на живота е получила […] най-вече през годините 1859–1863, когато във В.-Търново живее и проповядва американския мисионер Д-р Алб. Лонг. Последният със своя ум и висок морал се налага на цялата тогавашна наша интелигенция, в това число и на Г-жа Евгени Кисимова. Тя всецяло е била под неговото влияние. Той е засилил нейните духовни интереси, като, между другото, я е снабдявал с подходящи книги и вестници, и засилил желанието ѝ да бъде обществеица. (Кулелиев 1933: 142–144)

Една от книгите, за които става въпрос, е преведеният от самия д-р Лонг роман на Джон Бъниан „Пътешественикът“. Тя получава копие от книгата с учтиво писмо: „Почитаема приятелко, От Госпожа Лонгова и от Марина и от синца ни приимете приятелски поздравления […]. Чрез Г-на Гавриила ви проводих една книга (Пътешественик) дар от съпругата ми. Надея се да я получите, ако и малко късно защото беше в сандъка турена, и уверен съм, че ще я прочетете с голямо любопитство и внимание“[18].

В различни свидетелства на съвременници и наблюдения на изследователи се потвърждава влиянието на д-р Лонг върху духовното изграждане на Евгения Кисимова. Тя се сближава с цялото му семейство, а след като то заминава за Цариград, поддържат кореспонден-

[17] Племенницата на Кисимова разказва, че Евгения си била донесла книжен румънски войник в цял ръст, който поставила в коридора на къщата си срещу пътната врата и никой не смеел да я безпокои затова (Кулелиев 1936б: 235).

[18] БИА – НБКМ, ф. 75, II А, а.е. 5740. Писмо на А. Лонг до Г-жа Евгений Х. Георгиева Т Димитрова, Цариград, април 19, 1866 (фонд Евгения Кисимова).

ция по литературни въпроси, въпросите на девическото образование, разпространението на сп. „Зорница“, чийто главен редактор е американският мисионер. Оказва се, че Евгения е редовна читателка[19], спомоществователка и разпространителка[20] на списание „Зорница“, приела присърце идеите на А. Лонг за образованието на жените и утвърждаването на достойнството им. Мнението на Кисимова е високо ценено от мисионера и той често се допитва до нея относно статиите му за майките: „Понеже уважавам мнението на ваша милост като родолюбива една Българка, желал бих да зная как ви аресват изложенията ми относителни на възпитанието на Българските жени. Питам това не за друго, но само да се ползувам от вашето мнение щото да мога още по-добре да пиша за истинската полза на Българския народ“[21]. В по-късно писмо до нея д-р Лонг изразява радостта си от нейните писма, както и че оценява трудовете му „За изучаването и повишението на женскийът пол“ (1869)[22]. В друго писмо също подчертава: „приимете личните мои поздравления и личната ми благодарност за оценяването ви на трудът ми“ (1872)[23].

---

[19] „Зорницата ви проваждам чрез Г-на Георги Мазакова. Колкото за Зорницата няма да стане никакво спирание в издаването ѝ по причина на моето отсъствуване, защото 3-тий брой ще извадя преди да тръгна, пак ще оставя доволно материал и ще пиша от там за всякой месец щото Доктор Ригс и Г-н Славейков да я изваждат редовно.“ (БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 5740).

[20] „Дето питате за спомоществованията на Зорницата кому да ся дадат – можете да ми ги внесете или чрез Г-на Гавриила в Свищов или направо чрез някого от търговците както е вам угодно. Само едно нещо ви ся моля да не забравите. Недейте забравя да извадите от стотях двадесет като комиссион за трудът на момчето ви, или който е ходил да ги раздава. Да извадите още и каквито разноски за пощата, дето сте платили ваша милост, или на раздавачът от пощата или за писмата си до мене. Тези са малки неща но право е да ги споменувам. При това не мога доволно да ви благодаря за трудът който сте полагали в тази работа; зная че го сторихте не само от чистите и искрените приятелски чувствувания към мене лично, но още че в това сте побуждени от високи и родолюбиви чувства към сестрите си Българки.“ (БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 5727. Писмо от А. Лонг до Г-жа Евгения Х. Д. Кисимова, Цариград, дек. 28/11, 1969.)

[21] БИА – НБКМ, ф. 75, II А, а.е. 5740.

[22] БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 5727.

[23] БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 5739. Писмо на А. Лонг до Ев. Кисимова, Цариград, март 12, 1872.

Присъствието в сп. „Зорница“ на поредици статии за майки, вкл. поредицата „Писма за майки“[24] на Мери Ригс – съпруга на друг американски мисионер с принос към българското литературно възраждане, д-р Илайъс Ригс, които да укрепят духовно своите деца и да ги подготвят за техните граждански задължения[25], корелират с виждането за мястото на българката като крепител на дома. Въпреки че „прокламират американските протестантски концепти за майчиното влияние, християнски образовани жени и асоциации на жените – майки“, според Рийвз-Елингън те „резонират в средата на XIX век сред образованите българи от градовете. Видни български жени ги преобразуват в дискурс за модерността, за да предложат свои собствени проекти за национално изграждане“ (Рийвз-Елингтън 2002: 153). Една от тях несъмнено е Евгения Кисимова. По-късни периодически издания също публикуват подобни текстове – включително сп. „Училище“ (1875), в. „Право“ (1869)[26] и др. Постепенно периодиката се отваря все повече за публикации на жени – вкл. стихове, преводи, дописки.

Въпросът за просветата на девойките също се повдига многократно на страниците на печата; главният редактор на сп. „Зорница“[27]

---

[24] Рубриката започва през първата годишнина на сп. „Зорница“ (1864/65) от бр. 1 до 10-ти, през 1866 г. от бр. 6 до 12-ти, продължава и в няколко броя през 1867 г. със заглавия към всяко отделно писмо. „Писма за майки или Ръководство за майки в доброто отхранвание на децата им: съставено по видът на писма от една госпожа до младооженената си сестра“ излизат и в отделна книжка от печатницата на А. Минасиана, Цариград, 1870 г. и следват тенденциите, заложени още в сп. „Любословие“ на К. Фотинов.

[25] Вж. и рубриката „За майките“, започнала с преводния откъс „Ответствеността на майките“ (*Зорница*, г. I, 1865, бр. 12, с. 91) и продължила с „Българските майки“, където се излагат аргументи колко важни са те за отглеждането и възпитанието на децата: „Вам, които сте майки надлежи да показвате, че усещате длъжностите на високото си положение и свещенното си звание, като учителки и водителки на народът си“ (*Зорница*, г. II, 1866, бр. 1, с. 4).

[26] Към българските майки. – *Училище*, 1875, №8, с. 59–61; №9, с. 66–67; №11, с. 82–83; *Право*, г. IV, 1869, бр. 43, с. 169–170.

[27] В сп. „Зорница“ се откриват статии с акцент върху „Възпитание на дъщери“ (бр. 3, с. 24, 1866); „Четение за жените“ (бр. 5, с. 37, 1866), „Четение за децата“ (бр. 2, с. 14, 1866), поредици на тема „Възпитание“ (*Зорница*, г. II, 1866, с. 4, 40; *Зорница*, г. VII, 1871, бр. 2, с. 9; бр. 4, с. 25; бр. 5, с. 33), „Учението“ (*Зорница*, г. II, 1866, с. 15, 55) и др.

със задоволство споделя за развитието на девически училища в градове и села по България:

> Драго ни е да видим че читателките на Зорницата оценяват смиренната част, която има тя в туй дело. Една благородна Българка ни писа преди малко време и в името на сестрите си изрази благодарността си за нравоучителното поучение което сме им дали през миналата година. Прияхме и няколко писма които поръчат за листът ни за няколко девически училища. Таквизи училища и хиляда да бяха, на радо сърдце бихме проводили на всяко по един лист дар.[28]

Подобни текстове стават стимул за възникването на девически училища и женски дружества, т.е. пресата „обхваща периметъра" на „женския въпрос", както го определя Надежда Александрова (Александрова 2012: 9). Тя разглежда и нагласата, която се създава във възрожденското общество чрез печата, „че независимо дали образованието ще ги прави добри домакини, или ще ги подготвя за учителското поприще като форма на пазарна заетост, то е най-естественият способ жената да бъде человек (индивид) и/или добра (българска) майка" (вж. Александрова 2009: 209 и Aleksandrova 2013).

Освен сп. „Зорница", в което последователно се излагат и отстояват идеите за жената, вестниците на П. Р. Славейков – „Македония"[29], „Гайда"[30] и „Ружица" – също допринасят за промяната на общественото отношение към българката и преодоляване на някои предразсъдъци относно образованието на жените. „И тъй едно от най големите безумства е това дето искаме да остава пренебрегнат и необразован прекрасният пол, сиреч жените, на които е посветена по голямата част от нравственото въспитание на чедата."[31] Но въпреки

[28] Българските майки. – *Зорница*, г. II, 1866, бр. 1, с. 4.

[29] Вж. Жените в отношение на народството. – *Македония*, г. II, бр. 1, 2 декември 1867, с. 1–2; Една дума и за жените. – *Македония*, г. III, бр. 2, 7 декември 1868, с. 1–2; За жените. – *Македония*, г. III, бр. 11, 8 февр. 1869, с. 1–2; бр. 12, 15 февр. 1869, с. 1–2; По въпросът на жените. – *Македония*, г. IV, бр. 16, 13 януари 1870, с. 2.

[30] Вж. За жените. – *Гайда*, г. II, бр. 21, 17 април 1865, с. 165–166, и бр. 22 от 24 април 1865, с. 173–174.

[31] Въспитанието на девойките. – *Гайда*, г. III, бр. 14, 15 юли 1866, с. 227–228.

че П. Р. Славейков пише в подкрепа на женското образование, в същото време е изненадан от прогреса на женското движение – напр. в статия за отварянето на девическото училище в Ст. Загора прозира сатиричният му тон – той се учудва, че „настанили две учителки сред българките“ – „да поменем че в Търново имат една даскалица, в Трявна имат половин даскалица а на толкоз други места немат ни половина, ни четвъртина ни никаква…“[32]. Затова Рийвз-Елингтън допуска, че по това време той не е виждал ползата от идеята за девическото образование. Тя забелязва и изненадата на П. Р. Славейков от откриването на женски дружества в статията му от 1869 г.[33], за които същевременно пише, че са „един от най-хубавите и най-скъпоценните плодове на новото това време“ (вж. Рийвз-Елингтън 2001: 121–134). Въпреки това идеите в статиите, публикувани в периодичния печат от средата на 60-те години, дават съществен тласък за възникването на български женски дружества и особено за бума на основаните такива около 70-те години на XIX в.[34] Тези женски дружества изпълняват аналогични на читалището[35] функции, като подтикват жените към действия и съпричастност с проблемите в българското възрожденско общество.

Още от началото на женското движение в Търново, поставено на 8 септември 1869 г. след неделната служба на празника Рождество Богородично, когато се събират жени от петте църковни енории[36] и набелязват целите[37], Евгения Кисимова се стреми да му придаде публичност, ангажирайки цялата търновска общественост. Със „Слово, изречено от свещениците по всичките църкви в Търново“ в. „Право“

[32] *Гайда*, г. I, №3, 13 юли 1863, с. 19.

[33] Славейков, П.Р. Женските дружества у нас. – *Македония*, г. 3, бр. 39, 23 август 1869, с. 1.

[34] До 1869 са основани само 4 женски дружества, през 1869 – 14, през 1870 – 9, през 1871 – 5, 1872 – 5 и т.н. (вж. Чолакова 1994: 36–38).

[35] За членове на читалищата първоначално са допускани само мъже. Търновското читалище „Надежда“ е основано на 8 юли 1869 г. – само три месеца преди „Женската община“ в града (Митова-Ганева 2011: 219).

[36] Всяка енория е имала право да изпраща по три членки, които влизат в състава на настоятелството, както и да предлага такива за писарки и касиерки (Кулелиев 1931/32: 126). Вж. и *Основание на Женската община в Търново* (1870).

[37] За сходствата при съставянето и организацията на женските дружества през Възраждането вж. Василева 1980: 268–273.

обявява възникването на женското дружество в Търново[38] и признава: „От няколко време насам чуваме да са говори по вестниците: за нуждното просвещение и на другата наша половина (за образованието на жената)“[39], като изброява женските дружества в Тулча[40], Лом, Захра, Казанлък. И ако в средата на XIX в. образованите жени са твърде малък процент – дори сред майките на интелигенти само една е с гимназиално и една с висше образование, към 70-те години на века ситуацията вече е различна – десетки момичета се завръщат от обучение в чужбина – Киев, Одеса, Цариград, Белград, започват да работят като учителки и основават женски дружества (вж. Чолакова 1994: 92). А в речта на Кисимова при учредяването на т. нар. „Женска община“, публикувана в същия брой на в. „Право“[41], могат да се открият редица сходства със статиите в сп. „Зорница“: „Достойната майка само може да отхрани достойни синове полезни на отечеството ни… Тази е мисля първата длъжност на сяка една майка!“ В речта ѝ на третото събрание на „Женската община“ също отекват отгласи от „Зорница“[42]:

> И тъй, мили мои съгражданки, между многото ни други домашни грижи, нека приложим и тази, която е и най-нуждната грижа за просвещението на девойките! Защото нашето мило отечество, милата наша България за нищо друго няма толкоз голяма нужда колкото за достойни просвещенни майки! Които да могат отхрани достойни чада, които и за себе си да живеят по честито и народът си да ползуват и отечеството“ (Слово… 1869: 2).

[38] Нейният брат П. Кисимов също съобщава за създаването на „Женската община“ (*Отечество*, I, 12, 10 октомври 1869, с. 4.). Следващата година в. „Право“ припомня създаването на „Женската община“ в обръщението, с което Кисимова честити решението на българския църковен въпрос, което нарича „нова епоха“ (11 апр. 1870, с. 27).

[39] *Право*, IV, 31, 27 септември 1869, с. 2–3.

[40] Дружеството в Тулча е открито на 27 август 1869 г. – само няколко дни преди Търновското.

[41] *Право*, IV, 31, 27 септември 1869, с. 2–3.

[42] Вж. *Зорница*, г. IV, 1868, бр. 5, с. 34; Една дума към всякого българина. – *Зорница*, г. VI, 1870, бр. 1, с. 1–2. Задатъкът ни за Новата година. – *Зорница*, г. VI, 1870, бр. 2, с. 9–10 и др.

За подобряване на състоянието на женското образование в „Женската община“ се събират не само доброволни пожертвования в подкрепа на български девически училища. Евгения Кисимова мисли и за отваряне на български училища в градове с многобройно българско население[43] и пледира пред редица влиятелни личности за настаняване на български девойки в чужди учебни заведения. Запазени са нейни писма до Захари Княжески от руското консулство в Русе, който осигурява стипендия от Московския славянски комитет за едно момиче; до Надежда Полякова – директор на Фундуклеевия пансион в Киев; до Кишинев, където изпращат четири момичета; до румънската княгиня Елисавета – за две момичета в Румъния; до професора в Букурещката медицинска академия Карол Давила и неговата съпруга и др. Вестник „Зорница“ обнародва писмо на обществото на Единбургските госпожи в Англия, както и отговора на Кисимова до тях с благодарност за загрижеността, състраданието и помощта за пострадалите от Априлското въстание[44].

От въпроса за създадените от Кисимова женски дружества живо се интересуват Албърт Лонг и неговата съпруга:

> Много желание имам да зная нещо повече за предприятието което ся нарича „Женски дружества“. Вечна хвала на онези които са въвели някое средство за умственото събуждение на българките! Не съм виждал още някой устав или някои подробни сведения заради тези дружества. Имате ли редовни чиновници и заседания? Особната цел каква е? Общата цел зная, но само това не съм видял още (може да е имало във вестниците а пак аз да не съм забележил) какви са плановете през които действуват. Госпожа Л. много се радува че таквоз нещо се е въвело между Българките и любопитства да знае още повече за работата.[45]

---

[43] В писмо на П. Горбанов до Е. Кисимова става въпрос за отваряне на българско училище в Солун (БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 5722, Цариград, 4 юлий 1866). Той я нарича „една деятелка за народното ни напредвание“ с ревност за „поддържанието на обществените предприятия“, която „да милей и да обича народа си“.

[44] Вж. *Зорница*, I, бр. 42, 15 октомври 1876, с. 167; *Зорница*, №47, 19 ноември 1876, с. 188. Подобни писма изпращат членовете на дружествата в Габрово, Сливен, Железник (Ст. Загора), Свищов.

[45] БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 5727. Вж. и Кулелиев 1936в, с. 26.

Д-р Лонг напомня и обещанието, че „където има девическо училище или читалище да иска Зорницата пращам дар“ (пак там; подчертаното – А. Л.), с което не само показва ангажимента си към просветителските организации, но свързва публицистичната и образователната дейност чрез тези платформи на контакт. За съжаление, не са запазени писмата на Кисимова до мисионера, за да се проследи хронологично комуникацията между тях с нейните отговори.

След като Евгения Кисимова решава да институционализира своята народополезна дейност с учредяването на „Женската община“ в Търново през 1869 г., тя отваря „една женска касса, да събира волна помощ!“ за подпомагане на развитието на девическите училища, за да поддържа една достойна учителка, както и за отваряне на девически училища по селата около Търново (Слово… 1869: 2). „Женската община“ открива през 1870 г. в града неделно училище за по-бедни момичета и жени, които нямат възможност да посещават други училища, като председателката Кисимова присъства ежедневно на учебните занятия (Чолакова 1994: 166). По-късно тя организира и библиотека за нуждите на девическите училища в града и помага финансово за провеждането на годишните изпити, като поддържа връзки и с женски дружества от други градове[46]. Също така предлага сътрудничество с читалище „Надежда“ за изнасяне на театрални представления в Търново (Чолакова 1992: 205).

Кисимова откликва на нуждата на времето от просвета на девойките и уреждане на класни девически училища, като действа проактивно, с ясното съзнание за пречките:

> При сичко що ся счуват гласове неблагоприятни да казуват: туй не е ваша работа то! Оставете ся; зер ний, като не бехме учени, чева неможихми да живеими толкози години?… Аз имам едно уверение, че тези гласове не ще бъдат послушани от никоя – между събраните тука; защото малко много всяка добре познава, че както всичко друго в светът подлежи на изменение така и человеците тряба да се съобразяват според обстоятелствата.[47]

[46] Женските дружества правят дарения едно на друго, поръчват се течения от актуални вестници и списания, закупуват се новоизлезли книги.

[47] Пак там.

Въпреки първоначалната положителна реакция на „градската община, (която) благоволи радостно да пожелае добър час и добър успех“[48] на новосъздаденото женско дружество, когато Е. Кисимова изпраща писмо до градските първенци с искане да признаят името „Женска община“, те реагират, че то „неприлично и безразсъдно си е усвоило името община, което име само на градската община принадлежи законно и логически (защото в един град две общини не бива)“, и го приканват „да престане да се нарича община, ако желае да прибягва в армония и съгласие за успеха на общото дело, както и за уважението към себе си градската община и женското Дружество“ (Янков 1929в: 190). Така започва противопоставянето между двете общини, което продължава, докато Кисимова е на председателския пост. Тя обаче се обръща в писмо до Иларион Макариополски с молба, ако той признава Женската община, да изработи печат с това име. Той не само одобрява името и целите на дружеството, а и го благославя:

> Госпожи!
>
> Предприятието Ви е благодетелно и целта му висока. Посланието ваше от природата е упределено, да въспитавате не само женский пол, но и мужский […]. Прочее, дързайте, свято дело сте предприели и душеспасително; напред за да не останите под отговорност пред Бога и человеците за нерадение. Ето и ний по вашето желание Ви испращаме печата за вашата община чрез Г-на Ст. Камбурова и просим от Господа Бога да низведе отеческото си благословение на Вашата Жен. Община да я укрепи и разшири и от плода на успеха ѝ да Ви сподоби с очите си да видите.[49]

Печатът с изображение на Св. Анна с отрочето и надпис „Женската община в Търново 8 септ. 1869“ е изработен в Цариград и е посрещнат с „удивление и радостни възвания“ от жените. „Женската

[48] *Право*, г. IV, бр. 31, 27 септ. 1869.

[49] *Македония*, г. 4, бр. 25, 14 февр. 1870, с. 4. Тук са включени писмото на Иларион Макариополски и дописката на Е. Кисимова за събранието на „Женската община“ на 18 януари 1870 г. в новопостроената църква „Св. Анастасия“, когато се получава печатът. Иларион Макариополски пише и до поп Димитрий Протонатарий да благослови новосформираното женско дружество (БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 3466).

Фиг. 3 Печат и бланка на „Женската община“. БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 5754, а.е. 3470.

община“ подготвя и свои бланки за съобщения[50], бланки за уведомяване за мястото и часа на следващото събрание на членовете и бланки за дарители. Като цяло дружеството се стреми към демократичност – в него могат да членуват жени от всичките църковни енории на града, без разлика от народност и вяра, дори и от други градове и от емигрантските центрове, каквато е например г-жа Кинка от Букурещ[51]. „Изобщо дружеството се оформя като самостоятелна организация със свои финанси, независимо управление, солидни връзки, които се дължат предимно на познанствата на Кисимова“ (Василева

[50] Вж. ДА – ВТ, кол. 65, оп. 1, а.е. 208.
[51] Вж. БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 5755.

1980: 284). Сметките се водят изрядно, а извършената работата е значителна, свидетелства за което могат да се открият в една дописка във в. „Македония“: „Браво на търновчанки! Viva на председетелката им!“[52], както и в отчета за първата годишнина[53].

Но „Женската община“ не се радва на пълно приемане, въпреки че в настоятелството ѝ Градската община има свой представител – т. нар. „духовен отец“, първият от които е свещеник Димитрий Протонатарий (вж. Кулелиев 1931/1932: 126–127). В самото начало на съществуването на организацията писарката Иванка Петкова изпраща писмо до отец Димитрий, в което изразява огорчението на членовете, че той не е благоволил да съобщи в неговата енория за тяхното дружество и да призове за събиране на волни пожертвования, както са направили останалите свещеници.[54]

След получаване на писмото и печата от Иларион Макариополски основателките не срещали препятствия от Градската община според публикация на Дружеството от 1911 г. Но в своята официална преписка тя продължава да ги нарича „Женско дружество“ (Юбилеен отчет [1919]: 8–9) и да се стреми към централизация на техните дейности. Въпреки че през 1871 г. двете общини обединяват усилията си за поддържане на една главна учителка, желанието на Кисимова да се избере настоятелство на девическите училища от средите на „Женската община“ с пълна самостоятелност не допада на Градската община. Кисимова се обръща към представителите ѝ с остро писмо във връзка с опитите им да наложат свой председател. Тя се опира на устава на женското дружество, който не предоставя възможност за председател да бъде избиран мъж, дори ако е от общината:

> Освен ако сте с идеята че както жената се е учитала досега за половин челяк, според обичая на необразованите народи, и е подлежала под грубата власт на Мъжа, та според това тряба и сяко предприятие на жената за общественото народно образование да подлежи под контролът на мъжа. Но, ний вярваме, членовете на Поч. град-

[52] *Македония*, г. 4, бр. 85, 29 септ. 1870, с. 2.

[53] *Македония*, г. 4, бр. 87, 10 окт. 1870, с. 3.

[54] БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 3468. Писмо на „Женската община“ до свещ. Димитрий Прот., Търн. 23 ноември 1869.

ска Община да не лижат вече в забложденията на тумните времена по тази раждива идея.[55]

Кисимова не отстъпва от позицията, че регламентът на „Женската община“ не трябва да се нарушава и не допуска намеса. Пише до Градската община, че могат да изберат само едно духовно лице от тяхна страна, „което да приеме длъжностите си в предела на своите задължения според устав“[56], като ги предупреждава деликатно, но с авторитет, да не предприемат незаконни действия, в противен случай би изложила в печата подклажданите от тях интриги, което подкопава взаимоотношенията им.

Същевременно става явно за разрив със свещ. Димитрий, който нарича незаконни събранията на „Женската община“, въпреки че присъства на срещите им, както и в комисията, която преглежда сметките. Той си дава оставка и Кисимова се обръща към Градската община да им предложат друг свещеник за третата година, като отново предупреждава, че всичко може да излезе в печата.[57] Но от Градската община така и не назначават ново духовно лице и стоят „отчуждени“ от делата на „Женската община“, а Кисимова престава да комуникира с тях, след което заявява, че ако продължават да неглижират правилата, „на тях ще тежат всичките лоши следствия от това положение“[58].

Василева обръща внимание на скептичните оценки за дейността на женските дружества, изразени на страниците на печата – на предложенията да се допускат в тях мъже, да се съединят с мъжките читалища и да се привличат мъже за техни председатели, защото жените нямали опит (вж. Василева 1980: 289). Общинската управа, която се стреми да централизира дейността на обществените организации в Търново, в крайна сметка намира повод да отстрани Кисимова – при едно нейно по-дълго отсъствие от града[59] общинарите се опитват да

[55] БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 5748. Писмо на „Женската община“ до Градската община, 7врий, 1871.

[56] Пак там.

[57] БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 5758. Търново, 14 9/врий, 1871.

[58] БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 5763. Търново, 28 9/врий 1871.

[59] Кисимова проявява изключителна морална и материална подкрепа към брат си Пандели и пътува до Румъния да му помага в отглеждането на седемте му деца, след като той губи своята съпруга.

наложат друга председателка и започват проверка на сметките на дружеството[60]. След като се завръща, Кисимова възразява срещу намесата на Градската община в управлението на женското дружество, но позициите ѝ вече са подкопани и няколко членки са настроени срещу нея вследствие на инсценирани обвинения. Въпреки че жените я преизбират два пъти, след като са прегледали и установили, че „сметката и делата на „Женската община“ са „добри и прави“[61], през април 1872 г., след нова намеса в дейността на дружеството от страна на Градската община[62], на мястото на Кисимова е избрана нова председателка – Зоица Камбурова – а от дружеството е отнето управлението на девическите училища (вж. Василева 1980: 285).

Така, след малко повече от две години, Кисимова е отстранена от управлението на „Женската община“ и по настояване на Градската община тя е преименувана на Женско дружество „Радост“ (Юбилеен отчет [1919]: 9). Това дружество участва в дейности по ремонта на едно от девическите училища, преместването му в нови помещения и договарянето на заплати на учителки, но надзорът и управлението става прерогатив на Градската община. Новата председателка приема безропотно промяната на името. Изработеният печат с новото име „Радост“ и образа на пресвета Богородица, обаче съдържа годината 1869[63], като Кисимова възразява срещу използването на тази дата, тъй като това означава, че е имало две дружества по едно и също време с

---

[60] Оказва се, че документите на дружеството са водени изключително изрядно – Кисимова е дублирала цялата изходяща кореспонденция и сметките са пълни и точни, спазвани са принципите на системно деловодство (вж. Чолакова 1994: 57; БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 3452).

[61] БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 5754. Акт, подписан от членовете на „Женската община“. Търново 1 9/врий 1871. Кисимова изпраща този Акт с писмо до Градската община, в което напомня за двата месеца „бетствувания“ и „сблъсквания“ от тежненията, които са имали някои, като не са уважили устава им, и се надява никой да не пожелае разорението на „Женската община“. Вж. и БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 5757.

[62] На събрание на „Женската община“ присъстват свещ. Димитрий, протосингел х. Теодосий и няколко общинари, които дават предложение за избор на ново настоятелство и налагат промяната на името. (БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 3441, а.е. 3480.)

[63] През 1878 се откриват документи с името Женско благотворително дружество „Радост“, през 1889 то се нарича Благодетелно дружество „Радост“, а през 1912 – Женско благотворително-просветително дружество „Радост“, т.е. модифика-

Фиг. 4 ***Печат на Женско благодетелно дружество „Радост“, БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 3459.***

два различни печата, а не че едното преминава в другото[64]. Според нея това е „злоупотребление усъдително“, защото „по този начин би се унищожила самата „Женска община“, независимо че дейността е същата. Затова тя апелира пред Градската община за промяна, но печатът си остава същият. Дори в публикуваните устави на дружество „Радост“ през следващите години се посочва 1969 като годината на основаването му (Устав 1897). Подобни вмешателства във вътрешните дела на женските дружества се откриват и в Габрово, и в Горна Оряховица (вж. Чолакова 1994: 112).

Едва след погрома на Априлското въстание усилията на читалища, женски дружества, училища за подпомагане на нуждаещите се консолидират и благотворителните дейности се насочват в една посока. Новите обстоятелства не оставят място за дрязги, раздори, разединение, вътрешна съпротива. През 1877 г. Кисимова отново откликва на актуалния призив на времето, като организира женско дружество „Милосърдие“[65], с цел подпомагане на пострадали от Руско-турската война и бежанци. Първоначално то няма устав и натрупан капитал, тъй като всичко, което се събира, се описва в кондиката и се изпраща непосредствено на нуждаещите се. Освен с финанси, жените се включват с набавяне на храна, изработване на дрехи, на навои[66] и др. за воюващите в Балкана и за бежанците[67]. С това те печелят доверието на Градската община и противоречията между тях позатихват –

циите на името продължават, като се търси най-точното определение в зависимост от дейността.

[64] БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 3454. Писмо на Е. Кисимова до Градската община. Търново, 15 юли 1872.

[65] Първата среща на жените за основаване на дружеството се състои на 1.08.1877 г. в църквата „Св. Атанас“ (Митова-Ганева 2011: 221).

[66] Навуща, гети – парчета от дебел плат, които се увиват около краката от стъпалата до коленете.

[67] БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 6758.

помолени са от вицегубернатора да обикалят къщите с бежанци[68] и да разберат каква е нуждата им от дрехи[69]. Работят съвместно и с Комитета за бежанците в града. Архим. Стефан също се обръща към тях с призив да изберат 10–15 жени в помощ на превързването на ранените[70]. Обособен е и първият български родилен дом по инициатива на дружество „Милосърдие“ и с помощта на негови членки – т. нар. „Дом на лихусите“. След значимия успех на неделното училище дружеството разкрива ново през 1878 г., като се грижи за уреждането и на сиропиталище (Чолакова 1994: 166, 271).

Въпреки че има данни за временно преустановяване на дейността на новото дружество (Митова-Ганева 2011: 222), официалният устав на „Милосърдие на усопшите“ е приет на 10.02.1882 г., а Кисимова се разписва като попечителка до 1884 г.[71]. Тя създава и клонове в Г. Оряховица, Лясковец, Д. Оряховица, Драганово село[72] и инициира дейности за запазване на паметта на загиналите за Освобождението. Независимо от всички тези усилия на председателката, Градската община подновява атаките срещу Кисимова, като решава да прегледа сметките на дружеството, с което събужда недоверие у членовете (Янков 1929б: 67). Но дейността на „Милосърдие“ получава широка подкрепа, включително от Л. Каравелов, Д. Войников, архим. Стефан и др. Стига се до намесата на министъра на вътрешните работи д-р Вълкович, както и на мин.-председателя Драган Цанков, които не намират нищо нередно в сметките и така приключва поредният сблъсък. Тези целенасочени проверки и интриги е възможно да са породени от големите суми, събирани от женските дружества.

Според Чолакова противоречията в женските дружества нямат социален характер, а се дължат до голяма степен на лични амбиции, желание за заемане на ръководни постове, междуличностни дрязги, неспазване на уставни положения (Чолакова 1994: 101). Но в случаите с Евгения Кисимова в Търново атаките идват отвън – от страна на

[68] Търново приютява множество бежанци след опожаряването на Стара Загора и нейните околности.

[69] БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 5724. Писмо от 20 декември 1877.

[70] БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 6719. Писмо от 23 декември 1877.

[71] Вж. БИА – НБКМ, ф. IIА, а.е. 6786–6800.

[72] БИА – НБКМ, ф. II А, а.е. 6772.

Градската община, която първо не признава името на основаната от нея Женска община, а след това търси начин да се намеси в ръководството чрез замяна на председателката и накрая успява.

Утвърждаването и функционирането на българските женски дружества става белег на новото време. Дейността им следва да се разглежда на фона на останалите процеси и явления в българското общество. А търновските женски дружества отразяват променящата се възрожденска ситуация, в която жените вече са не само майки и домакини, но и „водителки на народът си“ – една важна мисия в цялостната промяна на менталността и културната практика на XIX век. Ив. Радев вижда Кисимова като „модерна жена“, която сама предизвиква обстоятелствата, води независим живот, не само подема идеята за утвърждаване на отделни институции и инициативи, но се опитва и да ги феминизира – да им придаде облика на самостойни форми за изява и присъствие на жените (Радев 2000: 556). Необичаен за времето си факт е, че тя се подписва с фамилното си име, не с това на съпруга си х. Димитър, като е наречена „изключително енергична и безстрашна жена, въодушевена от безгранична любов към народа и града си“ (Янков 1929а: 53).

Предразсъдъците към жените и страховете те да не вземат твърде голяма инициатива, която да не успеят да осъществят, битуват почти до края на XIX век. Съществува несигурност в разбирането за мисията на жената и дали изобщо тя може да има такава. Но покрай Априлското въстание и Руско-турската война (1877–78) общите задачи допринасят за изграждане на чувството на принадлежност на жените в обществото. Те се консолидират с мъжете около знаковите събития и противоречията относно женския въпрос позаглъхват, въпреки че не са напълно разрешени. Е. Кисимова целенасочено защитава това, което смята за правилно, и завещава пример за всеотдайна служба на отечеството. А нейната просветителска мисия да разпространява грамотност ѝ отсъжда място сред най-видните търновки.

БИБЛИОГРАФИЯ

Александрова, Надежда. 2009. Девическото образование през Възраждането. Политика, парадокси и последствия. В: *Преходи и граници*. ред. П. Карагьозов, Ю. Стоянова. София, УИ Св. Климент Охридски. (Aleksandrova, Nadezhda. 2009. Devicheskoto obrazovanie prez Vazrazhdaneto. Politika, paradoksi i posledstviya. V: *Prehodi i granitsi*. red. P. Karagyozov, Yu. Stoyanova. Sofia, UI Sv. Kliment Ohridski.)

Александрова, Надежда. 2012. *Робини, кукли и человеци: представи за жените във възрожденската публицистика и в прозата на Любен Каравелов*. София, Сонм. (Aleksandrova, Nadezhda. 2012. *Robini, kukli i chelovetsi: predstavi za zhenite vav vazrozhdenskata publitsistika i v prozata na Lyuben Karavelov*. Sofia, Sonm.)

Василева, Бойка. 1980. Български женски организации през Възраждането. В: *Годишник на СУ „Св. Климент Охридски“. Исторически факултет*. Т. 70, 1976, София, с. 263–295. (Vasileva, Boyka. 1980. Balgarski zhenski organizatsii prez Vazrazhdaneto. – V: *Godishnik na SU „Sv. Kliment Ohridski“. Istoricheski fakultet*. T. 70, 1976, Sofia, s. 263–295.)

Генов, Цонко. 1878. *По бойния път на освободителите 1877 – 1878*. София. (Genov, Tsonko. 1878. *Po boyniya pat na osvoboditelite 1877 – 1878*. Sofia.)

Кисимова, Евгения. 1872. Спомен на лорд Странгфорда. – *Читалище*, г. III, 30 ноември 1872, с. 194. (Kisimova, Evgeniya. 1872. Spomen na lord Strangforda. – *Chitalishte*, g. III, 30 noemvri 1872, s. 194.)

Кулелиев, Йордан. 1931/1932. Обществената проява на жената във В.-Търново. II. – *Общински вестник В. Търново*, г. VIII, бр. 16, с. 126–127. (Kuleliev, Yordan. 1931/1932. Obshtestvenata proyava na zhenata vav V.-Tarnovo. II. – *Obshtinski vestnik V. Tarnovo*, g. VIII, br. 16, s. 126–127.)

Кулелиев, Йордан. 1933. Евгения х. Д. Кисимова. – *Общински вестник В.- Търново“*, г. IX, бр. 18, с. 142–144. (Kuleliev, Yordan. 1933. Evgeniya h. D. Kisimova. – *Obshtinski vestnik V.- Tarnovo*, g. IX, br. 18, s. 142–144.)

Кулелиев, Йордан. 1936а. Кина Петкова за Евгени Кисимова. I. – *Общински вестник В. Търново*, г. 13, бр. 28. (Kuleliev, Yordan. 1936a. Kina Petkova za Evgeni Kisimova. I. – *Obshtinski vestnik V. Tarnovo*, g. 13, br. 28.)

Кулелиев, Йордан. 1936б. Кина Петкова за Евгени Кисимова. II. – *Общински вестник В. Търново*, г. 13, бр. 29. (Kuleliev, Yordan. 1936b. Kina Petkova za Evgeni Kisimova. II. – *Obshtinski vestnik V. Tarnovo*, g. 13, br. 29.)

Кулелиев, Йордан. [1936в]. *Девическото образование във В. Търново преди Освобождението: 1822–1877 г.* В. Търново, Женско благотворително просветно д-во Радост. (Kuleliev, Yordan. [1936v]. *Devicheskoto*

obrazovanie vav V. Tarnovo predi Osvobozhdenieto: 1822–1877 g. V. Tarnovo, Zhensko blagotvoritelno prosvetno d-vo Radost.)

Матеев, Петър. 1934. *Велики благодетели на българския народ: Из живота и дейността на А. Лонг, Дж. Вуошбърн, Е. Пиарс, Ю. Скайлер, Мак Гахан и лейди Странгфорд*. София, [Придворна печатница]. (Mateev, Petar. 1934. *Veliki blagodeteli na balgarskiya narod: Iz zhivota i deynostta na A. Long, Dzh. Vuoshbarn, E. Piars, Yu. Skayler, Mak Gahan i leydi Strangford.* Sofia, [Pridvorna pechatnitsa].)

Митова-Ганева, Катя. 2011. Женско благотворително дружество „Радост“ – Велико Търново: по повод 140 години от основаването му. – *Известия на Исторически музей – Кюстендил.* Т. 17, с. 219–228. (Mitova-Ganeva, Katya. 2011. Zhensko blagotvoritelno druzhestvo „Radost“ – Veliko Tarnovo: po povod 140 godini ot osnovavaneto mu. – *Izvestiya na Istoricheski muzey – Kyustendil.* T. 17, s. 219–228.)

Основание на Женската община в Търново. Цариград: в печатницата на „Македония“, 1870. (*Osnovanie na Zhenskata obshtina v Tarnovo.* Tsarigrad: v pechatnitsata na “Makedonia”, 1870.)

Паскалева, Виржиния. 1984. *Българката през Възраждането*. София, Издателство на ОФ. (Paskaleva, Virzhiniya. 1984. *Balgarkata prez Vazrazhdaneto*. Sofia, Izdatelstvo na OF.)

Пилева, Мария. 2023. *Мисията на д-р Албърт Лонг сред българите.* София, ИЦ Боян Пенев. (Pileva, Maria. 2023. *Misiyata na d-r Albert Long sred balgarite*. Sofia, IC Boyan Penev.)

Рийвз-Елингтън, Барбара. 2001. Петко-Славейковите дъщери. В: *Граници на гражданството: европейските жени между традицията и модерността*. Съст. Кр. Даскалова, Р. Георгиева. София, Българска група за изследвания по история на жените и пола, с. 121–134. (Riyvz-Elingtan, Barbara. 2001. Petko-Slaveykovite dashteri. V: *Granitsi na grazhdanstvoto: evropeyskite zheni mezhdu traditsiyata i modernostta.* Sast. Kr. Daskalova, R. Georgieva. Sofia, Balgarska grupa za izsledvaniya po istoriya na zhenite i pola, s. 121–134.)

Рийвз-Елингтън, Барбара. 2002. Списание „Зорница“ и нахлуването на американски идеали за половете в българското общество, 1864–1871: опит за ревизия. В: К. Даскалова (ред.). *История на книгата – начин на живот. Сборник в чест на проф. дфн Ани Гергова*. София. (Riyvz-Elingtan, Barbara. 2002. Spisanie „Zornitsa“ i nahluvaneto na amerikanski ideali za polovete v balgarskoto obshtestvo, 1864–1871: opit za reviziya. V: K. Daskalova (red.). *Istoriya na knigata – nachin na zhivot. Sbornik v chest na prof. dfn Ani Gergova*. Sofia.)

Слово сказано в третето събрание на Женската община в Търново от председателката на Общината Евг. Х.Д. Кесимова. – *Македония*, г. IV, бр.

52, 8 ноември 1869, с. 2 (200). (Slovo skazano v treteto sabranie na Zhenskata obshtina v Tarnovo ot predsedatelkata na Obshtinata Evg. H.D. Kesimova. – *Makedonia*, g. IV, br. 52, 8 noemvri 1869, s. 2 (200).)

Устав на женското благодетелно дружество „Радост“. Търново, 1897. (*Ustav na zhenskoto blagodetelno druzhestvo „Radost“*. Tarnovo, 1897.)

Чолаков, Васил. 1872. *Български народен сборник*. Ч. 1. Болград. (Cholakov, Vasil. 1872. *Balgarskiy naroden sbornik*. Ch. 1. Bolgrad.)

Чолакова, Маргарита. 1992. Театралната дейност на българските женски дружества през Възраждането. – *Годишник на музеите от Северна България*. Кн. XVIII, с. 203–212. (Cholakova, Margarita. 1992. Teatralnata deynost na balgarskite zhenski druzhestva prez Vazrazhdaneto. – *Godishnik na muzeite ot Severna Balgaria*. Kn. XVIII, s. 203–212.)

Чолакова, Маргарита. 1994. *Българско женско движение през Възраждането 1857–1878.* София, В. Търново. (Cholakova, Margarita. 1994. *Balgarsko zhensko dvizhenie prez Vazrazhdaneto 1857–1878.* Sofia, V. Tarnovo.)

Юбилеен отчет на В.-Търновското женско благотворително просветително дружество „Радост“ от 8 септември 1869 година до 21 септември 1919 година. [1919]. В. Търново, Женско благотвор. просв. д-во Радост. (*Yubileen otchet na V.-Tarnovskoto zhensko blagotvoritelno prosvetitelno druzhestvo „Radost“ ot 8 septemvriy 1869 godina do 21 septemvriy 1919 godina*. [1919]. V. Tarnovo, Zhensko blagotvor. prosv. d-vo Radost.)

Янков, Т. 1929а. Старата Търновска хроника. – *Общински вестник В.-Търново*. г. VI, бр. 7, с. 53. (Yankov, T. 1929a. Starata Tarnovska hronika. – *Obshtinski vestnik V.-Tarnovo*. g. VI, br. 7, s. 53.)

Янков, Т. 1929б. Старата Търновска хроника. – *Общински вестник В.-Търново*. г. VI, бр. 9, с. 67–68. (Yankov, T. 1929b. Starata Tarnovska hronika. – *Obshtinski vestnik V.-Tarnovo*. g. VI, br. 9, s. 67–68.)

Янков, Т. 1929в. Из старите кондики на В.-Търново. – *Общински вестник В.-Търново*, г. VI, бр. 24, с. 189–190. (Yankov, T. 1929v. Iz starite kondiki na V.-Tarnovo. – *Obshtinski vestnik V.-Tarnovo*, g. VI, br. 24, s. 189–190.)

Aleksandrova, N. 2013. *Gender relations in education*. Ulm, Klemm +Oelschläger.

Dozon, Auguste. 1875. *Български народни песни. Chansons populaires Bulgares inédites.* Paris, Maisonnieuve et Cie Libraries Éditeurs.

Mackenzie, G., A. Irby. 1867. *The Turks, the Greeks, and the Slavons. Travels in the Slavonic Provinces of Turkey-in-Europe*. London, Bell & Daldy.

Strangford, Emily. 1864. *The Eastern Shores of the Adriatic in 1863. With a visit to Montenegro.* London, Richard Bentley.

АРХИВНИ ИЗТОЧНИЦИ

Български исторически архив (БИА) – НБКМ, ф. II А, а.е. 3441–3480; а.е. 5722–5763; а.е. 6719–6800. (Balgarski istoricheski arhiv (BIA) – NBKM, f. II A, a. e. 3441–3480; a.e. 5722–5763; a.e. 6719–6800.)

Държавен архив – Велико Търново (ДА – ВТ), кол. 65, оп. 1, а. е. 208. (Darzhaven arhiv – Veliko Tarnovo (DA – VT), kol. 65, op. 1, a. e. 208.)

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

РЕПУТАЦИОННИЯТ СРАМ И ИНТИМНОСТТА В НЯКОЛКО ДРАМИ ОТ ПЕРИОДА НА БЪЛГАРСКОТО ВЪЗРАЖДАНЕ

Надежда Александрова
Софийски университет „Св. Климент Охридски“, България

REPUTATION SHAME AND INTIMACY IN SEVERAL PLAYS FROM THE BULGARIAN REVIVAL PERIOD

Nadezhda Alexandrova,
Sofia Universty "St. Kliment Ohridski", Bulgaria

Abstract: The paper explores shame in its connection with reputation when it comes to the norms of intimacy in the Bulgarian society of the 19th c. Shame will be regarded as a complex emotion that may collide with guilt, on the one hand, or with fear of social rejection, on the other hand. The paper seeks to explore the latter in regard to the intimate relations between the characters of three Bulgarian plays from the time of the Bulgarian Revival in 19th c. – "Lovchanskiat vladika", "Krivorazbranata tsivilizacia" and "Fudulesku". On the whole, these were instructive pieces of literature at the outset of modern Bulgarian drama, in which the female characters, especially when young and innocent, are presented as victims of the new European manners and ideas of emancipation. In accordance with a more general policy of patriarchal control and protection over Bulgarian women during the National Revival period, the authors of these plays envision such intimate experiences as a signal of immorality and social threat. Women's desire for learning is categorized as just, whereas women's bodily in-

timate experiences were considered dangerous especially if the partner in the couple is a learned man from another ethnic group, usually Greek or Romanian. At the *finale* of the plays the outcomes for women are tragic. They regret their conduct and realize that in such a patriarchal society, as the Bulgarian one, their honor was compromised and this has brought reputation shame both to them and to their families.

Keywords: shame, reputation shame, guilt, intimacy, Bulgarian revival, civilization, woman's question

Срамът е негативна емоция, която се поражда от социалната среда към индивид или колектив, посочен или уличен в прекрачване на установените норми за даденото историческо време и място. В теоретичните изследвания тази емоция се асоциира с други негативни емоции като страха и вината, категоризира се спрямо тях като тип трансформативна емоция, която не трае дълго. Субектът, който я изпитва, се опитва да я тушира и заглуши, предприемайки действия, така че да се нагоди към средата и да бъде приет в нея. Най-често срамът се свързва с вината или със страха в зависимост от капацитета си за трансформативност, а според някои антрополози може да се търси и историческа перспектива назад във времето, като се обособят „общества на срама" и „общества на вината" (Meed 1937). Настоящото изследване само ще маркира особеностите на всеки от тези комплекси от емоции, съответно вина-срам и срам-страх. То ще изведе репутационния срам като форма на комплекса срам-страх, следвайки възгледите на Норбърт Елиас и Хана Доусън (Elias 1978, Dawson 2019: 377–398).

От друга страна, интимността се асоциира с набавянето на емоционална близост (Giddens 1992:3) във взаимоотношенията. Тя се свързва с частните и лични отношения, засяга приятелството, любовта, секса, както и начините, по които участниците в дадена връзка третират подобни теми от частен характер (Estelle, Duțu and Parente-Čapkova 2023: 5). Интимността е социален феномен, който подлежи на времева трансформация, наложена от промяната на възгледите за любовта, брака, половете и нагласите за равенство или различие на партньорите съобразно историческото време, в което се конституира интимната връзка. Например през XIX век, в условията на патриархалните разбирания за женската чест, интимността може

да бъде постигната само в условията на предварително договорен и одобрен от обществото брак и всяка интервенция в тази норма, било то в предбрачни отношения или като изневяра в рамките на брака, се санкционира. Такава интимност уврежда както репутацията на съответния прегрешил участник в нерегламентираната връзка, така и репутацията на цялата фамилия, която е допуснала това. Всъщност върху свободата на решенията на жената оказва влияние натискът на традицията, артикулиран от гласовете на българските автори и авторки в зараждащата се публична среда. В бързо модернизиращото се възрожденско общество разсъжденията на интелигенцията върху „женския въпрос“ съдържат безпокойство от европейските идеи за еманципация, участие в пазара на труда и свободата на жената в обществото да заема публични позиции по дадена тема, както и да участва в избора на жених за себе си. За повечето възрожденски автори, които пишат по темата, такъв план за българката от периода на Възраждането, при който тя престава да се срамува, облича се модерно, говори чужди езици, чете книги и открито заявява желанията си, съдържа риск. Така българката няма да е „истинно цивилизована“ а просто „дресирована“. Това от своя страна е в разрез със зараждащата се национална идея и участието на жените в нея. Изискванията към тях са да бъдат добри майки на българчета, да останат в рамките на българската общност, без да се поддават на желанието за смесен брак с представител на друга общност, да пазят честта си и да бъдат другарки на мъжа си в брака (Александрова 2012). В резултат от всичко това срамът и интимността се свързват по начин, по който интимността се потиска в литературния текст, или ако има знаци за нея, е белязана като нещо прекомерно, негативно и репутационно рушително.

Например във възрожденските пиеси особено често в ролята на репутационната жертва влиза жената в проявленията си на мнимоцивилизована девойка, на неправилно образована млада жена или дори на омъжена жена, която изневерява на съпруга си. Такива жени са проекции на идеите на авторите на драмите за ролята на честта и за срама от безчестието, когато една жена се отклони от предписаните в обществото норми за публично и интимно поведение. Особено активно започва се проявява стратегията за уязвяване на неправилното морално поведение в случаите, когато жената пристъпва някакви

установени патриархални норми. За конкретен пример в настоящия текст ще вземем три възрожденски драми – „Ловчанският владика или беля на Ловчанският сахатчия“ на Теодосий Икономов (Икономов 1863), „Криворазбраната цивилизация“ на Добри Войников (Войников 1871) и „Фудулеску, прокопцания зет на Хаджи Стефания“ на Тодор Пеев (Пеев 1994). И в трите драми отношенията между мъжете и жените са такива, че жените активно вземат решение да се отдадат на някаква непозволена връзка, а мъжете са или съблазнители, или доброжелатели, които се опитват да възстановят баланса, предизвикан от репутационно неправилното поведение на младата жена в семейството. Образите на жени, които сами избират своите партньори, прекрачват границите, поставени от традиционната общност за срамно и безсрамно. Чрез техните характери и тримата български драматурзи извеждат като проблем инициативата от страна на жените да следват любовта си, особено когато в широкия свят извън охраняващата семейна общност дебнат съблазнители, които са винаги с чужд произход. В драмите това обикновено са гърци или румънци, които са се устремили към похищението на жената (Аретов 2020: 327–338). Те „преобръщат обичайния ред“ и чуждостта им е „национална, родствена и дори емоционална“ (Пътова 2012: 188). Предполага се, че чужденците внасят някакъв непознат емоционален код, чието въздействие е пагубно за семействата и общността, защото пристъпването на границите на традиционния моминski срам повлича девойките към безнравственост и в края на драмите нанася репутационна щета на младите жени и на семействата им.

СРАМ И ВИНА, СРАМ И СТРАХ, РЕПУТАЦИОНЕН СРАМ

Срамът върви в комплекс с други емоции. Изследователите говорят за травма от непълноценност и догонване на другите. Така в българската култура се развива комплексът на изоставането, за което освен другите, сме си виновни и ние. За да го осъзнаят, представителите на интелигенцията ни се поставят в позицията едновременно на част от общността и на външен коректив от позицията на техния опит и знания, придобити в престижни манастирски средища или образо-

вателни заведения в чужбина. Това създава възможност да се обърнат към съотечествениците си и да посочат причините за срама, да уличат във вина и да обяснят кое е правилно. Съмненията за нашата самооценка всъщност имат креативен потенциал (Дамянова 2008: 67). Така се създават литературни творби с инструктивен и подбудителен характер, които съдействат за пришиването на определени дефиниции на родното към формиращата се идентичност, изтъкана от комплексите на отсъстващото като свобода, държавност, равностойност, езикова автономност.

В по-общ план психолозите са идентифицирали както близост, така и различия между срама и вината (Tagney and Darling 2002: 10–26). Близост между тях има по отношение на това, че са свързани с някакви морални правила, които азът или неговото поведение нарушават. Също така те се изпитват от индивида, но могат да се трансферират към общества, където нещо е срамно да се върши, и също към такива, които са обвинени в застрашаващи човечеството събития (като геноцид, война, атомна заплаха). И срамът, и вината са негативни емоции, които потискат определени желания. Интернализират се и двете, макар и в различна степен. Събитията, които провокират срам или вина, са сходни, тъй като са свързани с морално падение или трансгресия. А моралните повели се вменяват на всеки индивид с възпитанието според нормите на дадено общество и култура.

В миналото на антропологическите изследвания са се правили опити да се историзира наклонността на обществата да поставят по-голяма тежест върху срама или върху вината. Още в края на 30-те години на XX век Маргарет Мийд нарича по-примитивните общества „общества на срама“, а по-късните, с монотеистични божества, определя като „общества на вината“ (Meed 1937). Две години по-късно се появява и изследването на Норбърт Елиас за процеса на цивилизация (Elias 1939). В него известният социолог смята, че обществата на срама са по-късно възникващи във времето. Те се формират тогава, когато кодът за публичното, а и за частното човешко поведение (поне в Западна Европа), започва да се повлиява от етикета на поведение. Обноските се налагат като нова социална норма от авторитети, които обитават по-скоро секуларни домейни и са наложени във възпитанието на подрастващите.

Именно Норбърт Елиас обвързва срама със страха от деградиране, причинен от жестовете на превъзходство на другите („представяната от свръх-аза скала от забрани в обществото“). Модерният човек става беззащитен пред санкцията, която превъзхождащите го могат да наложат. Страхът от погазване на обществените нрави носи характера на срам (Елиас 2000: 295). Това е страх да не се лишим от уважението и обичта на онези, на които държим, било то в личен план или в обществен. Ако стимулът за провокиране на вина може да е в собственото ни съзнание, при срама от провал човек е обект на външна принуда и също може да се съобрази с наложеното мнение и да се старае да не губи любовта и уважението на хората, на които държи.

По-нов поглед върху взаимоотношенията между тези емоции в епохата на Ранната модерност в Западна Европа предлага Хана Доусън (Dawson 2019: 377–398). В нейното изследване вината и срамът не се разглеждат като доминиращи в различни последователно подредени епохи, а като присъстващи съвместно в дадено общество. Тя изтъква различия в активацията на вината-срам и репутационния срам, като допуска, че и двете състояния са възможни по едно и също историческо време. Между двата вида срам има разлика в стимула, който ги предизвиква. Докато репутационният срам има нужда от външно легитимиране чрез някакъв външен авторитет или обществен кодекс, то при вината-срам усещането за дискомфорт е интериоризирано. То не се активира единствено при обвиняване, а е вменено по силата на някакъв общочовешки хуманистичен и/или религиозен регламент. Като съсредоточава вниманието си върху Ранната модерност, авторката разглежда вината-срам като дълбоко вкоренено усещане у религиозния човек, който е натоварен с греховете на старозаветните герои, изкупени от Божия син. Според тези разбирания човешката греховност е източник на вина-срам, особено когато човек не се стреми да намалява греховете си, а ги умножава. Така вината от натрупаните грехове буди срам съобразно някакъв божествен морал. В отличие от това разбиране репутационният срам се предизвиква от неспазването на някакъв обществено приет регламент, който има опосредствано, а не директно отношение към религиозния авторитет. Затова от двете състояния вината-срам е по-трудно излечимо и по-дълбоко засягащо психиката усещане, което може да има дългот-

раен негативен резултат върху нея. Що се отнася до репутационния срам, при него индивидът живее под заплахата от санкция и това му създава усещане за страх. Така се обяснява и комплексът срам-страх, който предотвратява репутационната щета и призовава индивида да спазва обществено приетия регламент от порядки или да се върне към спазването му, ако вече се е отклонил. Подобно връщане успокоява цялата емоционална система. Усещането за страх от ново провинение е налично, но заедно с това травмата от общественото отхвърляне може да бъде преодоляна и да не се превърне в дълбочинна. В тази емоционална система, състояща се от вина-срам, срам-страх и репутационен срам, интимността също може да търпи трансформации. Веднъж открита за човека посредством Евиния грях, интимността, в случаите когато не води до репродукция в рамките на християнския брак, традиционно също подлежи на санкции и спрямо религиозния авторитет. От друга страна, с просвещенските идеи, когато сълзите от любов започват да означават искреност, любовта се свързва със сексуалното удовлетворяване, а договорността на брачните отношения се помътнява от идеята за „брак по любов“, на интимността започва да се гледа като на естествено продължение на увлечението между двама души. Ала в периода на трансформация от единия тип разбирания към другия често на изявите на интимността в социума на традиционното християнско общество се гледа като на срамни и обезчестителни. При трансформацията на границите на интимността в модерната епоха рискът от липса на чувство за срам при интимни отношения застрашава традиционното разбиране.

В такава ситуация се намира българското общество през XIX век, когато едновременно навлизат книгите със съвети за добро поведение в обществото, които табуират различни телесни изяви, но и се създават условия за еманципиране на жените от традиционните им роли и по-активно участие в различни обществени дейности – в пиеси, оркестри, училища, дружества. Жените, възпитани в чужди учебни заведения, понякога заявяват желанието си за самостоятелно вземане на решения за любовта си и това води до сътресение в разбирането дори на модерно мислещи български книжовници докъде ще се стигне, ако се изпусне контролът върху жената като съпруга (на българин). Версии на тази тема и нейната полезна за обществото,

но трагична за жената, развръзка, се откриват във възрожденската драматургия.

ПРОЯВЛЕНИЯ НА ВИНАТА-СРАМ И РЕПУТАЦИОННИЯ СРАМ ПРЕЗ ВЪЗРАЖДАНЕТО

Преди да пристъпя към анализа на интимността и репутационния срам в трите драми, които споменах по-горе, ще направя един кратък общ преглед на проявленията на емоционалните комплекси вина-срам, репутационен срам в българската книжнина през XVIII и XIX век. Тогава тя все още пази характеристиките на предмодерната епоха, в която виновността поражда срам, понеже правилата за живот са низпослани от Бога. Неговите наместници на земята, свещеничеството и монашеството, са отговорни за предаването им към миряните, за следенето дали правилата се спазват и виновните за неспазването им са грешници, които трябва да се срамуват от делата си и да се покаят. Именно свещеници и монаси са и авторите на повечето ранновъзрожденски текстове от XVIII век, затова укорът в техните текстове посрамва онези, които грешат, като ги обвинява в пристъпване на божествени правила, а който не ги изпълнява, трябва да го е страх от наказание свише.

В хода на XIX век репутационният срам се движи в посока към приобщаване в групата от съдници на авторитети, които не са непременно облечени в расо или носят калимявка, но които разполагат с престижа да напътстват общността и да санкционират провинилите се индивидуални нейни членове. Така педагогическата и инструктивна литература, която се появява през периода на 20-те години и се развива с мощни темпове през целия XIX век, се снабдява с правила, които вече не само Бог, но и самото общество е приело за валидни. Същевременно с това навлизащите отвън норми за морално и правилно поведение придвижват границата на срама напред към все по-широк кръг от дейности, които е непристойно човек да върши в присъствието на други хора. Четивата с такова съдържание стават част от учебната литература, а с появата на периодичния печат на български език вестниците и списанията също стават проводник на тези нови модели

на посочване на правилното поведение. Вече не само назиданието, но и фактическото уронване на репутацията на някой българин може да се провъзгласи като произтичащо от неговата некултурност.

Ако в българската възрожденска литература говорим за вина-срам, смятам, че лесно ще разпознаем Паисиевото послание, включено във втория предговор на „История славянобългарска“. То включва обвинение за неправилно поведение. То уличава във виновност, която трябва да активира срам, дискомфорт, желание за промяна на възгледите. Грехът на човека пред Бога и посочването от Бога на грешките е трансформирано в посочване, което произхожда от фигурата на религиозния книжовник – Паисий. По аналогия се извършва укоряването към българите. Вменява се виновност от отношението им към езика и историята. Поставя им се въпросът защо се срамуват да говорят на родния си език. Обвиняването в срамуване е опит за вина-срам, а констатацията, която се съдържа в подобно поведение, че българите предпочитат да говорят на гръцки, отколкото на български, отвежда към една преднационална османска културна общност, в която по думите на Раймонд Детрез гръцкият език е своеобразна „лингва франка“, езикът на елитите, на търговията и на църковните йерарси (Детрез 2015: 96). Паисий призовава тази ситуация да се промени. Основанията да почитаме българския си произход произхождат от принадлежността ни към някакъв боговдъхновен и престижен произход. За Паисий принадлежността на българите към славянския род, а пък той съответно към коляното на сина на Ной, Яфет, е вече основание за признаването на българите за важен народ, чиято история трябва да се изучава без срам и с гордост. Изпитването на срам от българския произход е онова, в което той обвинява българите, защото така те се срамуват от народ с висок божествен произход. С възприетото от него дело за реабилитацията на българската история и средновековна държавност той цели да промени нагласите на единородците си. Историческият разказ на Паисий, подобно на Вазовата ода „Опълченците на Шипка“, е средство за преодоляването на вината-срам.

От друга страна, репутационният срам може да се разглежда откъм проекцията за изпитване на срам, за публично уязвяване на възрожденския българин, поставен в нова или непривична за него обста-

новка. Така едното проявление на репутационния срам в книжнината на Българското възраждане е предписателното, прескриптивното. Чрез примера, илюстриран с история, или чрез прякото назоваване на правилното поведение книгата показва кое е „стидно“ и кое не е. Другото проявление на репутационния срам е офанзивното, нападателното.

Първото проявление може да се види най-ясно в педагогическите книги от 30-те години на XIX век нататък, чрез които в българската възрожденска култура проникват порядките на европейската цивилизация. Правилата, изработени от педагози като Еразъм Ротердамски, преминали през интерпретации като тези на Джовани де ла Каза и Франческо Соаве, попаднали в сръбска, гръцка и българска среда, се внедряват в учебния процес и по страниците на редица книги с морална тематика (Данова 2023: 374–376). Към подобни четива спадат и инструкциите за поведението на „женския пол“, които се откриват и в отделни книжки, и в печата.

Второто проявление се наблюдава предимно във възрожденската периодика, където се удрят с думи представителите на българската интелигенция. Особено сатиричните вестници или сатиричните материали в други издания, които се наблюдават за пръв път през възрожденския период, целят да „омаскарят“ определен представител на българската общност. Благодарение на развиващата се публична среда обвинителите са много, а уязвените още повече. Периодичните издания играят ролята на обществен коректив на личното поведение на дадена личност. Страхът и смущението от хорския присмех са толкова по-големи, колкото по-широко се разпространи укорът. Провокирането на срам чрез уронването на репутацията на някого е оръжие, чиято съпротива изисква или обратен публицистичен удар, или смяна на поведението. Така възникват публицистичните двубои от страниците на възрожденските вестници и списания, които правят възможна появата на фейлетонния жанр, на анекдота, на сатиричната поезия и епиграмите.

В комедиите през Възраждането понякога зад литературните образи се крие прототип (както е в случая с „Ловчанския владика“). Друг път чрез образи типове се представя ситуация, характерна като цяло за българското общество и неговите нрави. Като цяло смятам, че ко-

медиите, макар да са част от сатиричния репертоар на възрожденската литература, са по-скоро инструменти за инструктиране и поучение на българите, отколкото оръжия срещу конкретна репутация.

ЖЕНСКИТЕ ОБРАЗИ И РЕПУТАЦИОННИЯТ СРАМ

В началото на тази част от изследването ще припомним принципа на Добри Войников за „позорището като училище за българската народност“ (Войников 1868) като основополагащ за целта на трите драми. В тях героите типове служат за пример и полза на читатели и зрители как семействата трябва да пазят добрите нрави и българския си род. Особено значими в произведенията са женските образи, чиято социална неправилност понякога е подсилена от средата и от произхода им. Например Кириака и Маргиола от „Ловчанският владика“ са с гръцки произход и похожденията им с гръцките владици са част от обща неправилност, която заслужава да бъдат изобличени публично. Целта на драмата за измамения българин и съпруг на Маргиола, сахатчията Стойчо, е да изобличи жена си и да се отърве от нея, но драмата съдържа и по-обща цел. Тя се доближава се до историческата истина за владиката на Ловеч, който бил развратен грък и местните българи направили всичко, за да бъде отзован. Когато владиката и Маргиола са хванати в интимна сцена в къщата на сахатчията, това води до репутационна щета главно за владиката, когото българите успяват да изгонят. Но за целите на това изследване се съсредоточаваме по-скоро върху образите на Кириака и Маргиола. Изявата на техните сексуални отношения с представители на висшия православен клир (Кириака с владиците в Цариград в миналото, а Мариола с Ловчанския владика) са индикация в сюжета за поведение, което трябва да бъде наказано. Вероятно целта на описанията на похожденията на жените са имали дори комична стойност за пиесата при нейното написване, уличавайки особено майката в сластолюбие, отдаване на страсти, забавления и ламтеж за нови придобивки. Цялото поведение на жените посрамва сахатчията Стойко, който не може да търпи вече подмятанията и съветите на доброжелателите си в града и предприема мнимо пътуване, за да се върне изненадващо и да сва-

ри жена си с владиката. Интимните отношения между Маргиола и владиката съставляват голяма част от драматичното действие. Първо срещаме копнежите на Маргиола към владиката, когото тя харесва като красив и снажен мъж. После, когато владиката идва в къщата на сахатчията и двамата се усамотяват в нейната стая, майка ѝ Кириака си спомня с пикантни подробности за своите собствени сексуални подвизи с владиците в Цариград. Като че ли в тази драма от всички три произведения имаме най-много детайли от механиката на извънбрачните сексуални отношения в онзи период, които, разбира се, са белязани с негативен знак.

При разкриването на изневярата Маргиола и майка ѝ са смутени, те загубват самостоятелност на решенията си, продължават да зависят от решенията на мъжете. Първо владиката ги уговаря да излъжат за причината на посещението, после и Стойчо ги изобличава. Драмата не ни дава представа какво точно се случва с тях. За сюжета те са инструментите, помогнали на обществото на Ловеч да се справи с безнравствения владика. А артикулирането на сексуалните им желания функционира като ясна индикация за тяхната собствена безнравственост. А смущението на Кириака и Маргиола все пак е знак за осъзнаването на факта, че животът им в Ловеч ще бъде белязан от посочване и срам.

Някаква алтернатива на образа на Маргиола в драмата е Добра – българска слугиня, на която сахатчията симпатизира и споделя с нея замисъла си. Подобни контрапунктни образи в другите две драми са тези на Марийка от „Криворазбраната цивилизация“ и Руска от „Фудулеску“. В подобни персонажи се внедрява идеята за правилност за моминско срамуване и чест, която да отведе девойката до порядъчен брак. Но това са второстепенни образи, огледала на „доброто“, при които не е докосната темата за интимността. Докато за Анка от „Криворазбраната цивилизация“ и Лина от „Фудулеску“ сюжетното действие подготвя и осъществява близост с техните съблазнители, съответно Маргариди и Фудулеску. В сюжета на „Криворазбраната цивилизация“, след избягването на Анка с Маргариди до някакво съседно село, става ясно, че тя е озлочестена. В кратък монолог в началото на пето действие се имплицира консумиране на връзката между Маргариди и Анка и нейното горчиво разочарование от „престоре-

ния Маргаридя“. Анка, мечтала за цивилизацията и подучвала приятелката си Марийка в новите моди и новите нрави, сега е объркана и „докарана на срамотен ред“. Огледало за начина, по който обществото започва да гледа на нея, е отново един женски образ – този на селянката, която с груби думи и грубо отношение дори обвързва доброволното приставане на Анка с „разваляне на мирото“, с пристъпване на религиозния закон. Макар и Анка да ѝ отвръща, че каквото и да е направила, е още християнка, тя огорчено заключава, че „Але имат си правото: онова, дето е срамотно пред хората, как неще бъде грешно пред Бога“. Всъщност опасенията ѝ са, че не само ще си навлече репутационна стигма, но и че ще бъде виновна пред Бога.

По аналогия с пиесата „Ловчанският владика“ към тези злочестини Анка е тласната от майка си Злата. Финалът на драмата е щастлив за Анка и Злата, без особен психологизъм, който би извел по-песимистични възгледи за бъдещето на младата жена в българската ѝ среда. Радостни, че след „освобождението“ на Анка те се събират отново, героините признават грешката, че са се подвели по лъжата, скрита под маската на цивилизацията. С това драматургът им дава шанс за „живот“ без безчестие, ако, както се пее във финалната песен, са верни „на народний ни обичай“.

Майките в трите драми – Кириака, Злата и Хаджи Стефания, мислят доброто на дъщерите си, но или етническата им другост (Кириака, Хаджи Стефания), или неучеността им (Злата) ги правят нечувствителни към опасностите пред дъщерите им. В тези образи е въплътена идеята за погрешното възпитание. И при трите има някаква фасцинация от образоваността и маниерите на чужденеца съблазнител. Възрастните жени са изживели някога своето време, сега търсят комплимент, спомнят си за отминалата младост и се радват на вниманието на ухажорите на дъщерите си. Ролята на тези героини е да бездействат пред снемането на бариерите пред срама като защита на героинята по време на нейното съблазняване. Така те ускоряват тласкането на основните героини към предвидената в сюжета на драмите нравствената бездна. Образите реализират посланието на епохата към жените да бъдат образовани, за да възпитават нравствено добри деца.

Ключът към овладяването на поривите на сексуалността, на влечението към образования и цивилизован градски мъж (за каквито се представят и Владиката, и Маргариди, и Фудулеску) е правилното образование. Наместо такова образование, Анка се вълнува от модни журнали, а Лина, най-трагическата от трите героини в разглежданите драми, жадно чете „за теориите на новото учение“. В началото на драмата се срещаме с третата, най-млада дъщеря в семейството на Хаджи Стефания, Лина, която е видимо увлечена по своя зет. От неговите монолози знаем, че тя е само част от коварния му план да завземе имота на семейството и да подчини всички с различни стратегии. Към нея стратегията е съблазняването и превръщането ѝ в негова любовница, докато официалната му съпруга е по-голямата ѝ сестра Мата. По пътя към пресрамването Фудулеску обработва своята жертва с книги за поведението на еманципираните жени. Конкретното споменато четиво в драмата е на румънски и се нарича „Salonulŭ damelorŭ civilisate.“

Интересен е статутът на тази книга, преведена като „Салонът на цивилизованите дами“. Лина е удивена, че в нея се говори за смелостта на жените сами да избират партньорите си и да не се срамуват да говорят на равна нога с мъжете. Интересно е обаче, че явно книгата все пак съдържа някои съображения, които целят да предпазят читателките от злоупотреби с тяхното доверие. Но тъкмо тези страни от четивото Фудулеску я съветва да не взема под внимание. Така всъщност не точно книгите на „новото учение“ са виновни, а манипулативната стратегия на Фудулеску, който убеждава момичето, че няма нищо лошо в това една жена „да погледва към един мъж любовно и страстно“ и да го прави „по свободната си воля“.

Както в другите две драми, и във „Фудулеску“ е направен опит да възтържествува справедливостта и да се отмие чувството за поругаване на семейната чест. Образът на Благой – уязвеният мъж на Лина, който разбира за нейната зависимост от Фудулеску и го убива, е именно такъв опит. Постъпката на Лина довежда до разпад на семейството и до криминалния акт на убийството. От трите женски образа в нейния има най-силен психологизъм. Угризенията от поведението ѝ са най-големи, а последствията за семейството ѝ са най-драматични. Благой извършва престъпление и се предава в ръцете на правосъди-

ето, а тя е безутешна. Развръзката на драмата е трагедийна, новото учение и новите градски нрави, които превръщат борбата за пари и власт в основно кредо, са компрометирани (Пелева 1992: 146). И в тази драма жената става пример за наказана безнравственост тогава, когато тя е подведена да не спазва регулацията на отношенията, при която срамът е задължителна част от нейното публично поведение спрямо ухажващите я мъже.

В заключение може да се каже, че възрожденската литература съдържа примери както за вината-срам, така и за репутационния срам. Този текст в никакъв случай не изчерпва примерите, а само избира да разгледа три случая на корелирането на срама с интимността в процеса на трансформиране на личните отношения, който се привижда като заплаха за традиционното българско семейство. Целта на занимането също е да се излезе от матрицата на виновност и упрек, която Паисиевият текст непрестанно отключва и да се отправи поглед към други четива и други обществени процеси, които разширяват спектъра на емоциите, проектирани и изпитвани. Такива текстове, които се занимават с трансформативната сила на срама като репутационен срам, показват изход от травмата на вменената вечна виновност на българите. Не на последно място изследването показа, че често жените са във фокуса на вниманието на общественото мнение и техните постъпки се охраняват по-зорко с оглед на функциите, които традиционното общество им вменява – на майки и съпруги. Затова и техните изяви на интимност подлежат на контрол и санкция, когато съдържат опасност някоя от традиционните функции да е застрашена. Възрожденският театър като институция, която има педагогически и нравствени функции, също участва в очертаването на границите на срама. Така възрожденските драми на съвременна тематика изобилстват от примери за неправилност, чиято мощна индикация е свободната женска изява на сексуално желание и любовно увлечение, а назиданието е свързано с уязвяването на героините и риска от безчестието им, ако се доверят прекомерно на еманципаторския порив на епохата.

БИБЛИОГРАФИЯ

Александрова, Надежда. 2012. *Робини, кукли и человеци: женският въпрос в публицистиката на Възраждането и в прозата на Любен Каравелов*. София, СОНМ. (Aleksandrova, Nadezhda. 2012. *Robini, kukli i chelovetsi: zhenskiat vapros v publitsistikata na Vazrazdaneto i v prozata na Lyuben Karavelov*. Sofia, SONM.)

Аретов, Николай. 2006. *Национална митология и национална литература*. София, Кралица Маб. (Aretov, Nikolay. 2005. *Natsionalna mitologia i natsionalna literatura*. Sofia, Kralitsa Mab.)

Войников, Добри. 1868. Българското позорище. – *Дунавска зора*, бр. 27 от 20 май. (Voynikov, Dobri.1868. Balgarskoto pozorishte. – *Dunavska zora*, br.27 ot 20 maj.)

Войников. Добри. 1871. *Криворазбраната цивилизация*, драма в 4 действия. Букурещ, народната печатница „Отечество“ (Voynikov, Dobri. 1871. *Krivorazbranata tsivilizatsia, drama v 4 deystvia*. Bukuresht, narodnata pechatnitsa “Otechestvo”.)

Икономов, Теодосий. 1863. *Ловченският владика или Бела на ловченският сахатчия: комедия в три извършивания*. Болград, в училищната печатница. (Ikonomov, Teodosiy. 1863. *Lovchenskijt vladika ili Bela na lovchenskijt sahatchia: komedia v tri izvarshvania*. Bolgrad, v uchilishtnata pechatnitsa.)

Елиас, Норбърт. 1999. *Относно процеса на цивилизация,* т.1. София, Атика.(Elias, Norbart. 1999. Otnosno protsesa na tsivilizatsia, t.1, Sofia, Atika.)

Елиас, Норбърт. 2000. *Относно процеса на цивилизация*, т.2. София, Атика. (Elias, Norbart. 1999. *Otnosno protsesa na tsivilizatsia*, t.2, Sofia, Atika.)

Дамянова, Румяна. 2008. *Емоциите в културата на Българското възраждане*. София, Сиела. (Damyanova, Rumyana.2008. *Emotsiite v kulturata na Balgarskoto vazrazhdane*. Sofia, Siela.)

Данова, Надя. 2023. *Как е живяна и как е мислена детската възраст от българите (XVII–XIX в.)* София, Гутенберг. (Danova, Nadya. 2023. *Kak e zhivyana i kak e mislena detskata vazrast ot balgarite (XVII–XIX в.)*. Sofia, Gutenberg.)

Детрез, Раймонд. 2015. *Не търсят гърци, а ромеи да бъдат – православната общност в Османската империя. XV-XIX век.* София, Кралица Маб. (Detrez, Raymond. 2015. *Ne tarsyat gartsi, a romei da badat – pravoslavnata obshtnost v Osmanskata imperia XV-XIX vek.* Sofia, Kralitsa Mab.)

Пеев. Тодор. 1994. *Научни изследвания. Даскал Генко. Фудулеску*. София, БАН, Институт за литература. (Peev, Todor. 1994. *Nauchni izsledvania. Daskal Genko. Fudulesku*. Sofia, BAN, Institut za literatura.)

Пелева, Инна. 1992. Възрожденското и поствъзрожденското в драмата „Фудулеску“ на Тодор Пеев – *Литературна мисъл*, №: 5–65, с. 144–155.

(Peleva, Inna. 1992. Vazrozhdensko i postvazrozhdensko v dramata "Fudulesku" na Todor Peev. – *Literaturna misal*, №: 5–65, s.144–155.)

Пътова, Николета. 2012. *Драматургия на българското. Националната идентичност във възрожденската драма*. София, Кралица Маб. (Patova, Nikoleta. 2012. *Dramaturgia na balgarskoto. Natsionalna identichnost vav vazrozhdenskata drama*. Sofia, Kralitsa Mab.)

Dawson, Hannah.2019. Shame in Early Modern Thought. From Sin to Sociability. – History of European Ideas, №:45 (3), 277–398.

Elias, Norbert. 1939. *Über den Prozeß der Zivilisation.* Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Band 1, 2, Basel, Verlag Haus zum Falken.

Estelle Birgitta Lindt, Carmen Duţu and Viola Parente-Capkova. (Eds). 2023. *Women Writing Intimate Spaces*. Leiden and Boston, Brill.

Giddens, Anthony. 1992. *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. California, Stanford University Press.

Meed, Margaret. 1937. *Cooperation and Competition among Primitive Peoples*. New York and London, Mc Graw-Hill Book Company.

Tagney June.P. and Ronda Darling. 2004. *Shame and Guilt*. New York, The Guilford Press.

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

ВЪПРОСИТЕ ЗА БРАЧНИТЕ ОТНОШЕНИЯ И СЪЖИТЕЛСТВОТО В НЯКОЛКО ПУБЛИЦИСТИЧНИ ТЕКСТА НА СТРАНИЦИТЕ НА ВЕСТНИК „ШУТОШ“

Андриана Спасова
Институт за литература,
Българска академия на науките, България

ISSUES OF MARITAL RELATIONS AND COHABITATION IN SEVERAL PERIODICAL TEXTS ON THE PAGES OF THE NEWSPAPER “SHUTOSH”

Andriana Spasova
Institute for Literature, Bulgarian Academy of Sciences, Bulgaria

Abstract: The article examines Bulgarian Revival perspectives’ on marriage and the roles of men and women within the patriarchal family, defined by its enduring norms and ingrained prejudices. The analysis is based on two texts from the periodical *Shutosh* (Anonymous, 1874 and Rada Garbachkina, 1874), as well as ethnographic study (Zahari Knyazheski, 1846). The juxtaposition of female and male viewpoints reveals alternative interpretations of interpersonal relations within Revival culture. Particular attention is given to marginal societal perspectives and their inherent ambivalence. The *counter-lesson* is explored as an explicit opposition to female presence, serving as both a pedagogical tool and a mechanism that simultaneously critiques and reinforces traditional family roles. This raises the question of whether this model represents a progressive shift toward individual emancipation or remains entrenched in conservative and masculinist reflections.

Keywords: marital relations, Revival periodicals, gender and prejudices, marginal societal perspectives, patriarchal expectations

Това изследване се спира върху някои възрожденски представи за брачните отношения и за мястото на жената и мъжа в патриархалното семейство с неговите устойчиви норми и предразсъдъци. Подобни стереотипни нагласи са колкото типични за българската национална култура, толкова остават и вписани в европейското просвещенско общество, а в известна степен трудно се превъзмогват от по-новото модерно световъзприятие. Наблюденията се фокусират главно върху два случая от периодичния печат – „Равенството на жената с мъжът“ от анонимен автор (1874) и „Контрапоучение за това как и кога трябва да наказва съжителката съжителя си“ на Рада Гърбачкина (1874), публикувани във в. „Шутош“. Общото между публицистичните статии е наличието на преводни откъси и връзката им с рецепцията на чуждата словесност, в тях има конкретно реферирane към антични и западноевропейски автори като Сафо, Молиер, Алфред дьо Мюсе, Жорж Санд.

Освен това изследователският интерес е насочен и към рецепцията на най-ранните ни етнографски изследвания, засягащи брачните условия и семейните обичаи – а именно студията „Обичай болгар при сватбе“ (1846) на Захарий Княжески, без да бъде тук подробно анализирана.[1] За целите на настоящия текст ще насоча вниманието към темата за брачните условия и семейните обичаи преди встъпването в брак (днес разбирани още като отношения, регламентирани от предбрачния договор).

> Обредът на сватбата се извършва така: момъкът избира двама или трима подходящи мъже, давам им пръстена и ги праща при невестата. Като те дойдат у дома ѝ, обикновено им слагат закуска, обед или вечеря; но сватовете не сядат да ядат, докато не направят брачното споразумение. (Княжески 2007: 124)

[1] Едва в днешно време етнографското изследване „Обичаите на българите при сватба, раждане, кръщаване на деца и при погребение“ на възрожденеца е преведено на български и научно разгледано от (Минкова 2007: 118–123; 124–132).

Захари Княжески проявява задълбочен интерес към дълбоко залегналите в народопсихологията поверия и практики и тяхната връзка със социалните отношения в традиционното общество. Написвайки едно от първите за българската фолклористика и етнология изследвания, свързани със семейната структура, книжовникът детайлно описва брачните ритуали и имуществените правоотношения между семействата и тяхната връзка със социалните отношения в традиционното общество.

> В етнографските проучвания от XIX в., включително и в руските, обичаите и обредите се разглеждат главно като нормативна система, обръща се голямо внимание на правната им функция. Може би затова и Княжески се спира по-обстойно на имуществените отношения между двете семейства, чиито представители стъпват в брак. […] З. Княжески изнася някои подробности, които обикновено липсват и в описания от значително по-късно време. Може би причината е в съзнанието на автора, че пише за чужденци, които не са запознати с българския бит и култура. (Генчев 1979: 72, 73)

Както подчертава Стоян Генчев, възрожденецът има особен усет да улови актуалните тогава етнографски рефлексии и да засегне част от проблемите на народната духовна култура откъм (пред)брачното общуване и българското обичайно право. Захари Княжески проучва не само самите ритуали, но и имуществените взаимоотношения между родовете. Това е особено важно, тъй като патриархалното семейство през XIX век е не просто социална, но и икономическа единица, в която бракът представлява не само съюз между двама души, но и вид сделка между две фамилии. Описанията на сватбените дарове, които З. Княжески прави, имат особено значение за разбирането на социалната стратификация в тогавашното българско общество. Даровете (в техния количествен и качествен критерий) са не само израз на материалното положение на семействата, но и инструмент за договаряне и регулиране на брачните отношения.[2] Това, разбира се, подчертава

[2] В тази връзка е любопитно да се направи паралел с публицистичния текст „Брачний дар на младите сопруженци, годеници и на всички ония, които мислят този път да последуват“ на страниците на „Цариградски вестник“ от 50-те години на XIX век (Славейков 1854: 1), което ще бъде обект на допълнително изследване.

ролята на традицията като регулатор на социалните връзки и е ясен показател как дори интимната сфера на брака остава подчинена на колективни норми и материални съображения. Изследването на З. Княжески „Обичаите на българите при сватба…“ илюстрира устойчивите патриархални модели на семейни взаимоотношения в българското общество през XIX век и типични социално-икономически зависимости.

Освен З. Княжески Георги С. Раковски също проявява афинитет към етнографски материали и неговите занимания изиграват съществена роля за развитието на фолклористиката ни. В „Показалец или Ръководство“ (1859) авторът отново повдига въпросите за (пред) брачните отношения и съжителството през българския XIX век. В книгата си етнографът засяга темата за партньорските любовни отношения, за личния избор, неговото отнемане и придържането към строгите регламентирани граници на патриархалния свят. Г. Раковски описва моделите на поведение и ритуалите, допълващи картината на обичайното право и народната култура на българите и едновременно с това критически коментира доминацията на общността над индивида, формите на физическо и духовно насилие:

> Такива родители, кои насилят чадата си в бракове против душевните им свободи, стават явни техни убийци и не ги отвеждат в храм за бракосчисление, което е една от най-големите тайни и което е съставило человеци в обществения живот, но отвеждат ги в гроб и зачернят ги с венец тъжби и горести! (Раковски 1859: 103)

Мъжката гледна точка доминира както в „затворената“ семейна, така и в „отворената“ социална структура чрез наслагването на клишета за жените. Представителките на „женский пол“ са наречени веднъж „благочувствени девици от сърдечно охкане“ (Раковски 1859: 103)“, друг път за тях се „думат нещо на някоя *романтическа любовница*“ (Равенството 1874: 4). В „Равенството на жената с мъжът“ много ясно и плътно могат да бъдат изведени редица стереотипи и устойчиви фрази за образа на жената и мястото ѝ в обществото. В тези устойчиви фрази се долавят библейски, средновековни и фолклорни представи, вписващи се в консервативната патриархална визия, в коя-

то индивидуалната личност е в периферията. Бинарната опозиция е типична при представянето на жените – „ангел казаха на жената, дявол я нарекоха, тайнство“, „Ево русокоса“ (Равенството 1874: 4 и сл.), като съпружеските отношения се свеждат само до продължаването на рода и подчертано са лишени от каквито и да е емоции: „Любовта, да кажем истината, не е нищо друго освен една свещена длъжност, която се налага от естеството като предварителна работа за произвеждането на видът“, властва единствено „законът на тази обща майка… природа“. През 70-те години на XIX век за страниците на в. „Шутош“ е типичен ироничният и осмиващ тон към „любовните“ съпружески отношения – изведена е етимологията на думата „съпрузи“ през речниковия запас на Иван Богоров и през масовото (недо)разбиране и общите битуващи нагласи:

> *Съжителка*, т.е. мъж и жена, които живеят на едно, а че може да се каже и които ядат от едно *жито* като *съжители*; с внимание обаче да не се увличаме по мнението на г. Богорова да ги наричаме *съжилник* и *съжилница*, защото мнозина, които не знаят, колкото него български, може да се излъжат и да помислят, че мъж и жена се наричат съжилник и съжилница от това, защото се жилят понякога като оси. ([Славейков] 1874: 258)

Заинтригуващи са онези словесни разбирания (и мъжки, и женски) във възрожденската култура, които в някаква степен разчупват и подлагат под съмнение насадените предразсъдъци за брака, любовта, равнопоставеността. В сблъсъка на женската и мъжката гледна точка се появява алтернативно осмисляне за междуличностните отношения. Важно място заемат по-маргиналните публични визии и тяхната неизбежна амбивалентност. Прилагането на *контрапоучение*, от една страна, е интересно само по себе си като вид удвоен педагогически подход, като явна опозиция на женското присъствие, апелиращо за равноправие. От друга страна, този урок по семейна етика включва принципи на домашни наказания и силови методи. Така изпъква въпросът затова доколко този нов модел е прогресивен, показващ еманципиращата се личност, и доколко се отдалечава от модерните визии и обществените реформи и продължава да се съотнася до консервативните и маскулинни рефлексии.

КОЯ Е РАДА ГЪРБАЧКИНА – ИСТОРИЧЕСКА ЛИЧНОСТ ИЛИ ПСЕВДОНИМ?

Публицистичният материал „Контрапоучение за това как и кога трябва да наказва съжителката съжителя си“ предполага повече въпроси, отколкото безспорно установими факти за неговата рецепция – не е изяснено дали става дума изцяло за преводна статия, или компилативна с оригинални фрагменти; при хипотетичния преводен характер все още няма предположение от кое чуждоезиково (периодично или книжно) издание идва и кой е авторът, годината на написване и на отпечатване и др. Очевидните факти, свързани с българския исторически контекст и възрожденските рефлексии, са изданието (в. „Шутош“), годината на публикуване (1874) и тематичният фокус (баналните употреби). Сами по себе си тези рецептивни „опори“, макар и скромни, спомагат за допълването или ревизирането на някои изложени мнения. Затова ми се струва, че не е излишно да се спра накратко върху проблема за авторството на хумористичния текст „Контрапоучение..“, а след това да се задълбоча с интерпретирането на иначе прелюбопитната тема за отношенията между съпрузите, домашните форми на наказание и насилие. Подобна тема, съотнесена към културата на всекидневието, позволява да се засегне още веднъж проблемът за динамиката между доминиращите и непривилегированите присъствия, за тяхната нюансираност и противоречивост в българската литература и култура.

Досега установих, че Рада Гърбачкина (Гърбачката) привлича изследователското око в четири научни издания – три справочникови и една монография. Това са аналитичният репертоар на българската възрожденска литература на М. Стоянов (1957), трите издания на речника на българските псевдоними на Иван Богданов (1961, 1978, 1989), една от първите книги за историята и културата на българката през Възраждането на Виржиния Паскалева (1984) и по-новият речник на псевдонимите „Другото лице на възрожденската литература“ от Иван Радев (2006). Авторите изказват разнопосочни твърдения по отношение на неизвестното име Рада Гърбачкина и на авторството на разглежданата статия, като мненията им се разделят на две – има или няма подобна историческа личност.

Необходимостта да потърся допълнително вторична литература се появи от първоначалното ми допускане, че атрибуцията на текста не е безспорна. Още повече, че, разгръщайки първо изданието на М. Стоянов за справка, видях, че срещу тази напълно неизвестна за мен личност стои само едно заглавие в „Шутош“. Вече е разисквано, че немалко материали във вестника са анонимни, публикувани с псевдоними и инициали и все още авторите и преводачите остават неизяснени (Аретов 2020: 132–144). За българската рецепция на материала „Контрапоучение за това как и кога трябва да наказва съжителката съжителя си“ предстои да бъдат прегледани броевете на хумористичния вестник „Hayal“ / „Μώμος“ (1873 – 1877). Наблюденията на К. Мирчева за въведената в научното поле връзка между българското и гръцкото периодично издание и техния притежател Теодорос Касапис[3] ще способстват за евентуалното реферирането към конкретния чуждоезиков източник (Мирчева 2007: 131–132).

От едната страна стоят припокриващите се схващания на М. Стоянов и В. Паскалева за съществуването на действителна личност. В репертоара Рада Гърбачкина присъства като отделен автор, но без никаква библиографска справка и с един-единствен текст за цялото си творчество (Стоянов 1957: 304). Освен това историкът допуска грешка, като преименува фамилията Гърбачкина на Гърбачката, както е подписан материалът в хумористичния вестник. От своя страна В. Паскалева включва нейното име като една от младите и безименни възрожденски интелектуалки, чиито плахи творчески прояви са в областта на литературата (главно поезията), фолклора и публицистиката. Рада Гърбачкина е епизодично спомената измежду по-известните женски гласове като Елена Мутева, Карамфила Стефанова, Екатерина Василева, Ирина Екзарх Попгеоргиева и е част от „списъка“ с малко познатите имена като Марина Михайлова, Мария Мирчова, Каля Калчева и Еленка Попова. Фигурата ѝ се появява с точно реферирането в коментар: „А в Славейковия в.

[3] Теодорос Касапис е издател и притежател на многобройни хумористични издания през XIX век и е важна фигура за балканската публицистика. Неговото име стои зад „Звънчатий глумчо“ (1873) със съответния гръцки и турски вариант; създател е на първия турски хумористичен вестник „Диоген“ (излизащ също на гръцки и френски), един от първите преводачи на Молиер на турски и театрален критик (пов. виж. Мирчева 2007: 131).

„Шутош“ била отпечатана една хумореска от Рада Гърбачкина.“ (Паскалева 1984: 120). И при двамата учени обаче информацията се изчерпва до информационна бележка, отнасяща се само до конкретната публикация.

Оказва се, че М. Стоянов установява авторството на мъжките псевдоними на Петко Р. Славейков – Дядо Дечо („Дядо Дечо или припомняния на детинский ми възраст“, Гайда, III, № 2 – 12, 15 ян. – 15 юни 1866), Дядо Дудрик, Котларов („Писмо до списователя в Цариград“, Цариградски вестник, VIII, № 387, 12 юли 1858), Медникаров (напр. „Варна [за гагаузите в града]“, Македония, II, № 22, 27 апр. 1868; „Що е роман“, Читалище, № 3, I, 1 ноем. 1870), Недодялан писач, Новий Гайдар-писар, П. Р. Медникариди („Писмо за уредника на дневницата Бизантида“, Цариградски вестник, VIII, № 368, 1 март 1858), Славейский („Гроб“, Цариградски вестник, № 43, 9 апр. 1849) и др. (Стоянов 1957: 595, 605, 607, 610). За разлика от това, от погледа на изследователя „се изплъзва“ името Рада Гърбачкина и остава извън съмнение, че това всъщност може да е един от женските псевдоними на създателя на „Ружица или ред книжки за жените“ (1871) – първото българско списание за жени.

Предположението ми за хипотетичното авторство на „Контрапоучение…“ е на Петко Р. Славейков срещна потвърждение от споменатите речници на И. Богданов и И. Радев. Двамата автори обаче не се обосновават с конкретен текстологичен и лингвистичен анализ за достигнатия извод, което вероятно и самият справочников формат не го позволява. Резултат от целенасочените и комплексни проучвания на Диана Иванова (2000) върху възрожденската периодика („Български книжици“, „Цариградски вестник“, „Македония“, „Българска пчела“, „Дунавска зора“, „Право“ и др.) са именно някои открития за статии със спорно или неустановено авторство, но в. „Шутош“ остава извън научния обсег на авторката, което определено би допринесло и улеснило бъдещи интерпретации.

Задачите, които си поставя библиографът М. Стоянов в широко приложимия и днес репертоар, не включват конкретно и изчерпателно авторизиране на анонимните присъствия в периодичния печат. Именно в тази насока са усилията на И. Богданов, който прилага различни методи за атрибуция и разкриване авторството на текстове мистификации. В най-ранния ни речник на българските псевдоними Рада

Гърбачкина е вписана, като е посочен авторът – Петко Рачов Тодоров [Славейков] и е дадено пояснение „анализ“, което отвежда към подхода (Богданов 1989: 229). От уводните думи се разбира, че за подобен тип идентифициране съставителят не се опира на трите си основни извора – лични свидетелства, архивни материали и библиографски сведения, а за установяване на нови факти използва собствените си изследвания и размишления (които обаче не стават известни).

От своя страна научната оценка на И. Радев за речника е висока, подчертавайки извършената работа и безспорния приносен характер. Критикът взима предвид направения цялостен преглед на българската литература, но не спестява разграничаването на постигнатото от И. Богданов в по-новата литература и съвременните му репрезентации от по-скромните му заслуги за възрожденската книжнина: „По-богата и пълна е картината, свързана с литературния живот на XX в. и особено от втората му половина. […] Епизодични са опитите му и скромен е резултатът във връзка с възрожденската епоха.“ (Радев 2006: 15). Известна корекция търпи изложената от И. Радев хипотеза, че за литературата от П. Хилендарски до Хр. Ботев в изданието си И. Богданов се опира основно на М. Стоянов. Именно случаят с името Рада Гърбачкина е показателен и опровергава твърдението. В своя „Речник на псевдонимите“ И. Радев преповтаря вече установеното от И. Богданов интерпретаторско решение за Славейковия псевдоним, като отдава значение на самостоятелното му наблюдение и изразява идентична позиция: „Случаят е може би един от малкото през Възраждането примери на т.н. от Ив. Богданов „псевдогиними“ (използване от мъж на женско име) – вероятно принадлежащ на редактора Петко Славейков.“ (Радев 2006: 104).

Присъединявам се към изразената в речниците хипотеза, като бих искала да допълня с някои уточнения, които, дори и очевидни за изследователите, ми се струва, че могат да внесат малко повече яснота. Разбира се, на първо място, изходната точка на аналогията на Рада Гърбачкина с Петко Р. Славейков е редакторството. Той и Иван Найденов са главните редактори на в. „Шутош“ през тази годишнина[4].

[4] К. Мирчева (2007: 133–134) систематизира три периода в списването на в. „Шутош“ – в първия (от бр. 1 до бр. 5, 24 окт. – 24 ноем. 1873) безспорен редактор

Редакторската му роля е причина да има немалко статии, които са неподписани, с псевдоними или инициали и които вече са идентифицирани с името му. Оказва се, че по-често изтъкнати представители на писателската общност използват различни фитоними, като с Петко Р. Славейков се свързват около 25 варианта. Подобна „вторично търсена анонимност“ е симптом за „необходимостта и възможностите на завоалираната литература като естетически, като артистичен феномен в неговите разнообразни форми“ (Радев 2006: 16).

Но освен посочения критерий за припокриването на редактор и автор, има още една допълваща линия – текстуалното обвързване. Този нов критерий способства за по-цялостната критическа рецепция на материала „Контрапоучение…“ и хумористичната му визия за съпружеските отношения в сферата на баналното. Разлиствайки предходни броеве на в. „Шутош“, попаднах на материала „Поучение. О еже како и когда подобает наказовати кто сожителницу свою“ (1874, № 33). Текстът излиза по същото време и е неподписан, но по-необичайното е, че той е включен в том втори от събраните съчинения на Петко Р. Славейков (Славейков 1973: 523–528). Съставителското решение на Соня Баева установява авторството на поета, но статията не е придружена с допълнителен коментар. Интересно е, че в по-късните осемтомници под редакцията на Цвета Унджиева (1978) в тома за хумор и сатира тази статия отсъства. Самата формулировка на заглавието „Контра-поучение“ извиква асоциация за продължение на вече подхванатата тема на страниците на в. „Шутош“, като първите редове от текста недвусмислено затвърждават първоначалното впечатление. „Самият първи параграф на причудливото ви поучение затова как трябва да наказва мъжът съжителката дава ми право да превърна идеите ти в полза и на *моите нежни еднополки*“ (Гърбачкина 1874: 268, к.м., А. С.).

В действителност двете сатирико-хумористични публикации са огледални и се намират в два съседни броя. Първата е анонимна, но

е П. Р. Славейков, във втория (от бр. 6 до бр. 12, 1 дек. 1873 – 19 ян. 1874) е Стамат Даскалов и в третия (от бр. 13 до бр. 37, 29 ян. – 25 юли 1874) са П. Р. Славейков и И. Найденов (като поради въпроса за унията в Македония и пътуването на Славейков в един кратък период той не е редактор, но това не се отнася за разглежданите тук броеве).

критическият рефлекс още от 70-те години на XX век безпроблемно я съотнася към известния възрожденец, а втората е подписана с псевдоним, който залага „на комичния ефект, на алюзията, на травестията“ (Радев 2006: 17). И ако „Поучение…“ представя мъжката гледна точка за съжителството между съпрузите и предлага списък с наказания за неправедната съпруга, то „Контра-поучение“ аналогично предлага женската визия по темата, придружена с нов и различен домашен правилник за вразумяване и превъзпитание на мъжкия пол. И в двата случая (без посочено име или с женски псевдоним) авторът „се крие“ зад обнародваните материали.

Възрожденската интерпретация на ролята на жената и мъжа в традиционната народна култура и техните взаимоотношения изключва поставянето на П. Р. Славейков „в сянка“ по обществени и политически причини. Модусът на личното и интимното остава по-близкият изследователски ключ. Авторитетната и популярна фигура на интелектуалеца, многобройните му писателски и публицистични траектории също поставят във от съмнение причина за анонимността да бъде „характерната възрожденска скромност и нежелание да се изтъква собствената личност“, а по-скоро отвежда към тъкмо обратното – „критичността на материала, който поставя автора в деликатното положение“, предварително заложените очаквания за „неудобство или страх от предизвикване на дискусия“ (Иванова 2000: 6).

Немалко любопитни са приликите и особено разликите между двата, най-вероятно компилативни, текста. Но ако отново се върнем на казуса с използваното от П. Р. Славейков друго собствено име и липсата на обозначено авторство, можем да обобщим следните два извода: Първият, когато статията е поместена на заглавната страница на броя, когато е изложена позицията на мъжкия глас, неговите наставления, още повече, когато в самия текст авторът се самоназовава: „А че аз некога си Шутош забавник, сега съм Шутош наставник“ (Анонимна [Славейков] 1874: 257), тогава по презумпция авторството е безспорно, текстът заслужава внимание и е преиздаден в събраните съчинения, припознат е като важна част от просвещенските нагласи и от крупното публицистично творчество на изтъкнатия Гайдар. И вторият, когато публичният глас изразява маргиналното мнение на българските жени, тогава текстът е позициониран към края на броя, не се

включва в Славейковите съчинения, въпреки ранното му въвеждане в речниците, редакторското решение е да прибяга до иначе по-скромно употребимите псевдогиними (за разлика от по-широко употребимите псевдоандроними). Всъщност за възрожденския публицист това е и единственото женско име, с което се подписва в периодичния печат.

Бих искала само да маркирам тук, че съпоставителният анализ на двете публикации във в. „Шутош“ предполага да бъдат четени и знаковите паратекстови части. И ако „Поучение“ започва с цитата „Кога биеш котката, подивява се, / кога биеш жената, укротява се.“ (Анонимна [Славейков] 1874: 257), приписан на прочутия китайски философ Конфуций (6–5 в. пр.н.е.), то как стои въпросът с „Контрапоучение“? В него началните реферирания отвеждат към две емблематични женски присъствия от световната литература – на първата европейска поетеса Сафо (7–6 в. пр.н.е.) – „Когато съжителят наказва съжителката, то и съжителят е за наказание от съжителката. (Сапфо)“, и на една от най-изтъкнатите представителки на Френския романтизъм Жорж Санд (1804–1876) – „Мечката, хваната, опитомява се. Мъжът, наказван, цивилизова се. (Джордж Занд)“ (Гърбачкина 1874: 268). За възрожденския читател личностите на Конфуций, Сафо, Жорж Санд са повече имена образци, чийто афористичен език е говорещ и разпознаваем. В допълнение обаче тяхното присъствие и откъслечна рецепция задава отново двете конфликтни нагласи. Китайският мислител въвежда патерналистичната теория на управление и петте вида отношения (мъж и жена, баща и син, брат и брат, отделни семейства, владетел и поданици) са изведени от модела на йерархичната структура. В творчеството на древногръцката поетеса темата за любовта и хомосексуалните отношения е централна, а не по-малко ексцентрична и енигматична е писателка, която през XIX в. скандализира с публичното си поведение парижките литературни салони.

Тук бих искала да засегна някои първоначални наблюдения. Едното е свързано с рецепцията на Жорж Санд през Българското възраждане – в същата 1874 г., когато излизат материалите в „Шутош“, Марко Балабанов превежда от френски повестта „Дяволското блато“, а скоро след това Хр. Ботев осъжда крайно критически слабостите на преводната книга и несъстоятелността ѝ за българския читател: „Г-н М. Балабанов е превел от французки език романа „Дяволско блато“.

Преводът е глупав, смешен и варварски; затова г. Балабанов добре ще да стори да не умножава гюбрето в нашата и така вече препълнена с глупости литература. (Ботев 1874).

Втората посока на размишления отвежда към използваните фиктоними – в текста, в който Петко Р. Славейков използва женско име, дава цитат от Жорж Санд, което е мъжкият фиктоним на действителното ѝ име Амандин Орор Люсил Дюпен. И още – френската авторка остава известна със сензационното си присъствие, което се изразява с навика ѝ да носи мъжки костюми, панталони и да пуши лула, както е и изобразявана. А какво пише между другото в скоба „драгият“ „наставник Шутош“ под името на Рада Гърбачкина, когато описва своите „нежни еднополки“ – това са само онези жени, „(които са от един женский пол, трябва да разбираш, читателю, а не да сбъркаш да разбираш, които носят фистани [женски дрехи, рокли, б.м., А.С.] с едни поли, защото сега такъв женский пол няма Ш.)“ (Гърбачкина 1874: 268). Българският поет се присъединява към общата възрожденска интерпретация на женската дреха и налагането на определен тип патриархални очаквания. Носенето на панталони от жени се е възприемало като нещо подчертано негативно и неестетично (за пов. виж. Михова 2001: 111–112, Захариева 2006: 60–61).

Неслучайно в пътеписната си книга „Няколко дена разходка по българските места“ Иван Богоров (1868) коментира динамиката жени и мода през погледа на традиционния мъжки светоглед. За жените в Стара Загора авторът пише, че „приличното и чисто облекло“ ги прави „по-хубавици“, че повечето са чернооки, имат „парижкий тип“, но алтернативното модерно облекло ги прави „най-грозни и най-гнуснави“, „отвратителни чюдовища“ – това са „млади жени, обути в черни мъжки гащи с провесени бели учкури [ластици] без пояс […] В Европа полицейски закон въспира на жената да носи навън гащи както мъжът.“ (Богоров 1868). Отделен въпрос е, че отново в скоба публицистът държи да разясни на читателя, така че да не остане недвусмислие, че, той (Рада Гърбачкина) е само измислен пример и не се отнася до действителната му персона (в сянка). Кога прави това Петко Р. Славейков? Когато дава пример за отношенията на мъжа и жената любовници и когато подхваща темата за свободния избор на партньор.

Осмислянето на динамичната корелация мъже – жени през българския XIX век през разглежданите текстове проблематизира възловите светогледни нагласи на възрожденската публика. Едната се съотнася до религиозния православен код и до йерархичната подчиненост на познатия на предмодерните общества патернализъм. Другата логика е като алтернативен отговор на старозаветния библейски принцип „око за око, зъб за зъб […] рана за рана, удар за удар“ (Изход 21:23–25). В нея плахо прозират просвещенските идеи, актуални на европейския модернизаторски проект, за свободната личност, равнопоставеността, западните рационалистични постановки. Така на преден план изпъква словесната интерпретация на напрежението между религията и разума, между стария и новия тип възприемане, между патриархалното и модерното поведение, между безкритичността и скептичността.

Интерес представлява как П. Р. Славейков през своя женски литературен псевдоним както саркастично подрива традиционно залегналия манталитет на авторитарния и жесток съпруг, така и крайно иронизира църквата и служителите на висшия духовен клир. Ключови са също местата, в които се преплитат разнопосочните мъжко-женски и предмодерно-модерни гледни визии в двете полемични статии. От особено значение е как водещият сатиричен акцент присъства в текста „Поучение“, в който само привидно заляга едностранчивият модел на нехуманното и подриващо личността поведение. Бихме казали, че иронизирането е по-скоро към религиозния пласт (към черковните „разни учители“, „нарицаемите велики наставници“, „когато на тази хубава длъжност за лежане се прибавяли и други още някои подобни длъжности и се умножили техните особени грижи и старания за душеспасението на человеците, благоразумнейшите тези наставници“ ([Славейков] 1874: 257). Хумористичният пласт почти липсва или е прекалено маскиран и заскобен относно въпроса за женския пол, където впрочем рефлексът остава на равнището на възрожденското „властно постулиращо“ говорене с цел цивилизоване на „инструмента на цивилизацията“ (по Богоров, Михова 2001: 112) – жената.

В първата публикация „Поучение“ заявената позиция ясно се противопоставя на различието, не само не приема новото и модерно разбиране за половата идентичност и за свободния избор да бъдеш

друг или да имаш по-необичайно публично присъствие, но и категорично апелира за недопустимостта от разклащане на стереотипните отношения. Така например мъжете, които не се придържат към маскулинния стереотип и властовите отношения на господство и подчинение, са подигравително назовани „безумни мъжлетини, които никак не е чудно, ако ядат и дървото някога от съжителките си“ и „мъже от слаб темперамент“ ([Славейков] 1874: 259). Възрожденският автор предлага масовото и познатото отношение към ролята на жената в личната и публичната сфера, извеждайки на преден план богатата палитра от общочовешки предразсъдъци. Публицистичният глас опира до библейските начала (Адам, Мойсей), до фолклорната обредност и народопсихология, до възрожденските предмодерни употреби, когато съпоставя мъжката и женската фигура:

> От край си, или, както казват някои, от искони и от памтивека, преобладавал е обичаят мъжът да наказва своята съжителка…
>
> … често казват и на мъжете жена и го имат за твърде долно нещо. А пък аз, право да ви кажа, не обичам нито жената да носи твърде долно име, нито пък мъжът да носи едно общо име с жената.
>
> Това, като привносям тук в поучението си, нямам нищо друго на ум, освен да докажа, че развратителите на обществото, онези, които се опитват да разбъчкат настоящето положение на работите, онез, новите философи, нямат право и са губители на обществото, като прогласяват, че жената е равна на мъжа. ([Славейков] 1874: 258).

Целият текст е маркиран от фалшивия дидактизъм, от ярката карикатурност на деспотичния гротесков образ на съжителя, на господстващата фигура на наказващия мъж, на антихуманния модел. Тук са изредени 15 вида наказания, които започват от „помъмрование и посмушкуване“ и продължават със стряскащи и свирепи физически мъчения, напомнящи за законните изтезания на еретиците през Средновековието и циркулиращите митове. На страниците на „Шутош“ четем за широкото въображение на българския съпруг и многообразните методи на наказание – „9. Чрез побийване с дърво; 10. Чрез бичеване, т.е. камшикладисване; 11. Чрез отрязване на едното ухо […] 14. Чрез избалакване на двете очи. 15. И най-после чрез обесване“ ([Славейков] 1874: 269). Ако читателят се замисли какви трябва да са

прегрешенията на съпругата в този силно саркастичен код за подобно милитаристично поучение, то има дадени конкретни примери: „Ако съгледаш, че някой твой приятел или неприятел, все едно, изгледва съжителката ти сладичко, отрежи ѝ едното ухо“ ([Славейков] 1874: 269). Дори когато жената е пасивна в неморалното си осъдително поведение – да бъде загледана от друг мъж, тя обезателно търпи една от високите степени на домашно насилие. Разбира се, вече, ако е активен участник и тя прояви интерес с поглед към друг мъж, наказанието е да ѝ бъдат извадени и двете очи. Суетата и увличането в модата също е немислим грях – висша степен на безочливост е съпругата да иска да ѝ се подарят елмазени неща или нови фистани – семейният правилник гласи да ѝ се хвърли един бой или „о, тогаз трябва да работи камшикът безпощадно, защото е влязла в погибелния път и ще те опропасти.“ ([Славейков] 1874: 269).

Във втората публикация „Контрапоучение“ в много по-ниска степен присъстват псевдоморализаторската парадигма и средновековният тип изтезания. Разбира се, и тук жената наказва, но все пак акцентът е в това, че и тя има свободата да говори от името на вездесъщия и да бъде активен участник в тези взаимоотношения. Наказанията към провинения съжител тук са относително смекчени откъм физически издевателства и жестокости, най-тежките са ухапване и ощипване до кръв, като има степени и градация.

- „Ако ли упорства в това, дето да не говори за тебе, когати ти го предзикваш на това, искряскай му.“
- „Ако дръзне да говори пред теб за хубостта на комшийката ти, ощипи го първа кръв.“
- „Ако ли видиш да я поднича или да ѝ намигва, ухапи го до трета кръв.“
- „Ако ли се окаже до толкоз безочлив да те гледа накриво, недей му опира дрехите.“ (Гърбачкина 1874: 269).

За видовете мъчения в края на текста иронично е въведена утилитаристичната им прагматика: „Те са твърде лесни и твърде пъргави. Освен туй не са и скъпи. И пак благородни са.“ (Гърбачкина 1874: 269). Ще завърша първоначалните си наблюдения върху брачните

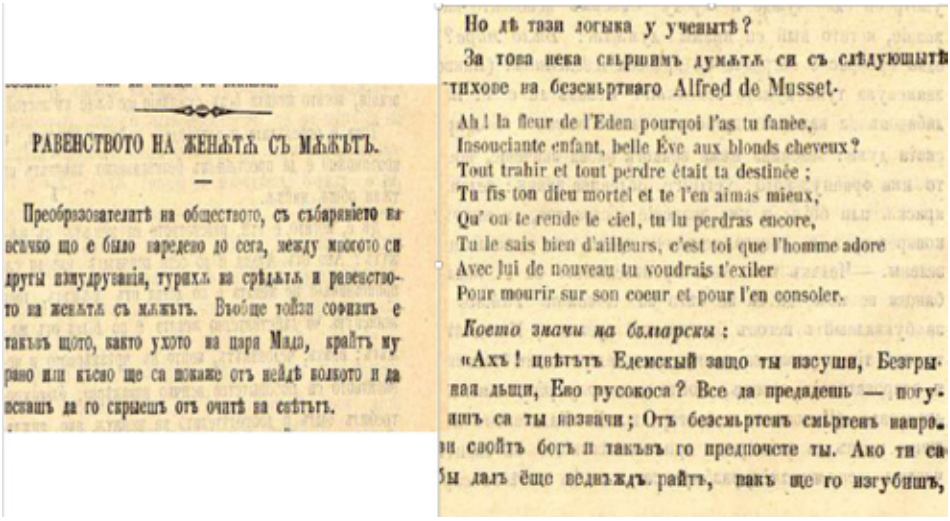
отношения, главно опирайки се на някои публицистични материали, като припомня края на „Контрапоучение“. Възрожденският текст е написан под жанровата форма на писмо, писано от една жена в духа на универсалните хуманни и просвещенски ценности (за свободата на любовта, за свободата на равнопоставеността, за здравия разум). Гласът на Рада Гърбачкина и гласът на редактора на в. „Шутош“ се засичат с оглед на темата за публичното оповестяване на възможните употреби на домашно насилие във възрожденското семейство и отношенията между партньорите:

> Но аз пак ще поканя всяка добра съжителка. Щом види съжителя си да осъществява, или както казва пухоречивий наш Марко, да овеществорява някое от предложените от Шутоша наказания, да ми извести, за да предложа и аз насреща му друго наказание. (Гърбачкина 1874: 269).

Разбира се, фрагментът издава и не съвсем модернистичното и ново отношение на женския глас през XIX в., но все пак (в кръга на шегата) мъжът остава цял и невредим (най-много с неизпрани дрехи на децата и със затваряне на портата и оставането на жената в собствената ѝ стая). Анализът на брачните отношения в българската възрожденска словесност разкрива не само социалните, но и моралните и етичните нагласи на обществото. Въз основа на разгледаната тема за динамиката между доминиращите и непривилегированите присъствия в българската възрожденска култура могат да се направят няколко извода.

В сблъсъка на мъжките и женските словесни разбирания се разкрива алтернативно осмисляне на междуличностните отношения, което често разчупва традиционните предразсъдъци за брака, любовта и равнопоставеността. Особено значими са по-маргиналните публични визии, които със своята амбивалентност поставят под въпрос установените норми. Прилагането на контрапоучение като педагогически подход подчертава сложността на женското присъствие и неговите опити за равноправие. Въпреки това съществува напрежение между прогресивните идеи за еманципация и продължаващите консервативни рефлексии. Тази двойственост повдига въпроса доколко

новите модели на семейна етика наистина подкрепят модернизацията на обществото или всъщност затвърждават старите патриархални структури. В заключение, разглеждането на тези нюансирани и противоречиви нагласи към семейните и половите роли дава ценен принос към разбирането на възрожденската култура и могат да бъдат основа на по-нататъшни изследвания.



РАВЕНСТВОТО НА ЖЕНѦТѦ СЪ МѦЖЪТЪ.

Преобразователитѣ на обществото, съ събаряніето на всичко що е было наредено до сега, между многото си другы измудруванія, турихѫ на срѣдѫтѫ и равенството на женѫтѫ съ мѫжътъ. Въобще тойзи софизмъ е такъвъ щото, както ухото на царя Мида, крайтъ му рано или късно ще са покаже отъ нейдѣ колкото и да искашъ да го скрыешъ отъ очитѣ на свѣтътъ.

Но дѣ тази логыка у ученытѣ?

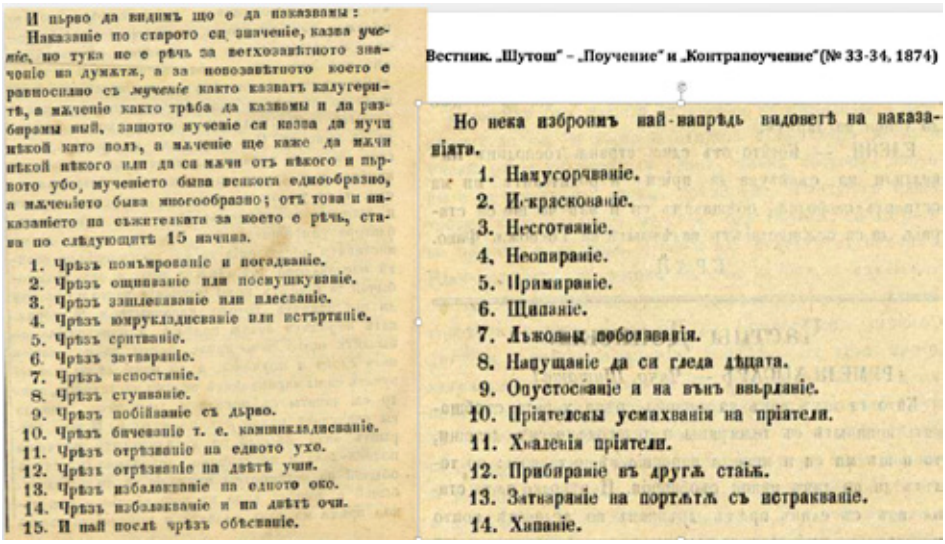
За това нека свѫршимъ думѫтѫ си съ слѣдующытѣ тихове на безсмѫртнаго Alfred de Musset.

Ah! la fleur de l'Eden pourqoi l'as tu fanée,
Insouciante enfant, belle Ève aux blonds cheveux?
Tout trahir et tout perdre était ta destinée;
Tu fis ton dieu mortel et te l'en aimas mieux,
Qu' on te rende le ciel, tu lu perdras encore,
Tu le sais bien d'ailleurs, c'est toi que l'homme adore
Avec lui de nouveau tu voudrais t'exiler
Pour mourir sur son coeur et pour l'en consoler.

Което значи на българскы:

«Ахъ! цвѣтътъ Едемскый защо ты изсуши, Безгрыная дѣщи, Ево русокоса? Все да предадешь — погубишъ са ты назначи; Отъ безсмѫртенъ смѫртенъ напрази свойтъ богъ и такъвъ го предпочете ты. Ако ти са бы далъ ёще веднъждъ райтъ, пакъ ще го изгубишъ,

Начало на статията „Равенството на жената с мъжът“ (1874)



И първо да видимъ що е да наказвамы:

Наказаніе по старото си значеніе, казва *ученіе*, но тука не е рѣчь за ветхозавѣтното значеніе на думѫтѫ, а за новозавѣтното което е равносилно съ *мученіе* както казватъ калугеритѣ, а мѫченіе както трѣба да казвамы и да разбирамы ный, защото мученіе ся казва да мучи нѣкой като волъ, а мѫченіе ще каже да мѫчи нѣкой нѣкого или да ся мѫчи отъ нѣкого и първото убо, мученіето быва всякога единообразно, а мѫченіето быва многообразно; отъ това и наказаніето на съжителката за което е рѣчь, става по слѣдующитѣ 15 начина.

1. Чрѣзъ помъмрованіе и погадваніе.
2. Чрѣзъ ощипваніе или посмушкуваніе.
3. Чрѣзъ зашлепяваніе или плесваніе.
4. Чрѣзъ юмрукладисваніе или истъртаніе.
5. Чрѣзъ сритваніе.
6. Чрѣзъ затвараніе.
7. Чрѣзъ испостяніе.
8. Чрѣзъ ступваніе.
9. Чрѣзъ побійваніе съ дърво.
10. Чрѣзъ бичеваніе т. е. камшикладисваніе.
11. Чрѣзъ отрѣзваніе на едното ухо.
12. Чрѣзъ отрѣзваніе на двѣтѣ уши.
13. Чрѣзъ избалакваніе на едното око.
14. Чрѣзъ избалакваніе и на двѣтѣ очи.
15. И най послѣ чрѣзъ обѣсваніе.

Вестник. „Шутош“ – „Поучение“ и „Контрапоучение“ (№ 33-34, 1874)

Но нека изброимъ най-напрѣдь видоветѣ на наказаніята.

1. Намусорчваніе.
2. Искрасковаціе.
3. Несготвяніе.
4. Неопираніе.
5. Примираніе.
6. Щипаніе.
7. Лъжовны поболяванія.
8. Напущаніе да си гледа дѣцата.
9. Опустосваніе и на вънъ ввьрляніе.
10. Пріятелскы усмихванія на пріятели.
11. Хваленія пріятели.
12. Прибираніе въ другѫ стаіѭ.
13. Затваряніе на портѫтѫ съ истракваніе.
14. Хапаніе.

Откъс от „Поучение“ и „Контрапоучение“ (1874)

БИБЛИОГРАФИЯ

Аретов, Николай. 2020. На какви езици говорят и пишат просветителите? Периодични издания в многоезична среда: Случаят „Шутош“ (1873–1874). – *Colloquia Comparativa Litterarum*, с. 132–144. (Aretov, Nikolay. 2020. Na kakvi ezitsi govoryat i pishat prosvetitelite? Periodichni izdaniya v mnogoezichna sreda: Sluchayat “Shutosh” (1873–1874). – *Colloquia Comparativa Litterarum*, s. 132–144.)

Богданов Иван. 1989. [1961, 1978]. *Речник на българските псевдоними. Писатели, научни, работници, преводачи, карикатуристи, публицисти, журналисти*… 3. осн. прераб. и доп. изд. София, „Д-р П. Берон“. (Bogdanov, Ivan. 1989. [1961, 1978]. *Rechnik na balgarskite psevdonimi. Pisateli, nauchni, rabotnitsi, prevodachi, karikaturisti, publitsisti, zhurnalisti*… 3. osn. prerab. i dop. izd. Sofiya, „D-r P. Beron“.)

Ботев, Христо. 1874. [„Дяволско блато“ от Жорж Санд]. – *Знаме*, г. 1, № 3 от 22.12.1874. (Botev, Hristo. 1874. [„Dyavolsko blato“ ot Zhorzh Sand]. – *Zname*, g. 1, № 3 ot 22.12.1874.)

Генчев, Стоян. 1976. Захари Княжески и студията му за семейните обичаи на българите. – *Векове*, г. 5, № 6, с. 70–73. (Genchev, Stoyan. 1976. Zahari Knyazheski i studiyata mu za semeynite obichai na balgarite. – *Vekov*e, g. 5, № 6, s. 70–73.)

Гърбачкина, Р. [Славейков, Петко] 1874. Контра-поучение за това как и кога трябва да наказва съжителката съжителя си. (Писмо от една жена) – *Шутош*, г. 1, № 34, 22.06.1874, с. 268–270. (Garbachkina, R. [Slaveykov, Petko] 1874. Kontra-pouchenie za tova kak i koga tryabva da nakazva sazhitelkata sazhitelya si. (Pismo ot edna zhena) – *Shutosh*, g. 1, № 34, 22.06.1874, s. 268–270.)

Екзархийски устав, приспособен в Княжеството. 1895 [1904]. – *Държавен вестник*, № 23, 30 януари. София, Държавна печатница. (Ekzarhiyski ustav, prisposoben v Knyazhestvoto. 1895 [1904]. – *Darzhaven vestnik*, № 23, 30 yanuari. Sofiya, Darzhavna pechatnitsa).

Княжески, Захарий. 1846. Обичай болгар при сватбе, рождений и крещений детей и погребений. – *Журнал Министерства народного просв*ещения, Т. 3, с. 65–83. (Knyazheski, Zahariy. 1846. Obichay bolgar pri svatbe, rozhdeniy i kreshteniy detey i pogrebeniy. – Zhurnal Ministerstva narodnogo prosveshteniya, T. 3, s. 65–83.)

Иванова, Диана. 2001. *По следите на анонимното авторство в печата през Възраждането*. Пловдив, Макрос. (Ivanova, Diana. 2001. *Po sledite na anonimnoto avtorstvo v pechata prez Vazrazhdaneto*. Plovdiv, Makros).

Минкова, Лиляна. 2007. За статията на Захари Княжески „Обичаите на българите при сватба, раждане, кръщаване на деца и при погребение“ [с превод]. – *Българска етнология*, г. 33, № 2–3, с. 118–123; 124–132. (Minkova,

Lilyana. 2007. Za statiyata na Zahari Knyazheski „Obichaite na balgarite pri svatba, razhdane, krashtavane na detsa i pri pogrebenie“ [s prevod]. – *Balgarska etnologiya*, g. 33, № 2–3, s. 118–123; 124–132.)

Мирчева, Кети. 2007. Един епизод от историята на възрожденския ни печат. Любен Каравелов на страниците на в. „Шутош“ – между съмишленичеството и крайното отрицание. – *Исторически преглед*, кн. 3–4, с. 130–141. (Mircheva, Keti. 2007. Edin epizod ot istoriyata na vazrozhdenskiya ni pechat. Lyuben Karavelov na stranitsite na v. „Shutosh“ – mezhdu samishlenichestvoto i kraĭnoto otritsanie. – *Istoricheski pregled*, kn. 3–4, s. 130–141.)

Радев, Иван. 2006. *Другото лице на възрожденската литература. Речник на псевдонимите. Животът на термините. Погребаните книги*. В. Търново, Абагар. (Radev, Ivan. 2006. *Drugoto litse na vazrozhdenskata literatura. Rechnik na psevdonimite. Zhivotat na terminite. Pogrebanite knigi*. V. Tarnovo, Abagar.)

Равенството на жената с мъжът. 1874. – *Шутош*, г. 1, № 17, 23.02.1874, с. 3–4. (Ravenstvoto na zhenata s mazhat. 1874. – *Shutosh*, g. 1, № 17, 23.02.1874, s. 3–4.)

Раковски, Георги. 1859. Показалец или Ръководство, как да ся изискват и издирят най-стари черти нашего бития, язика, народопоколения, стараго ни правления, славнаго ни прошествия и проч. Част първа. Одеса, Типография П. Францова. (Rakovski, Georgi. 1859. Pokazalets ili Rakovodstvo, kak da sya iziskvat i izdiryat nay-stari cherti nashego bitiya, yazika, narodopokoleniya, starago ni pravleniya, slavnago ni proshestviya i proch. Chast parva. Odesa, Tipografiya P. Frantsova.)

Славейков, Петко. 1854. Брачний дар на младите сопруженци, годеници и на всички ония, които мислят този път да последуват [превод в Подлистиника]. – *Цариградски вестник*, г. 4, 31.07. – 14.08.1854, № 184–186, с. 1. (Slaveykov, Petko. 1854. Brachniy dar na mladite sopruzhentsi, godenitsi i na vsichki oniya, koito mislyat tozi pat da posleduvat [prevod v Podlistinika]. – *Tsarigradski vestnik*, g. 4, 31.07.– 14.08.1854, № 184–186, s. 1.)

[Славейков, Петко]. 1874. Поучение. О еже како и когда подобает наказовати кто сожителницу свою. – *Шутош*, г. 1, № 33, 17.06.1874, с. 257–259. ([Slaveykov, Petko]. 1874. Pouchenie. O ezhe kako i kogda podobaet nakazovati kto sozhitelnitsu svoyu. – *Shutosh*, g. 1, № 33, 17.06.1874, s. 257–259.)

Славейков, Петко. 1959. *Литературен архив.* Т. 1. Под ред. на Петър Динеков, Георги Димов, Соня Баева. София, БАН. (Slaveykov, Petko. 1959. *Literaturen arhiv*. T. 1. Pod red. na Petar Dinekov, Georgi Dimov, Sonya Baeva. Sofiya, BAN.).

Славейков, Петко. 1973. *Съчинения. Том 4 Хумор и сатира*. Съст. Соня Баева. София, БАН. (Slaveĭkov, Petko. 1973. *Sachineniya*. Tom 4 Humor i satira. Sast. Sonya Baeva. Sofiya, BAN.).

Стоянов, Маньо. 1957. *Българска възрожденска литература. Аналитичен репертоар*. Т. 1. София, Наука и изкуство. (Stoyanov, Manyo. 1957. *Balgarska vazrozhdenska literatura. Analitichen repertoar*. T. 1. Sofiya, Nauka i izkustvo.)

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

ПОЛ И ПРЕДРАЗСЪДЪЦИ: ЕКАТЕРИНА КАРАВЕЛОВА В НОВООСВОБОДЕНА БЪЛГАРИЯ

Юлия Златкова
Институт за балканистика с Център по тракология,
Българска академия на науките

GENDER AND PREJUDICES: EKATERINA KARAVELOVA IN NEWLY LIBERATED BULGARIA

Julia Zlatkova
Institute of Balkan Studies & Center of Thracology,
Bulgarian Academy of Sciences

Abstract: The article deals with Ekaterina Karavelova's encounter with the patriarchal Bulgarian society during the first years after the liberation of Bulgaria. The notions of appropriate and inappropriate female behavior are examined. Karavelova didn't fit to these notions and became an object of criticism and aspersion from her conservative compatriots, and first of all – from the political opponents of her husband. Special attention is payed on Nedyalka Tsankova-Lyudskanova's memoirs, because they are symptomatic not only for the time they deal with, but also for nowadays.

Keywords*:* Ekaterina Karavelova, gender relations, prejudices, public opinion, private life, mentality

Екатерина Каравелова е една от най-изявените личности в Българското княжество след Освобождението. Тя се откроява не само сред жените, но и сред мъжете – политици, обществеици и интелектуалци – и с пълно право може да бъде определена като строителка на съвременна България. За разлика от останалите български общественички, тя играе роля не само в женското движение, но и в „голямата политика“, което е рядкост не само за българските условия, но и в глобален план. Тя влиза в политиката благодарение на брака си с Петко Каравелов, но се утвърждава чрез личните си способности и авторитет. Каравелова често е била сравнявана с мъжете и определяна като мъж, дори като „единствен мъж“, с което се цели да се подчертае нейната храброст, самообладание, сила на характера, политическата ѝ харизма и лидерски качества. Същевременно тя е била обект на обвинения и недостойни нападки, с които се прави опит да се засегне женската ѝ чест и достойнство. Партизанщината и грубите политически нрави в първите години след Освобождението не оставят незасегнат почти никой изявен държавник. Някои дори губят живота си в бурните политически борби. Екатерина също не е пощадена, въпреки че е жена, или може би точно поради това, тя се превръща в обект на критики и одумване от консервативните си сънародници и сънароднички и преди всичко – от политическите опоненти на съпруга ѝ. Получила твърде либерално възпитание в Русия, в аристократична и прогресивна среда, Каравелова не се вписва в патриархалните български представи за женско поведение, макар и да защитава ревностно традиционния морал и да проявява подчертан консерватизъм по отношение на семейството и ролята на жената в него. Екатерина проявява демократизма и свободолюбието си главно в обществената сфера, а не в личния живот.

Подготовката на младата русенка за участието ѝ в бурния политически живот на новосъздаденото Българско княжество започва още в детските ѝ години. Екатерина Великова Пенева е родена на 21 октомври 1860 г. в Русе (Русчук). През 1864 г. градът става административен център на Дунавския вилает, ръководен от реформатора Мидхат паша, и бързо се превръща в един от най-европеизираните градове в Османската империя. Баща ѝ Велико Пенев е кожухар, преселник от Арбанаси. Неговата сестра Кирияки Минкова изиграва

ключова роля в живота на Екатерина. По нейна инициатива деветгодишната ѝ племенница е заведена да учи в Русия, като причината за това е раздразнението ѝ от поведението на настоятелките на женското дружество в града. Те се възпротивяват да се отпусне плат за рокля на малката Катя, защото семейството ѝ е богато. Поради това гордата и своенравна леля решава да заведе племенницата си в Русия, „в баш пансион, в какъвто още никоя българка не се учила“ (Каравелова 1984: 15). Тя изпраща Екатерина в град Николаев, където синът ѝ Тодор (Тодораки) Минков ръководи Южнославянския пансион. След кратко пребиваване там Екатерина е настанена в Левашевския пансион в Киев, където по това време се обучават Стефана Икономова, Христина Бацарова и Царева Миладинова, дъщеря на известния български възрожденец от Македония – Димитър Миладинов. Лелица Кирияки обаче е недоволна, защото Тодораки не е изпълнил заръката ѝ да настани малката Катя в „баш пансион“, под което има предвид пансион, в който няма никакви други българи. Така, в усилието си да осигури на родственицата си среда, в която никоя друга българка не е расла, лелята издейства заминаването ѝ за Москва. Тодор Минков настанява Екатерина в аристократичното семейство на запасния генерал Всеволод Николаевич Лермонтов, далечен роднина на поета Михаил Лермонтов, и Елисавета Андреевна, която става нейна втора майка. Тя постъпва не в пансион или институт, а до края на осемгодишното си пребиваване в Русия остава да живее в семейството на московските дворяни, защото, според Елисавета Андреевна, режимът в пансионите бил толкова суров, че нямало да ѝ понесе и Катя щяла да умре (Каравелова 1984: 20). В господарския дом Екатерина разполага с прислуга и иконом, който ѝ поднася полуграмотно написаните писма от родината с бели ръкавици на сребърен поднос (Дренкова 1984: 45).

Семейство Лермонтови, чийто родоначалник е шотландец, принадлежи към висшата руска аристокрация и води родословието си от XI век. Същевременно то не остава незасегнато от „новото веение“ в обществения живот, свързано с еманципацията на жената чрез образование и научна кариера. Една от трите дъщери на Лермонтови – Юлия – защитава докторат по химия в Гьотингенския университет и е първата химичка в Русия. Тя заминава да учи в Германия с прия-

телката си София Ковалевска, която става първата в света жена професор по математика в Стокхолмския университет. Чрез Лермонтова Екатерина се запознава с Ковалевска, към която има слабост още от детинство, но впоследствие променя отношението си към нея. Освен математичка, София Ковалевска е и писателка, както и една от първите руски феминистки (Муратова 2019: 265 – 276). Каравелова определя Юлия и София като първите учени жени в Русия, които се отнасят към нея като към по-малка сестра. Те живеят заедно в Петербург, където имало приготвена отделна стая и за Екатерина, за да продължи образованието си в Медицинската академия (Дренкова 1984: 62). Плановете ѝ да стане лекарка обаче се провалят заради брака ѝ с Петко Каравелов.

Малката българка е отличничка и „любимица на класа и на учителите“ в Московската четвърта женска гимназия, която завършва със златен медал. Тя посещава училището не пеша, а с файтон или шейна, теглени от два коня. Освен руски, Екатерина научава и френски, немски и английски език, от които прави множество преводи след завръщането си в България. Българския обаче почти забравя. Петко Каравелов, когото тя среща в дома на приятелско семейство, където той е частен учител, се забавлява като я изпитва за български думи, които тя не помни. Екатерина е едва 10-годишна, когато се запознава с Каравелов, като двамата се виждат и на театрални представления (Каравелова 1984: 40; 66 – 68). На представление на „Дванадесета нощ“ от Шекспир те гледат „хубавата госпожа Павлова“ в ролята на Виола и впоследствие решават да кръстят втората си дъщеря Виола. По време на представлението обаче Каравелов не следи актьорската игра, а ухажва младата си сънародничка. Същата вечер една от многото му руски кандидатки предрича, че „бледният“ българин няма да се ожени за рускиня, а за Екатерина (Дренкова 1984: 58). Единствените други сънародници, с които Каравелова контактува в Москва, са Райна Княгиня и други българки, настанени в Страстния манастир (Дренкова 1984: 56). В този московски женски манастир намират подслон български и сръбски девойки след Априлското въстание и Сръбско-турската война от 1876 г. Преди отпътуването си за новоосвободената българска държава Екатерина многократно преписва конфискуваната реч на Иван Аксаков, в която той критикува руската

дипломация за провала ѝ да защити резултатите от победоносната Руско-турска война от 1877–1878 г. и българския национален интерес на Берлинския конгрес (Дренкова 1984: 43).

След завръщането си в Русе през 1878 г. Екатерина почти е забравила български и не може да се разбере дори с родната си майка Стоянка (Каравелова 1984: 61). Един неин братовчед – Телемах Пенев – живял няколко години в Цариград, им превежда през френски. Докато научи отново български, Екатерина преподава на първите си частни ученици чужди езици, а също и математика, и геометрия. По време на дългогодишното си пребиваване в чужбина тя се отчуждава не само от близките си, но и от цялата българската среда и живот, които ѝ се струват груби, примитивни и бедни. Разочарованието от родната действителност тя изразява в спомените си: „Първите дни наместо очаквана наслада мъки денем, двойни нощем (заради дървениците): простоватост на околните, на българския свят изобщо, които не само нравствено, умствено, но и физически шокират“ (Дренкова 1984: 84).

Единственото забавление на руската възпитаница в дунавския град е язденето на кон, с което обаче предизвиква враждата и злостното одумване на русенци и най-вече на русенките. Особено предвид, че то е в компанията на Никола Стойчев, виден деец на Либералната партия. „Непристойното“ ѝ поведение е обект на критики дори в местния печат: „Във в. *Славянин* Тодор Х. Станчев почна да пуща антрефилета по мой адрес, като се обръщаше към председателя на Училищното настоятелство, Русенския митрополит, сакън да се не излъже да назначи за учителка такава една особа, която насажда разврат като препуска на кон – набелена, начервена за общ съблазън на гражданството, което негодувало“ (Каравелова 1984: 64 – 65). Нейното поведение се възприема като нарушение на всякакво приличие, но дори с риск да остане без работа, тя не се поддава на натиска на местните „глупци и лъжци“. Като реакция на „разрушителните“ за патриархалния морал идеи, идващи от Русия и Запада след Освобождението, се създава дружество с името „Бич“. Негова цел е запазването на старите български нрави и отпор срещу чуждите влияния (Радев 2015: 108).

Петко Каравелов, който след Освобождението е вицегубернатор на Видин, предлага на Екатерина да бъде назначена за учителка

във Видинската гимназия, но тя дори не отговаря на писмото му. На предложението му за брак отговаря, че не възнамерява да се омъжва, докато не се завърне в Русия, за да продължи образованието си в Медицинската академия в Петербург (Каравелова 1984: 70). Каравелов повторно ѝ предлага да се оженят на погребението на брат му Любен през януари 1879 г., но тя отказва с възмущение. Никой от многобройните ѝ обожатели в Русе обаче не може да се мери с него по образование и обаяние, и тя най-накрая скланя „да му стане жена и другарка в перипетиите на нашия бурен политически живот“. Не само претендентите ѝ, но и всички останали български мъже я отблъскват с грубостта си, липсата на възпитание и непочтителното си отношение към жените: „Към българските мъже първите години аз нямах никакъв респект, защото ми се виждаха по-некултурни от жените… Сега ми е смешна тая моя тогавашна чувствителност и взискателност, но навремето, тая неокачествима за мене простащина на мъжете бе велика мъка и страдание“ (Каравелова 1984: 70).

Екатерина и Петко се сгодяват на 4 октомври 1879 г. в присъствието само на най-близките си роднини, а сватбата им е на 13 януари 1880 г. Ако тя е имала някакви колебания за избора си, те изчезват в момента, в който се сблъсква с опитите на русенските „доброжелатели“ и „доброжелателки“ да я накарат да развали годежа, защото Каравелов е „стар“ и „голтак“. „Никакви интриги, измами, медени думи не ме разколебаха“ (Каравелова 1984: 81). Съпрузите Каравелови са разделени в семейния живот от естествена дисхармония, но в политиката се допълват перфектно. Каравелов показва нерешителност и инертност в политическите борби, докато Екатерина кипи от енергия и инициатива за действие. Тя оказва на мъжа си не само морална подкрепа, но му помага и с литературната и редакторската си дейност. Каравелов е добър оратор, но няма добра писмена култура, поради което съпругата му редактира статиите и речите му в Народното събрание (Радев 2015: 109).

Петко Каравелов е премиер на България четири пъти, но семейството не е богато. Според банкера Атанас Буров той е единственият български политик, който не е откраднал дори стотинка от държавната хазна. За скромността и дори бедността, в която живее семейство Каравелови свидетелства младият поет Кирил Христов, който

е чест гост в дома им: „Най-обикновена българска къща, може да се каже дори селска… На никой европеец не би минало през ума, че това е приемна на човек, който няколко пъти е бил министър, дори министър-председател през Сръбско-българската война на 1885 година. Мъчно би могъл всеки да си представи, че в тази селска стая са приемани неведнъж дипломатическите представители на великите сили и разни големи гости от чужбина; че там е посрещан и държавният глава княз Александър I“ (Христов 2021: 93 – 94). Съпрузите Каравелови са пламенни идеалисти и ентусиасти на свободата, които изглеждат като излезли от страниците на Тургеневия роман „В навечерието“ (Nekludoff 1920: 165).

Въпреки професията на Каравелов, разговорите му с Кирил Христов не са политически, а литературни. В тях се включва и съпругата му Екатерина, която, за разлика от останалите българки, не се стеснява да се ръкува сърдечно с младия гост. Ръкуването с мъже и разговорите с тях е нещо непривично за българките от онази епоха – не само за жените от простолюдието, на и за образованите представителки на новоформиращия се градски елит. Екатерина се включва активно не само в разговори на литературни теми, но и в политическите дискусии, които се провеждат ежедневно в семейния им дом. За разлика от Каравелов, който е твърде невъздържан и избухлив, и скача от тема в тема, съпругата му развива тезите си в строга последователност и логичност. За убедителността ѝ допринася и мелодичността на нейния глас, който с женственото си очарование контрастира с „мъжката“ твърдост на мненията ѝ (Радев 2015: 107 – 110). Това донякъде създава проблеми за имиджа ѝ в обществото, защото не само заниманията на жена с политика, но дори публичното изказване на мнение по политически въпроси се счита за неприлично и несъответстващо на женското достойнство. Не сред цялото гражданство обаче, а главно сред представителите на противниковите политически фракции, които използват активната обществена ангажираност на Екатерина, за да уязвят мъжа ѝ и цялата Либерална партия. Сред по-широките кръгове на софийското общество тя се ползва с престиж и уважение, с каквито дотогава се е ползвала само първата българска общественичка – Йорданка Филаретова. Това показва, че не толкова консервативния патриархален морал, колкото политическата партизанщина и непоноси-

мостта към чуждото превъзходство в едно егалитарно общество, са в основата на клеветите и критиките срещу Каравелова. Аристократичните маниери, които тя придобива в Русия, я разграничават рязко от непретенциозните ѝ сънародници, за които държанието ѝ накърнява допълнително не особено високото им самочувствие.

В разговорите си с Петър Драгоев 83-годишната вдовица Каравелова споделя, че в живота си е имала трима открити неприятели мъже – Стефан Стамболов, Захари Стоянов и Димитър Петков (Драгоев 1996: 19). Последните двама се проявяват със злостните си нападки в пресата срещу Петко Каравелов и лично срещу нея. Те са и основната причина тя да започне да пише фейлетони и памфлети, в които с хаплива ирония и сарказъм се разправя с политическите си опоненти, които са и лични врагове. По своята острота политическата публицистика на Екатерина Каравелова не отстъпва на публицистиката на Захари Стоянов и Димитър Петков, без да стига до техните крайности, озлобление и вулгарност (Кирова 2020: 240). Според Пенчо Славейков фейлетонът ѝ „Нов Меемиш-а-а“, който е посветен на Захари Стоянов, е най-значимото българско произведение в този жанр наред с Ботевата „Политическа зима“, преди появата на Алековите фейлетони. Славейков обаче не успява да предвиди развитието на българския литературен канон, в който Каравелова и прочутият ѝ навремето фейлетон не намират място (Кирова 2009: 13).

Сред неприятелите си жени Екатерина Каравелова споменава единствено Недялка Цанкова-Людсканова – дъщеря на противоречивия политик Драган Цанков и съпруга на Александър Людсканов (1855 – 1928), който в периода от 1901 до 1913 г. е назначаван пет пъти за министър. Людсканова е оставила обширни мемоари, отнасящи се за периода от 60-те год. на XIX до 20-те год. на XX в. В тях тя величае родните си – баща, съпруг и син, а почти всички останали представя в крайно негативна светлина. В стремежа си да глорифицира и оправдае баща си, Недялка стига до комични преувеличения и съмнителни твърдения. Тя заявява, че Драган Цанков притежавал патриотизъм и голямо гражданско мъжество. Последното качество било присъщо **само** на него и липсвало на всички други политици от новата българска история (Цанкова-Людсканова 2020: 154). За разлика от останалите български държавници, които Недялка подлага

на унищожителна критика, единствен баща ѝ привличал народната любов и уважение.[1] Особено силна е омразата ѝ към семейство Каравелови, най-вече към Екатерина, която тя смята за изцяло отговорна за политическото поведение на съпруга ѝ. Цанковата дъщеря определя управлението на Каравелов като „чапкънски режим“, който се характеризирал с „демагогия, интриги и раздор“. За това обаче не бил отговорен самият Петко Каравелов, тъй като бил лишен от характер, и бил „само кукла в ръцете на жена си“, която водила цялата политика (Цанкова-Людсканова 2020: 101; 198). Недялка „великодушно“ признава на Каравелов някои положителни качества, които обаче били неутрализирани от неговия „зъл гений“ – жена му Екатерина: „Честолюбива, склонна към ласкателства и комплименти, завистлива и ще кажа аморална, малко по малко тя взе връх над мъжа си, взема го в ръцете си и стана истинска вдъхновителка на Петко Каравелов като политик и държавник“ (Цанкова-Людсканова 2020: 177). Тези съждения на Недялка Людсканова не са плод на личните ѝ впечатления от Екатерина, защото тя никога не е контактувала с нея, а са базирани изцяло върху слухове и клевети. Тя се захранва с тях в най-близкото си семейно обкръжение и в по-широкия кръг на българския обществен „елит“ в края на XIX век.

Недялка Людсканова получава солидно европейско образование във Виена и Оксфорсдския университет, което я прави една от най-образованите за времето си българки. За разлика от Каравелова

[1] Личността и дейността на Драган Цанков са подробно изследвани в историографията. Тук само ще цитирам характеристиката, която му дава немският журналист Артур фон Хун: „Цанков е прочут човек, но не по хубави работи… Той става два пъти министър и показа през това време съвършената си неспособност. Политически, както и религиозно, той приемаше различни бои и се показа ту приятел на русите, ту пак неприятел… При всичката си старост, той удържа своя предишен характер и се показа във всяко време готов да върши всевъзможни интриги и подлости. Дали този мизерен старец е бил по-отрано известен за съзаклятието – не мога да кажа; но щом военните бунтовници заробиха княза, то Цанков веднага се прилепи до тях и се тури начело на предателите, за да покрие, още преди смъртта си, своята побеляла глава със срам и позор“ (Хун 2014: 65 – 66). Стефан Стамболов определя Драган Цанков като „обезумял старец“, от когото не може да се очаква нищо добро (Стамболов 2021: 162). За Симеон Радев Цанков е „стар политикан“, платен от Русия, който „искаше цялата власт за себе си, и чрез себе си за руския цар“ (Радев 2022: 327, 332, 337).

обаче, тя не развива обществена дейност, а се посвещава изцяло на семейството си, като се задоволява с ролята на домакиня. Спомените ѝ представят едно твърде превратно, пристрастно и субективно описание на историческата действителност. Те са свидетелство и за токсичната среда на българския обществен и политически живот в първите години след Освобождението, която, повече от век по-късно, не се е променила особено. Неприкритата омраза на Недялка към Екатерина по всяка вероятност се дължи на ревност и неразбиране как е възможно една жена да има нелюбовни отношения с мъж, който не ѝ е съпруг. Каравелова си обяснява непоносимостта на Цанкова към нея със завист (Драгоев 1996: 21). Оксфордската възпитаница била „ужасно шокирана“, че Каравелова има приятели мъже и поради това не искала да я познава и щом я видела, демонстративно ѝ обръщала гръб (Цанкова-Людсканова 2020: 200; Каравелова 1984: 189). Според нея щом една жена се разхожда или общува с мъж, тя непременно трябва да е в интимни отношения с него. Още през първата година след завръщането си в България Екатерина се убеждава, че „истинско, чисто приятелство между мъж и жена в моето отечество не знаят и не признават“ (Каравелова 1984: 90). Цанковата дъщеря я обвинява в опит да съблазни бъдещия ѝ съпруг в къщата на родителите ѝ и да го впише в „дългия списък на своите жертви“ (Цанкова-Людсканова 2020: 180 – 181). Получилата европейско образование българка не може да си представи, че жена може да обсъжда с мъж политически, обществени или литературни въпроси. Според нея в мъжка компания една „почтена“ жена трябва само да мълчи и слуша, а не да се показва като „извънредно свободолюбива“ и разговорлива, каквато е Екатерина. Недялка дава за пример себе си, като отбелязва, че едно от достойнствата ѝ било, че никога не се месела в „мъжки“ разговори и не споделяла, още по-малко да налага мнението си. Дори когато мъжът ѝ или баща ѝ я провокират да се изкаже, тя избягва да отговори с аргумента, че мнението ѝ няма значение, понеже е „женско, незначуще мнение“ (Цанкова-Людсканова 2020: 63). Тези възгледи на Недялка до известна степен са резултат от домашното ѝ възпитание в семейството на Драган Цанков. За разлика от нея, майка ѝ Радка не знаела кога трябва да мълчи, за да не ядоса мъжа си с неуместните си въпроси. При първата реплика на любопитната съпруга Цанков я удостоява с

убийствен поглед, при втората я засипва с „отбор нецензурни думи“, а при третата ѝ заповядва да напусне стаята (Каравелова 1984: 110). Тези „турски нрави“ са критикувани от руския военен министър граф Милютин, когато през октомври 1880 г. Каравелови посещават Александър II в резиденцията му в Ливадия, но българският министър не представя жена си на Царя Освободител. Милютин смята, че ако руският самодържец се беше запознал с Екатерина, нямаше да вярва на „нелепостите“, че Каравелов е нихилист и щеше да има по-благосклонно отношение към България и българите (Каравелова 1984: 118). Султана Рачо Петрова определя обичая за изключване на жените от обществения живот като запазване на „чистота и патриархалност“ на нравите. Когато княгиня Климентина поканила някои от министрите в правителството на Стамболов, заедно с жените им, на двуседмична екскурзия до Рилския манастир, те единодушно отказали да дойдат със съпругите си, защото синът ѝ все още не бил женен. Стамболов обяснил отказа им с това, че подобно поведение не съвпада с българските привички и обичаи (Султана Рачо Петрова 2019: 18).

Докато Цанкова се стреми да не влияе на решенията на мъжа си, Каравелова, напротив, стреми се към влияние, защото се смята за компетентна по политически въпроси. Недялка определя това влияние като абсолютно и лошо. То било и главната, и единствена причина за разрива между Драган Цанков и Петко Каравелов и за разкола в Либералната партия (Цанкова-Людсканова 2020: 178). На това се дължи убеждението на Людсканова, че Каравелова е „аморална“ личност. Трябва да се отбележи, че Недялка съвсем не е единствената жена с патриархален мироглед и с европейско лустро във все още ориенталското българско общество от края на XIX век. Софийският елит се възмущава както от непринуденото общуване на Екатерина с лица от мъжки пол, така и от факта, че пет пари не дава за общественото мнение (Цанкова-Людсканова 2020: 200). На подобни представи за допустимо и недопустимо женско поведение вероятно се дължат и митовете за многото любовници на Екатерина Каравелова. Григор Василев – един от най-настоятелните ухажори на Лора – приписва на майка ѝ любовни авантюри с Константин Никифоров, Александър Батенберг, Илия Георгов, Алеко Константинов, Андрей Ляпчев и мнозина други… Това „сведение“ му било предоставено от Димитър

Мишайков (Василев 1991: 72). „Тогава, както сега злословието бе любимото и главно занятие на тъй нареченото висше общество“ – отбелязва Каравелова в спомените си (Каравелова 1984: 179).

На най-куриозната клюка за интимния живот на Екатерина Каравелова съм попадала в спомените на юриста Петко Венедиков. Той я научава от вуйчо си Павел, когато двамата разглеждат фотографиите в „Романа на Яворов“ от Михаил Кремен. На репликата на племенника, че Лора е много красива, вуйчото отговаря, че прилича на баща си. Не на Петко Каравелов, на когото, според автора, тя изобщо не прилича, а на княз Александър Батенберг. Мълвата смятала Батенберг за баща на Лора и Павел Венедиков я повтаря десетилетия по-късно пред племенника си, който твърди, че нямало как Симеон Радев да я съобщи през 1911 г. в „Строителите на съвременна България“ (Венедиков 2018: 189). Забележително е, че тези слухове циркулират едновременно със слуховете за съпричастността на Каравелова към превратa и свалянето на княз Александър (Радев 2015: 106). Екатерина пише за това в спомените си:

До погнуса, до отчаяние да доведат бяха и клюките край хубавия портрет на княза, подарен на мене. От скромната рамка се създаде легенда за някакви баснословни скъпоценности, поднесени на мене като на … любовница на княза. Сиромахът княз не можеше да харизва скъпоценности, защото средства нямаше. А любовница негова, види Бог, нито нему, ни на мене идвала на ум, да му бъда, нито съм била. С Петко за всички тие мръсотии никога не съм приказвала, с други мои близки също ми бе неловко да приказвам (Каравелова 1984: 178).

Симеон Радев коментира клюките за любовна интрига между княза и Екатерина в спомените си, публикувани през 2015 г. Той пише, че е убеден че Батенберг не е имал влечение към Екатерина, нито тя е правила опити да го съблазни, както се говорело. Радев обаче смята за сигурно, че Каравелова е била в интимни отношения с майор Константин Никифоров – военен министър в правителството на съпруга ѝ. Екатерина споделя, че в мъжете най-много я привлича страданието и нещастието им, у нея любовта се заражда от жал и съчувствие. Тези чувства тя изпитва както към мъжа си, така и към Константин Никифоров и Алеко Константинов, който бил нещастен. Тя признава, че обикнала Никифоров от съжаление, когато бил болен, малко преди

да умре, и ако не била омъжена вече за Каравелов, щяла да се ожени за него (Драгоев 1996: 33). Обичта ѝ към Константин Никифоров се споделя и от съпруга ѝ (Драгоев 1997: 40).

Симеон Радев „оправдава“ писанията си за личния ѝ живот с това, че „Госпожа Каравелова, която приживе принадлежеше на политиката, принадлежи след смъртта си на историята. За нея следователно може да се пише така отворено, както се пише например за известната от Френската революция мадам Ролан, на която впрочем е приличала в някои отношения“ (Радев 2015: 111). Собствените си писания за личния живот на Екатерина Каравелова също мога да „оправдая“ с това, че тя е историческа личност, за която трябва да се пише открито. И предвид това, че интимните отношения са не по-маловажни от „значимите“ исторически събития – войни, революции, социални и политически конфликти. За отделния човек личният му живот е дори много по-важен от историческия и обществен фон, на който той се разгръща, но често остава в сянката на историята, като нещо недостойно и дори срамно за показване и анализиране. Той се превръща в обект на „изследване“ от журналисти в жълти издания, с което, дори посмъртно, продължава да се хвърля кал върху забележителни исторически фигури, каквато е Екатерина Каравелова. Поради това смятам, че осветляването не само на обществено-политическата ѝ дейност, но и на личния и семейния ѝ живот е необходимо както за изясняване на биографията ѝ, така и за изясняването на обществени, психологически и морално-етични проблеми. Споделям мнението на Кръстьо Куюмджиев, че „съдбата на една изключителна личност не е просто негова лична работа, а нравствено-исторически и културно-философски проблем за едно общество“ (Куюмджиев 1980: 90).

Симеон Радев няма как да знае от първо лице какви са били отношенията на Каравелова с Никифоров. По-достоверни са личните му впечатления, според които тя не прилича на съблазнителка с фриволно поведение, а на пуританка (Радев 2015: 111). Самата Екатерина също се определя като пуританка, но не външно, а в духовно отношение, при това още от детските си години в Русия (Каравелова 1984: 44 – 45). Тя без съмнение привлича мъжкото внимание и симпатии, които предизвикват ревността на съпруга ѝ. Тъй като смята тази ревност за неоснователна, тя я възприема като унизителна и оскър-

бителна (Каравелова 1984: 143). Екатерина Каравелова съвсем не е някакъв идеален образ. Подобно на всеки човек, и тя има немалко „грехове“ – както по отношение на децата си, така и в политиката. Приписваните ѝ любовни авантюри обаче не са сред тях. Слуховете за личния ѝ живот говорят повече за моралния облик на обществото, което ги поражда, отколкото за нейния. Това се отнася не само за нея, но и за много други високопоставени жертви на злословия на сексуална основа, какъвто е Стефан Стамболов. Подобен манталитет се среща и днес, както в политиката, така и в цялата социална среда, което свидетелства за актуалността на проблема и устойчивостта на обществените нрави.

През февруари 1887 г. в Русе и Силистра избухват бунтове на офицерите русофили срещу регентството, начело със Стамболов. Въпреки непричастността му към опита за преврат, правителството арестува Петко Каравелов и редица други опозиционни политици (Радев 1990а: 592 – 593). Потресена от вестите за нечовешките насилия и издевателства, на които са подлагани арестуваните, Екатерина се обръща за помощ към чуждите дипломатически агенти. От свое име тя пише частни писма до всички представители на Великите сили и едно общо заявление, подписано от седем майки и съпруги на задържани. В тях се настоява за по-скорошно насрочване на делото и се иска застъпничество над затворниците да не се извършват мъчения. Писмата обаче остават без отговор, защото единствено френският представител Флеш се застъпва за арестуваните (Радев 1990а: 607). Тъй като сред тях е и Александър Людсканов, Екатерина призовава Недялка Людсканова да се присъедини към женската петиция. Последната не само отказва да подпише, но обсипва Екатерина с оскърбления, с каквито я удостоява и при погребението на майка си Радка Цанкова: „В антрето последва сцена неописуема: тя се хвърли с думи, каквито могат да излезат от устата на някоя жена, получила образование в бардак[2]… А тя бе ходила в много царства да бере ум и наука… Докато имаме такива жени, не можем да се надяваме на по-добри политически нрави в злочестото ни отечество“ (Каравелова 1984: 190).

[2] В тетрадка № 10 от спомените на Каравелова, съхранявани в ЦДА, е употребено „публичен дом“, а не „бардак“ – ЦДА, ф. 834 к, оп. 2, ае 14, с. 25.

Пред Симеон Радев Екатерина споделя, че Цанковата наследница я нарекла „курва“ и тя се поколебала дали да използва револвера, който носела със себе си, но мисълта за затворниците я възпряла. Изразила само съжаление, че младата майка е ходила в странство, а има такъв език (Радев 2015: 116). По това време малката ѝ дъщеря Лора е едва на три месеца, а голямата Виола няма и три години. Недялкините деца са на сходна възраст, но това е единственото, което ги свързва. Дори гоненията на Стамболовия режим срещу съпрузите им не успяват да променят враждебното отношение на Людсканова срещу Екатерина. Добронамереното отношение на Каравелова към Цанкова и семейството ѝ също не успява да промени държанието ѝ към нея. Узнала за бедственото положение, в което се намират Цанкови, Екатерина моли княз Александър Батенберг да помогне за погребението на Радка Цанкова и той предоставя 4000 лв. Тя се обръща с молба и към просветния министър Тодор Иванчев да назначи Недялка за учителка по история в I-ва Софийска девическа гимназия, в която тя е преподавателка по български език. Цанкова е назначена за учителка, но за „благодарност“ обръща гръб на благодетелката си всеки път, когато двете се засекат по училищните коридори… „Чистосърдечно изповядвам, никога не разбрах дивата омраза на тая жена към мене“ – пише Екатерина в спомените си (Каравелова 1984: 189 – 190).

За разлика от Каравелов, който е изтезаван в Черната джамия от Коста Паница, Недялкиният мъж е освободен след застъпничеството на турския дипломатически агент. На връщане от затвора Паница срещнал Людсканов и го поздравил за непристойното държане на жена му спрямо Екатерина. Недялка съобщава със задоволство за мълвата, че когато Каравелова тичала из разните канцеларии да моли за освобождението на мъжа си, в една канцелария я попитали: „За кой мъж молите? За Каравелов или за Никифоров?“ (Цанкова-Людсканова 2020: 248).

Алеко Константинов, един от най-близките приятели на Екатерина Каравелова, е най-талантливият изобличител на българските обществени нрави след Освобождението. Той става и тяхна жертва – застрелян е, докато пътува във файтон с един от водачите на демократите – Михаил Такев. В реч по повод 20-годишнината от убийството му Екатерина казва: „На 11 май 1897 година Бай Ганю от засада прониза

благородното сърце на своя творец“ (Дренкова 1984: 399). Щастливеца е свързан със семейство Каравелови както чрез лично приятелство и политическо единомислие, така и чрез общите им литературни интереси. За нереализираните му писателски планове и образа на популярния му литературен герой Екатерина отбелязва: „Алеко искаше да създаде цяла галерия образи, в които да бъде представена днешната обществена поквара. … Какъв е образът на Ганю Балкански? Дали засега целия ни народ? Не! Бай Ганю не е художествено произведение, а има грамадно културно-обществено значение. Алеко се тъкмеше коренно да го преработи“ (Дренкова 1984: 394). Каравелова определя Алеко Константинов като „най-изисканият млад човек“ сред многото посетители на дома им. „Много добър, много умен, роден аристократ“ (Драгоев 1996: 23). След смъртта на Лора майка ѝ иска тя да бъде погребана до Алеко, но не успява да реализира желанието си.

Руският представител в България Кояндер и жена му наричат Каравелова „Екатерина Великая“. Цанковата дъщеря твърди, че много хора се чудели на ума им, задето сравнявали своята императрица с „нашата Каравеловица“ (Цанкова-Людсканова 2020: 201 – 202). Не само Кояндерови, но почти няма високопоставен чужденец, който да не е оценил високо Екатерина Каравелова. Константин Иречек, барон Бигелебен, Артур фон Хун, граф Милютин, Анатолий Неклюдов са сред многото, изказали се твърде ласкаво за тази забележителна българка. И не е известен нито един чужденец, който да е изразил позитивно мнение за Недялка Цанкова-Людсканова. Може би с изключение на многото ѝ кандидати, главно маджари, с чието ухажване тя се хвали (Цанкова-Людсканова 2020: 135 – 137).

Към нападките на Недялка Людсканова и други подобни на нея, представители и представителки на българския следосвобожденски елит, вероятно е насочена тази изповед на Екатерина: „Смятат ме ловка интригантка, лицемерна, зла – далеч всичко това от бедния, самотния, страдния Дон Кихот. Сред българска дивотия и злоба, завист и глупост, запази ми, Боже, тоя краен идеализъм, особено сега, когато наоколо нямам никого – никого, който да ме крепи с малко разбиране и слаба симпатия“ (Дренкова 1984: 93 – 94). За жалост, вулгарните нападки и обвинения към Екатерина Каравелова продължават и в наши дни, когато тя отново е жертва на политически страсти, идеологи-

чески войни и вездесъщата жълта преса. Пример за това откриваме в монографията на Виолета Радева „Обсебеност. Лора и Поетът“, в която Екатерина Каравелова е обявена за агент на Азиатския департамент и активен международен пропагандатор на комунистическите идеи и каузи (Радева 2023: 277 – 278). Русенската журналистка с охота споделя и голяма част от клюките и клеветите за интимния живот на Каравелова, за да изгради образа ѝ на хладнокръвна циничка, която е наказана от боговете заради гордостта и високомерието си (Радева 2023: 283, 289, 294). Лишени от политически мотиви, но твърде фриволни и несериозни, са оценките на Цветана Кьосева, която твърди, че „В стремежа си да постигне определени политически цели по време на управлението на мъжа си, Екатерина понякога губила моралните си задръжки и упорито ухажвала някои влиятелни и красиви мъже в страната“. Авторката признава, че за да достигне до това заключение се е опряла на спомените на дъщерята на Драган Цанков (Кьосева 2010: 27). Забележително е, че Кьосева се отнася със същата небрежна лековатост и при описанието на останалите „първи дами“ в монографията си, в която, освен спорните оценки, има и множество фактологически грешки.

Личният живот на Екатерина Каравелова е предмет на обсъждане и в популярни телевизионни предавания като „История.бг“. В предаването от 22 март 2021 г., посветено на женското движение в България, историкът Светослав Живков ѝ приписва любовни отношения „с кой ли не“, позовавайки се на мемоарите на Людсканова и други подобни „сведения“ на съвременници. Тъй като се отнасят за личния, а не за обществения и политическия живот, тези твърдения се приемат с безкритичност, каквато обикновено не се допуска в историческите изследвания. Това отново показва, че интимните отношения не трябва да остават в „сянката на историята“, слуховете и клеветите, а към тях трябва да се отнесем с добросъвестност и сериозност, с каквито се отнасяме към всеки един аспект на историческото битие.

БИБЛИОГРАФИЯ

Василев, Григор. 1991. *Бележки на деня*. София, УИ „Св. Климент Охридски“. (Vasilev, Grigor. *Belezhki na denya*. Sofia, UI “Sv. Kliment Ohridski”, 1991.)

Венедиков, Петко. 2018. *Спомени*. София, Петко Венедиков. (Venedikov, Petko. 2018. *Spomeni*. Sofia, Petko Venedikov.)

Драгоев, Петър. 1996. Моите разговори с Екатерина Каравелова. – *Летописи*, № 11/12, с. 14 – 41. (Dragoev, Petar. 1996. Moite razgovori s Ekaterina Karavelova. – *Letopisi*, № 11/12, s. 14 – 41.)

Драгоев, Петър. 1997. Моите разговори с Екатерина Каравелова. – *Летописи*, № 1/2, с. 37 – 56. (Dragoev, Petar. 1997. Moite razgovori s Ekaterina Karavelova. – *Letopisi*, № 1/2, s. 37 – 56.)

Дренкова, Фани (съст.). 1984. *Като антична трагедия. Съдбата на Екатерина Каравелова и нейното семейство в писма, дневници, фотографии*. София, Наука и изкуство. (Drenkova, Fani (sast.). 1984. *Kato antichna tragedia. Sadbata na Ekaterina Karavelova i neynoto semeystvo v pisma, dnevnici, fotografii*. Sofia, Nauka i izkustvo.)

Каравелова, Екатерина. 1984. *Спомени*. София, Издателство на Отечествения фронт. (Karavelova, Ekaterina. 1984. *Spomeni*. Sofia, Izdatelstvo na Otechestvenia front.)

Кирова, Милена. 2020. *Българска литература от Освобождението до Първата световна война*. Т. 3. София, Колибри. (Kirova, Milena. 2020. *Balgarskata literatura ot Osvobozhdenieto do Parvata svetovna vojna.* T. 3. Sofia, Kolibri.)

Кирова, Милена. 2009. Жените и канонът: мярката, която не е една. В: М. Кирова (съст.), *Неслученият канон. Български писателки от Възраждането до Втората световна война*. София, Алтера. (Kirova, Milena. 2009. Zhenite i kanonat: myarkata, koyato ne e edna. V: M. Kirova (sast.), *Neslucheniyat kanon. Balgarski pisatelki ot Vazrazhdaneto do Vtorata svetovna vojna.* Sofia, Altera.)

Куюмджиев, Кръстьо. 1980. Трагедията на Яворов като културно-историческа стойност. В: Ст. Илиев (съст.), *Яворов. Раздвоеният и единният*. София, Наука и изкуство. (Kuyumdzhiev, Krastyo. 1980. Tragediyata na Yvorov kato kulturno-istoricheska stoynost. V: St. Iliev (sast.), *Yavorov. Razdvoeniyat i edinniyat*. Sofia, Nauka i izkustvo.)

Кьосева, Цветана. 2010. *Първите дами на Царска България*. София, УИ „Св. Климент Охридски“. (Kioseva, Cvetana. 2010. *Parvite dami na Tsarska Balgaria*. Sofia, UI “Sv. Kliment Ohridski”)

Муратова, Нурие. 2019. Любов и математика. София Ковалевска, науката и борбата за щастие. – *Балканистичен форум/Balkanistic Forum*, vol. 2, с. 265 – 276. (Muratova, Nurie. 2019. Lyubov i matematika. Sofia Kovalevska,

naukata i borbata za shtastie. – *Balkanistichen forum/Balkanistic forum*, vol. 2, s. 265 – 276.)

Радев, Симеон. 1990. *Строителите на съвременна България*. Т. 1, София, Български писател. (Radev, Simeon. 1990. *Stroitelite na savremenna Balgaria*. T. 1, Sofia, Balgarski pisatel.)

Радев, Симеон. 1990а. *Строителите на съвременна България*. Т. 2, София, Български писател. (Radev, Simeon. 1990a. *Stroitelite na savremenna Balgaria*. T. 2, Sofia, Balgarski pisatel.)

Радев, Симеон. 2015. *Лица и събития от моето време*. Т. 4. София, Издателство „Захарий Стоянов“. (Radev, Simeon. 2015. *Litsa i sabitiya ot moeto vreme*. T. 4. Sofia, Izdatelstvo "Zacharii Stoyanov".)

Радев, Симеон. 1965. *Погледи върху литературата и изкуството и лични спомени*. София, Български писател. (Radev, Simeon. 1965. *Pogledi varhu literaturata i izkustvoto i lichni spomeni*. Sofia, Balgarski pisatel.)

Радев, Симеон. 2022. *Строителите на съвременна България. Руско-българският конфликт и дипломацията (1886 – 1887)*. София, SKYPRINT. (Radev, Simeon. 2022. *Stroitelite na savremenna Balgaria. Rusko-balgarskiat konflikt i diplomaciata (1886 – 1887).* Sofia, SKYPRINT.)

Радева, Виолета. 2023. *Обсебеност. Лора и Поетът*. Русе, Лени – АН. (Radeva, Violeta. 2023. *Obsebenost. Lora i Poetat.* Ruse, Leni – AN.)

Рачо Петрова, Султана. 2019. *Моите спомени*. София, Българска история. (Racho Petrova, Sultana. 2019. *Moite spomeni*. Sofia, Balgarska istoria.)

Стамболов, Стефан. 2021. *Дневник*. София, Българска история. (Stambolov, Stefan. 2021. *Dnevnik*. Sofia, Balgarska istoria.)

Христов, Кирил. 2021. *Затрупана София. Спомени за града и неговите обитатели*. София, Кръг. (Hristov, Kiril. 2021. *Zatrupana Sofia. Spomeni za grada i negovite obitateli*. Sofia, Krag.)

Хун, Артур. 2014. *Из българските бурни времена*. Пловдив, Балкански културен форум. (Hun, Artur. 2014. *Iz balgarskite burni vremena*. Plovdiv, Balkanski kulturen forum.)

Цанкова-Людсканова, Недялка. 2020. *Свидетелка на две епохи*. София, Изток-Запад. (Tsankova-Lyudskanova, Nedyalka. 2020. *Svidetelka na dve epohi*. Sofia, Iztok-Zapad.)

Nekludoff, Anatoly. 1920. *Diplomatic Reminiscences. Before and during the World War, 1911–1917*. London, John Murray, Albemarle Street, W.

АРХИВНИ ИЗТОЧНИЦИ

Централен Държавен Архив (ЦДА), ф. 834К, оп. 2, а. е. 14. (Tsentralen Darzhaven Arhiv (TDA), f. 834K, op. 2, a. e. 14.).

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

„ВЛАШКИ БОБ“ ИЛИ ТРУДНИЯТ ПЪТ НА КАРТОФА В БЪЛГАРИЯ

Стефан Дечев
Нов български университет

“WALLACHIAN BEANS” AND THE HARD PATH OF THE POTATO IN BULGARIA

Stefan Detchev
New Bulgarian University

Absract: The article traces the tough distribution of the potato among the local population before and after the end of the Ottoman rule. It stands out how, at an earlier stage, the potato spread in some mountainous and semi-mountainous regions. At the end of the 19th and the beginning of the 20th century, consumption of potatoes was found both among the ordinary population in the Rhodopes, some other places in the country and among representatives of the elite in the capital. The role of the state policy itself in deepening the processes of distribution of the potato is traced, especially, although not only, in the period between the two world wars. The article reveals how the wartime difficulties with nutrition at the beginning of 1940s lead to the final and irreversible entry of potatoes into the life and nutrition of Bulgarians. Finally, a complex combination of the search for alternatives in conditions of heavy harvests, governmental policy, culinary fashions suggested by cookbooks and the restaurant industry lead to the imposition and spread of a new food product and related dishes.

Keywords: food, foodways, potato, cuisine, cookbooks, Bulgaria, agriculture, economy

Противно на утвърдени масови представи немалко храни, които вече са се сраснали с бита ни и са взети за даденост в съвременното готвене, имат относително неотдавнашен исторически живот по нашите земи. Обикновено те се появяват едва през XVIII век, а в някои случаи дори през XIX и XX век. Наред с други продукти като боб, чушки, царевица, домати, дошли след Великите географски открития от „Новия свят“, казаното важи дори с още по-голяма сила за картофите. Бихме могли да кажем, че както в историческата, социалната и хуманитарната наука като цяло, така и в агрономическата, все още царува неяснота по отношение на началото на тяхната поява, разпространение и интегриране в храненето на населението по нашите земи.

Въвеждането на картофите в бита на европейците се поставя далеч на север, на Британските острови и в Германия. Още през 60-те години на XX век Траян Стоянович обръща внимание на обстоятелството, че като цяло картофите се интегрират повече и по-рано в бита на северните народи (Stoianovich 1966). Неслучайно те се появяват за пръв път в английска готварска книга от около 1596 г., където читателят може да научи как се приготвят сладки картофи (Albala 2003: 169). В друго кулинарно издание от 1661 г. пък се натъкваме на рецепта за „картофен пай“ (Albala 2003: 175). През този XVII век картофът се превръща в основно ястие за Ирландия, а малко по-късно това се случва и в страни като Англия и Нидерландия (Sonnenfeld 1999: 444). Във Франция, по време на Революцията от 1789 г. и в последвалото я време, се появява изданието „Републикански готвач“, дело на мадам Мериго, както и анонимната книжка „Малък икономичен готвач“. Макар продуктът да се консумира вече цели десетилетия в Германия и на Британските острови, тези две издания са първите, в които се отдава значима роля на картофа във френското готвене (Revel 1982: 188).

В една Италия обаче, в края на XVIII и началото на XIX век, картофът прониква твърде ограничено. Той се радва на прием предимно сред планинското население на Апенините, което го консумира с мазнина, свинска мас, сол, приготвяйки с него и разни други ястия (Gentilcore 2010: 43). Като има предвид както разпространението на царевицата, така и на картофите, и говорейки за живота през XVIII век. на вече емигриралите в Банат и Трансилвания българи католици,

Любомир Георгиев отбелязва: „Понеже царевицата често дава лоши реколти, особено в планинските райони, държавата заповядва да бъдат отглеждани картофи. Това нареждане отново и отново се натъква на съпротива. Понякога дори проповедници от амвона заклеймяват нововъведението. Управителите на Седмиградско[1] изненадват своите гости, като им поднасят хляб от картофи и водка от картофи.“ (Георгиев 2010: 117).

След оскъдицата в производството на храни в Русия през 1765 г. императрица Екатерина II издава декрет, с който препоръчва отглеждането на картофи. Въпреки това, с изключение на балтийските провинции, – където германските благородници са заинтересувани от производството на картофи и стимулират поради това и местните селяни, – отзвукът като цяло в империята е слаб. В продължение на цели десетилетия картофът е презиран от селяните и е единствено куриозна храна на масите на богатите (Kiple, Kriemhild 2000: 1242).

Според италианският историк на храненето Масимо Монтанари картофите са въведени от европейците, заедно с царевицата, поради липса на друга алтернатива едва след случаи на криза и глад през XVIII век. Ето защо те не променят сериозно хранителните им навици. Употребата им се осъществява по начин, който ги приспособява радикално към местните традиции (Montanari 1994: 100, 102–103, 131, 132–133). Разглеждайки конкретния случай с Германия, редица изследователи установяват, че картофът се налага по-бързо и възприема с по-голяма готовност от населението в северните части където съществуват устойчиво определени форми на задушени ястия (подобни на рагу и яхния). За сметка на това обаче, приемът му е далеч по-неохотен в южните територии където норма на хранене в продължение на столетия е овесената каша (Sonnenfeld 1999: 444).

Видно е, че в продължение на цели няколко века картофите не се появяват на територията на Османската империя. Доста показателно е, че преди XIX век, дори и сред отворените към новости евреи сефаради, заедно с доматите и боба, те все още не са широко разпространени (Tan 2018: 192). Ето защо изследването тук се опитва

[1] Сред българите понятието се използва като заместител на латинското название *Трансилвания*.

да идентифицира различни причини за твърде бавното приемане на картофа сред българското население и разпространението му в Османската империя. Отговаря се на въпроси свързани с първоначалната поява на картофа в Османската империя, групите участващи в неговото пренасяне в държавата на султана, реакцията на местното население, случаите на поява в резултат от придвижване, културен и търговски обмен, както и налагането на продукта при екстремни условия на глад и недоимък. Не са пропуснати и аспектите на проблема свързани с онези групи и слоеве на обществото, сред които започва първоначалната консумация на картофи; новите ястия пристигащи с идването на картофа и пригаждането му към вече съществуващи и утвърдени; движението при консумацията на картофи и ястия с тях между върхушката, средните слоеве и социалните низини; етапите на интегрирането на картофа в местната хранителна диета в десетилетията и столетието след първоначалната му поява; държавната стопанска политика с оглед на картофа; причините за относително твърде бавното приемане на картофа сред българското население; факторите затрудняващи и улесняващи разпространението му; превръщането на картофа в неразделна част от бита в България.

ПРИСТИГАНЕТО НА КАРТОФА В ОСМАНСКАТА ИМПЕРИЯ

В самата Османска империя и съседните ѝ региони изглежда картофът пристига на изолирани места едва в първите десетилетия на XIX век. Веднага се налага да констатираме, че новата храна среща сериозни трудности по налагането си сред културите отглеждани от местните селяни (Reader 2008: 246; Stoianovich 1966: 1026). До късно е налице спомен, че донесените от германски заселници около устието на Дунава картофи дълго време не са предпочитани от местните селяни (Лео 2013: 174). Това не е и толкова учудващо, като се има предвид съдбата им и на някои други места, особено в юга на Европа.[2]

[2] Алберто Капати и М. Монтанари отбелязват, че въпреки представата за него като храна на бедността и недоимъка, картофът се транспортира и обработва лесно и може да се комбинира без усилия с разни други храни. И макар, поради това, в бъдеще да се разпространява в Италия, подобно на домата, сред целия социален

А и в различни точки на Стария континент обикновено възприемането на картофа след пристигането му е съпроводено с доста перипетии, случайности и ситуации на повсеместни лоши реколти. В Русия например той се налага едва след глада през 30-те години на XIX век. През 40-те и 50-те години новата култура вече се разпространява в Белорусия и северозападните провинции, а от там и в Централна Русия и Украйна (Kiple, Kriemhild 2000: 1243). През тези десетилетия обаче в други части на Европа консумацията на картофи нараства няколко пъти. Докато в периода от 1803 до 1812 г. във Франция средното им потребление е 45 паунда (20.41 кг) на година, във времето от 1835 до 1844 г. то се увеличава четирикратно. Точно в тези десетилетия, които тук разглеждаме консумацията се повишава значително и в Германия (Sonnenfeld, 1999: 444).

Несигурни и разнопосочни данни говорят в полза на твърдението, че общо-взето около 20-те и 30-те години на XIX век различни хора и на няколко последователни вълни участват във внасянето на картофите в Османската империя и днешните български земи. Това се случва на редица места и от разни посоки – от Влахия на север, от Сърбия (включително и от Унгария) на запад, както и от Гърция на юг (Павлов, Мартиненко 1948: 8–9). Твърде несигурни са изказаните от някои автори предположения за разпространение на картофи от завърнали се около средата на XVIII век от трансилванския град Брашов лясковски градинари. Съмнения пораждат и данните за донасянето им около 1830 г. от гръцки свещеници, придошли с владиците назначавани тогава все още от Цариградската патриаршия (Илиев 1919: 9). Сведения от кондиката на игумена на Преображенския манастир Зосима (отец Зотик) говорят в полза на донесен за пръв път през 1825 г. от лясковските градинари т. нар. „влашки боб“. По-сетне последните били учили калугерите в светата обител, както и местното население да го обработват (Минев 1944: 244). От своя страна самоковецът Димитрия х. Иванов Смрикаров говори в ръкописите си как през 1835 г. донесъл в Самоков „бърбою (компиро)“, хвален му преди това в Сърбия и Гърция. Той обяснява още и за наличие на червен и

спектър, то през XIX век неговото отглеждане е все още неравномерно разпределено както в регионален, така и в социален план (Capatti, Montanari 2003: 116).

жълт картоф, като вторият бил и „много скъп“ (Топузов 1941: 6). И след години, в началото на 70-те, самоковецът ще обяснява в готварската си книга подробно „Как да се сади барабой“ (Смрикаров 1874: 2–3). През 30-те години на XX век в района на Кулско мнозина стари селяни още свидетелстват за пренасянето на картофите от Сърбия или от Унгария, но пак през Сърбия, около 1840 г. Като цяло, редица сведения, включително и етимологични, говорят определено в полза на идването на културата на картофа най-общо от Запад – Германия, Чехия и Моравия (Николов 1938: 8–9).

Поради тези споменати различни места и разни посоки на пристигане на картофа, подобно на случая с царевицата, той се подвизава – добре известно е – и в Османската империя, и в по-сетнешните България и Турция, с различни наименования в отделните региони на страните. В литературата също са установени три групи думи, които демонстрират и най-общо три различни и независими един от друг пътя за навлизането на картофа. Единият от тях следва посоката от Германия към Балканите – *Grundbeere-krumpir-kumpir*. Вторият идва от Русия и Кавказ, но в крайна сметка пак тръгвайки от Германия – *Kartoffel-kartof-kartop*. Третият път е свързан с пристигане на новата култура от Средиземноморието – *patata*, *patates*. И докато в последния случай картофите идват от една градска, пристанищна среда, където са разглеждани като луксозен продукт, то термини като *кумпир* и *картоп* отразяват по-скоро навлизането им като масов продукт за хранене идващ от една селска околност, свързана най-често – в случая с модерна Турция – с мигриращи турци от руския Кавказ (Blaszczyk, Rohdewald 2018: 11).

Според турската историчка Тюлай Артан по някои сведения картофи започват да се засаждат в Османската империя едва през 1842 г. (Artan 2000: 184). Явно неслучайно още през 30-те години на XIX век на Ами Буе прави впечатление отсъствието им в кухнята на тукашните народи. Това е още по-биещо на очи на фона на възможността да се натъкне пътешественик на използвани като храна картофи в близките Босна и Херцеговина, Сърбия и Черна гора (Matthaiou 2018: 465). Говорейки за пътуването си в империята на султана от 1841 г. и френският икономист Жером-Адолф Бланки е не по-малко категоричен: „Картофите едва ли са познати тук и по всичкото си пътуване

не можах да ям от тях.“ (Михайлов 1906: 54). В списъка от цени на разни хранителни продукти през османските столетия на Балканите, изготвен от стопанския историк Любен Беров, на данни за картофи се натъкваме едва за 1864 г. (Беров 1976: 216–218). Изследванията за миналото на храненето в Гърция пък демонстрират, че там значително количество картофи се консумират в южните ѝ райони, ала едва след 50-те години на XIX в. (Matalas 2006: 97).

Подобно на царевицата и фасула, изглежда картофът се въвежда късно и в османската дворцова кухня. Според Йозге Саманджъ запознаването на сарая с този хранителен продукт става не преди 50-те години на XIX век (Samanci 2018: 87–88). И наистина храна наречена *patata* започва да се докарва в кухнята на султанския дворец, ала все още в твърде ограничени количества. Доставките обикновено стават по-големи когато иде реч за организиране на банкети свързани с посрещане на чуждестранни гости. Но дори и тези случаи се забелязват по-скоро едва след 80-те години на века. Иначе самата първа османска готварска книга от 1844 г., дело на Мехмед Камил, споменава картофа, ала го дефинира по-скоро като йерусалимски артишок (или гулия). В този случай продуктът участва в приготвяне на едно ястие, което е познато от френската кухня (Samanci 2018: 567–568).

В най-старото българско ръководство по земеделие от 1853 г., дело на Никола Икономович Жеравнянеца, – освен че се говори за жито, зимна пшеница, лятна пшеница, ръж, ечемик, овес, „кукуруз“ (царевица), просо, грах, леща, бял боб, черен боб (бакла – бел. моя С.Д.), „цвекло (чукундур)“, зеле, „горещица (хардал)“, сусам, „слънчовата либовница“ (слънчоглед – бел. моя С.Д.), „кмион“ (кимион – бел. моя С.Д.), „копр“ (копър – бел.моя С.Д.), „шафран“, – авторът помества вече и цяла една глава, която е посветена на тази нова култура картофите (Икономович-Жеравнянца 1853: 85–87). Поради използваните френски текстове при компилирането на книгата те се споменават тук и като „земните ябълки“. Затова можем определено да твърдим, че въпреки очевидното им твърде незначително разпространение, в средата на XIX век за картофите вече се пише като за някаква все пак позната култура. Поради споменаването от страна на Никола Жеравнянеца на множество от 400 вида картофи в Моравия, в края на 30-те години на XX век физикохимикът Иван Странски изказва

предположението, че те са дошли през XIX век от север, пренесени от българските градинари (Николов 1938: 3). И в събран около средата на XIX век материал, публикуван през 1870 г. в работата му посветена на Татар-Пазарджишката каза, Стефан Захариев съобщава как в зеленчуковите градини около града се раждат и „барабой (патати)“ (Захариев 1870: 15). Говорейки за спомените си от 60-те и 70-те години на XIX век свързани с живота в родната Копривщица, Михаил Маджаров отбелязва: „Барабой не се употребяваше много. Баба Груевица (майка на майка ми) ми разказваше, че помни, когато за първи път започнали да сеят барабой в Копривщица. Той бил рядкост и мнозина не искали даже да го ядат, защото приличал на мозък, но после, когато почнали да го пекат, се пристрастили доста и почнали да сеят по разни градини.“ (Маджаров 1968: 53).

Споменатият вече стопански историк Л. Беров сам подчертава откъслечния характер на своите данни за цени на картофи на Балканите сравними единствено с тези на дълго време редките все още във вътрешността боб, спанак, червен пипер, патладжан и др. (Беров 1976: 80). И все пак можем да кажем, че според него през XVIII век цената на картофите във Франция превишава около 2 пъти тази на Балканите, като същата ситуация се запазва и във времето между 1840 и 1862 г. Единствено в Германия цената им е по-ниска поради тяхното повсеместно отглеждане и консумация, като заместител на хлебните зърнени храни. (Беров 1976: 78).

БАВНОТО И КОЛЕБЛИВО НАЛАГАНЕ НА ЗАКЪСНЕЛИЯ КАРТОФ

Още османските данъчни регистри от началото на 70-те години на XIX век ясно демонстрират при цялото разнообразие на отглежданите земеделски култури отсъствието на картофи в Северна България (Христов 1976: 238; Драганова 1985: 48 и сл.). При това говорим за неразпространение на култура, която определено е непридирчива към климат и почва (Атанасов 1941: 9). Разбира се, не всеки сорт, подходящ за планински условия, може с успех да се отглежда в равнините където, поради честото и преждевременно засушаване, вирeят

единствено ранни и полуранни картофи (Атанасов 1941: 9–10). И все пак, показателно е, че исторически продуктът се утвърждава първоначално именно в планински райони като Родопите, макар и никога да не измества хляба (Шишков 1908: 8; Примовски 1973: 519; Вакарелски 1977: 184).

И в новата държава твърде дълго време упорита характеристика на хранителния режим на населението остава слабата консумацията на картофи. За времето непосредствено след Освобождението запознатият с културата на картофа чех Ян Вагнер пише: „Отглеждането на картофи преди е било почти непознато. По-сериозни опити за тяхното разпространяване предприели едва след идването на русите, но резултатите не са обнадеждаващи, защото в тучната българска почва картофите придобиват тръпчив вкус. Народът ги нарича „патати“ (взето от гръцки) или „барабой“. В България картофите се продават на кило, както у нас ябълките.“ (Бехеньова 1984: 229). За състоянието към 1886 г. италианският журналист Вито Мантегаца коментира: „Дори барабоят, който не е май превъсходна храна, ако и да не е съвсем непознат, все пак много малко се сади.“ (Мантегацца 1899: 27). И в началото на XX век е видимо, че поради неразпространението на тази културата във всички части на страната все още липсва яснота по въпроса точно кои сортове за кои райони са подходящи (Илиев 1903: 15). Разказвайки как са спасили много народи на север от глад, дори и през 1907 г. Цони Анчев отбелязва със съжаление на страниците на сп. „Домакинство“ как „в нашите градини картофите се отгледват доста малко, от което и ний ги зачитаме за растение, което не принася никаква полза на человека. Обаче това не е тъй.“ (Анчев 1907 5–65–7: 84).

И все пак, от края на XIX век определено започва едно увеличение на площите в страната засети с картофи. Това обаче става бавно и твърде неравномерно, като са налице и години, в които се отбелязва застой и дори намаление (Николов 1938: 5). За периода от 1903 до 1912 г. Пловдивски окръг е начело по производство на картофи, следван от Софийски и Варненски (Илиев 1919: 13–16). Но и в първите две десетилетия на XX век картофите продължават да се отглеждат като обикновено зеленчуково растение. Единствено в определени села, близо до Пловдив и столицата София, някои селски стопани, привле-

чени от добрия пазар на близкия голям град, постепенно ги въвеждат в своя сеитбен план (Илиев 1919: 13). Ала макар да се разширяват като цяло пространствата в страната засадени с картофи, до края на Първата световна война тази култура продължава да бъде като цяло чужда на българското земеделие (Илиев 1919: 9).

Разбира се, чудо ще е, ако страната остане съвсем изолирана от растящата консумация на картофи в далечни и по-близки страни. Заедно с това столицата и други по-големи градове на Княжеството са изпълнени с чужденци, които неминуемо влияят донякъде на хранителните навици на местните жители. Още след пристигането си в София през есента на 1879 г. чешкият историк Константин Иречек отбелязва сред ястията, на които се натъква в дома на британския дипломат Уилям Палгрейв „картофи в тенджери“ (Иречек 1995: 40). Ето защо макар и в някои по-изолирани и усамотени случаи разполагаме все пак с достатъчно данни свързани с приготвяне и консумация на картофи в страната. В творбата си „Вестовой“ (печатана още през 1891 г. в сп. „Мисъл“) писателят Тодор Г. Влайков пресъздава момент на рязане и белене на картофи за приготвяне на ястие от слугинята в столичен офицерски дом (Влайков 1967: 359). Друг писател, Константин Константинов, си спомня зимите като дете в родния Сливен когато едно от ястията им било и печени картофи (Константинов 1966: 71). През 90-те години на XIX век явно са факт и опитите за отглеждане на картофи в Родопите. В този смисъл Стою Шишков свидетелства: „Картофите из целите Родопи се сеят, а в по-високите и по-бедните села те са хлябът на бедната класа. Някои села в Рупчоско (Ситово, Лилково и др.) вече изнасят картофи в Пловдив и Станимака.[3] Обаче и те са местни, изродени и долнокачествени, и ако населението свикне да ги сее и замени с доброкачествена порода, ще възнаграждава добре производителите им.“ (Шишков 1899: 14).

Интересно е, че докато растящата консумация на фасул води до появата в печата на популярни научни изложения проповядващи неговата полезност, то отсъствието на картофите след списъка от обичайни храни на населението по това време предопределя сякаш някакво представяне в печатни текстове по-скоро на периферното им

[3] Асеновград.

значение и то с оправдание за липса на хранителност. Така например още в Каравеловото сп. „Знание“ можем да прочетем по отношение на „бърбоят“ как „съдържа в себе си твърде малко хранителни вещества.“ (Каравелов 1875: 247). Макар и появяващите се в следващите десетилетия готварски книги да си дават сметка за важното значение на картофите за изхранването и дори за оцеляването на населението на редица места по света, авторите им не са особено възторгнати от тях като храна на човека. Например в появилата се през 1891 г. книга с автор А. Н. Делев може да се прочете следното:

> Картофите (барабой, кромпир или патати) са една драгоценна храна за человека; без тях в някои по-северни места от нашите или в някои планински местности цели населения биха измрели от глад по причина на нямание на хлебна храна. Между това, тяхната хранителна стойност само по себе си не е твърде голяма, както някои си въобразяват и особенно ако при готвението им не се употребляват и храни, които да съдържат в себе си повечко тлъсти и азотисти вещества, които липсват в тях; но иначе, те стават твърде хранителни когато се готвят с месо и риба и се пържат в масло или се варат с месна вода и мляко. Въобще обаче картофите, по причина, че не са скъпи, са една добра храна (Делев 1891: 113–114).

Не по различна изглежда е ситуацията и в края на XIX век когато на страниците на сп. „Садово“ бихме могли да прочетем следното:

> При това то не е добро, гдето картофите съставляват главната основа при хранението на човека, и заместят понякога културата на житата, както това се вижда в някои държави, напр.: Ирландия, Шотландия, Елзас и в различни места в Германия; защото ако тази култура има неурожай, както това е забелязано много пъти в продължение на едно време от 40 години, населението се намира потопено в мъка и скръб. Най-напред ний не трябва да забравяме, че картофите са много по-малко хранителни, в сравнение с житото. 6 килограма картофено брашно (нишеще) отговаря на един само килограм житно брашно. В картофеното брашно (нишще) азотните материали не са съединени в пропорция с брашното (Daurel 1899: 286).

И в издание от 1900 г., Д. П. Апостолов, след като е изтъкнал изключителната хранителност на фасула, рисува различна картина за ползващия се с все още ниска степен на консумация сред българите картоф: „*Картофите* (курс. Д.А.) (барабой, патати) са скъпоценна храна за човека. Има цели земи, напр. Ирландия, жителите, на която поради своята сиромашия са принудени да се хранят през целия си живот едва ли не само с картофи. Те не се отличават с някаква особена хранителност защото съдържат твърде малко белтъчни вещества, а главната им съставна част е скорбяла (нишесте) с голямо количество клетчатка.“[4] (Апостолов 1900: 179). И в „Готварска книга“ от 1904 г. се натъкваме на подобни прелюбопитни редове свързани с ролята и мястото на картофите при хранене:

> Ако в храната се употребяват картофи без да бъдат съединени с вещества, които съдържат азот или тлъстина, като например: мляко, яйца, сирене и др., то, следствие на малкото съдържание на белтък, те представляват съвсем неудовлетворително хранително средство. С прибавката обаче, на тия вещества, картофите стават хранително естие. Макар това и да е така, се пак и с други вещества не трябва да се ядат в много голямо количество, за да не ослабат пищеварението, да не остават хранението напълно неудовлетворително и да не обременат повече кръвта с въглерод; преобладающето употребление на картофите, без достатъчно азотисто, а именно, животно хранение е твърде вредно, особено за децата, и разполага към болести.[5]

Справедливо ще е да отбележим, че продължилото вече десетилетия недоверие сред българите спрямо картофите едва ли трябва да ни учудва. При изискващия се огромен труд свързан със засяване и прибиране на реколтата, налагането на картофа и в Европа става първоначално в региони където житото расте трудно и се редуват гладни години. В българските условия от края на XIX и началото на XX век са налице и по-конкретни причини за неуспеха на новата култура. Те са свързани не толкова с изтъквани понякога инерционни нагласи на

[4] Фибра.

[5] Вж. *Готварска книга: съставена според книгата на Мария Ределин*. София: Иван К. Божинов, 1904.

българските селяни, а най-вече със сухия климат в страната и характера на местния пазар където „не търсят картофите за други цели, освен за готвене“ (Илиев 1919: 9). Дълго време видимо и качеството на тукашните картофи съвсем не е добро. Например във връзка със Световното изложение в Париж и за целите на построения там български павилион специалистът Васил Атанасов си спомня следното: „… аз подробно запознах княза (княз Фердинанд I – бел моя С.Д.) с естеството на предметите, като споменах между другото, че е предвидено да изложиме и картофи, но че би било по-добре такива да не се излагат тъй като те не са от добро качество. Князът сподели това мнение и даже с въздишка каза: „Ах, знаете ли колко ме боли, че нашият земеделец не е в положение да извади едни добри картофи.“ (Атанасов 1936: 56–57).

Можем да добавим още, че нуждата от знания не е свързана само с отглеждането на картофите, а и с избора на подходящи сортове за готвене. Оказва се, че дълго време българските готвачи и готвачки търсят да купуват от пазара т. нар. жълти (свински) картофи тъй като не се размиват в яденето. Ала това би могло още да означава, че те често хранят хората в едно домакинство или клиентите на заведения с претоплено старо ядене (Илиев 1919: 10–12). В този смисъл специалисти в областта на картофеното производство започват да ратуват чрез училищата и печата модерната готварска наука да замени остарелия вече, емпиричен начин на готвене. Стремят се да разпространяват и възгледа, че не жълтите, а скорбялестите сортове (в повечето случаи розови), са най-добрите за готвене. Тъй като са и по-ранни, тези картофи се разглеждат като по-подходящи за сухия климат в България. Според споменатите специалисти, употребата за готвене на скорбялести картофи ще спомогне да бъде премахнато широко разпространеното сред обикновените хора убеждение, че картофите „не стават“. И макар до края на Първата световна война употребата им в България да е слаба, количеството картофи необходимо за задоволяване нуждите на кухнята продължава да не достига (Илиев 1919: 10).

Споменатото търсене на най-подходящите за тукашните климатични условия сортове се развива през годините. В началото това става без държавата да взема някакво участие. Внесени са на случаен принцип редица чужди сортове. През 1886 г. в района на Кулско е

пренесен от Унгария и най-разпространеният по-късно сорт картофи, известен под името „Месечари“ (Николов 1938:8). Други сортове видимо пристигат в страната от съседните Румъния и Сърбия. Димо Казасов отбелязва как тутраканските румъноезични рибари засяват на малкото си късче земя, освен царевица и тикви, също и картофи. (Казасов 1975: 64). А и поради споменатия вече внос, картофи определено не липсват през периода по градските пазари, както в столицата, така и в по-големи и по-малки градове (Танев 2005: 13).

С годините в този процес на търсене на подходящите сортове картофи се включва и държавата. От 1894 г. Министерство на земеделието започва да полага немного резултатни усилия за „пробив“ на тази хранителна култура в страната. След 1895 г. то организира вноса на ранни сортове картофи, сред които се откроява „Рахтеров Император“ (Илиев 1919: 9). Микробиологът Владимир Н. Марков също си спомня как като ученик в училището в село Садово, Пловдивско се налага с другарите си да прекопават в тамошната опитна станция и нивата с картофи (Марков 1961: 40). В първите години на новия век по искане на тамошното земеделско училище и неговата опитна станция Министерството на земеделието и търговията се разпорежда да започнат експерименти в земеделските училища в Садово, Образцов чифлик, Плевен, чифлика „Клементина“, Каабиюк,[6] Татар Пазарджик, Боруш, Кюстендил и Видин на различни сортове картофи. Сред тях личат имената на *Мадлин вопин*, *Рихигеров „Императо̀р“*, *Юбилей*, *Розова ранна*, *Женска слава*, *Up to date*, *Prof. Maercker*, *Tiel*, *Prof. Wohltman* и др. Предвижда се още всеки един от споменатите сортове да се посади на площ от по два *ара* (200 кв.м.). Нужните за целта картофи са поръчани чрез германското земеделско дружество в Берлин (Опити 1903: 159).

Наред с това се засилва и пропагандата за възможностите на новата култура. Автори си дават сметка и отбелязват: „Както е хлябът у нас, така са картофите на западноевропейското население.“ Дават се и по-детайлни сведения по въпроса, които звучат така: „От карто-

[6] Държавно селскостопанско предприятие, разположено в село Коньовец, Шуменско. Създадено е още през 1864 г. като резултат от модернизационните усилия на русенския валия Мидхат паша. След 1894 г. действа като държавен конезавод.

фите се прави хляб, чорба, яхния, сладки работи и въобще яденета, които са много по-вкусни и по-хранителни от тези, с които ние се храниме.“ (Илиев 1903: 6). Ала точно в този смисъл изследователите на картофа в България отдавна са забелязали с категоричност: „А, нека си признаеме, нашата кухня не цени това растение достатъчно и, освен за гювеч и яхния, картофите не се употребяват за други ястия, тъй много популярни другаде.“ (Илиев 1919: 9). В този смисъл си струва да отбележим, че става дума за две като цяло традиционно градски ястия на „ориенталската кухня“, които потвърждават, че навлизането на нови култури извървява твърде често пътя от града към селото. В същото време бие на очи, че и българите – подобно на други народи – интегрират новата култура в традиционните си вече досегашни ястия. Ето защо на литературата се разчита да запознае публиката как от картофи се произвеждат още и спирт, ракии, коняци, оцет, скорбяла, декстрин, захар, фиде и др. тестени изделия (Илиев 1903: 6). В специализираните списания започват да се появяват и знания свързани със запазване на картофите за по-дълго време (Бранков 1904: 157–158). Допълнително кулинарната литература в страната, рубриките с подобна насоченост в периодичния печат, както и гостилниците на публични места, ще доведат до разпространение сред населението на нови ястия, като пържени картофи, „мусака с картофи“,[7] разни видове „месо с картофи“, „картофи яхния“, различни салати от картофи, „пюре от картофи“, „пълни картофи“ с накълцано и подправено месо, „пълни картофи с гъби“, „расол с пюре от картофи“. (Делев 1891: 471–472; 483–488; Апостолов 1900: 195–196). Постепенно и градският демократичен *гювеч* започва да се приготвя освен с месо, още и с картофи. Заедно с това кулинарната литература дава идеи за ястия като „свинско с картофи“, „картофи със сос“, „картофи с мустарда“, „мачкани картофи“, „пържени картофи (pommes de terre frites)“, „картофи с яйца“, „пържени картофи френчески начин“, „картофени пражоли виенски начин“, „картофи със швейцарско сирене“, „картофи с жамбон (шунка)“, „картофи à la Figaro“, „картофи

[7] По отношение на ястието „мусака“ и неговото приготвяне по онова време в столичния град Райна Костенцева свидетелства: „Мусаката се приготовляваше само от син патладжан и кълцано месо, без картофи.“ (Костенцева 1979: 92).

с ябълки“, „картофи с круши“ (Делев 1891: 512–517; Стефанова 1903: 63–75, 100–110).[8]

С пропаганда за възможностите, които крие в себе си картофът дори се заема и сам монархът. В. Атанасов си спомня как му се налага да превежда на български език специализирана литература по темата (Burian 1901). Той добавя още как по изричното желание на княза министърът на вътрешните работи възлага на всички окръжни управители, с помощта на околийските началници в Княжеството, да се погрижат за по-широкото разпространение на преведената от чешки език книга за картофа. Фердинанд I дори възлага на В. Атанасов като специалист да препоръча как да се доставят от Чехия два вагона с добри картофи за семе. Не след дълго те пристигат и са раздадени на държавните земеделски училища. Самите училища от своя страна имат задачата да ги размножат за семе с оглед да бъдат предоставени след това на земеделското население в страната (Атанасов 1936: 57).

За подобряване на сортовете вносът на по-подходящи картофи продължава. За целта през есента на 1909 г. Министерството на финансите изпраща до всички митници в страната окръжна телеграма. С нея се позволява безмитен внос на картофи от странство.[9] Това бързо води и до съответните последици. В град като Русе, където картофите малко преди това се продават по 40–50 ст. за кг, цената им бързо пада на 15 ст. Мярката дава възможност на търговците да доставят твърде качествена стока и издавания в дунавския град в. „Северна поща“ изказва надежда, че цената би могла скоро да падне дори и на 10 ст. за кг. По този начин, според вестникарите, доста бедни семейства в страната вече биха могли „да преминат зимата по-износно“ доколкото „картофите ще се употребяват за хляб“[10].

Дори и десетилетия след създаването на нова България картофът все още не успява да си пробие сериозно път в живота на българина. Засетите площи продължават да са незначителни, а употребата му като храна твърде слаба (Илиев 1919: 9; Попов, Павлов, Попов 1966: 86). Трайната тенденция качеството на произведените картофи

[8] Вж. още *Домашна готварска книга.* София: Български алманах, 1895, 29–37.

[9] Вносът на картофите. – *България*, 17 окт. 1909, бр. 8, с. 3.

[10] Картофите. – *Северна поща,* 9 ноември 1909,. с. 2.

да е ниско, а консумацията им твърде скромна, особено личи при сравнение с водещи държави. Докато през 1910 г. в Германия се падат 800 кг картофи на глава от населението, то дори и през 1920 г. в България те са едва 6,5 кг (Атанасов 1936: 56–57; Костов 1931: 15). И все пак, към края на периода явно повишаването на цените на картофите на българските пазари кара някои специалисти да гледат с повече оптимизъм в бъдещето. Те очакват то да стимулира разпространението на културата, ако се направи нужната пропаганда и се научат българските стопани правилно да отглеждат картофите и да получават задоволителни доходи от тях (Илиев 1919: 10). Но по статистически данни, дори и през първото и второто десетилетие на XX век, България е не само на дъното по разпространение на културата на картофите – и то далеч след Германия, САЩ, Русия, Австро-Унгария и Англия, – но дори и твърде много назад след намиращите се иначе в края на класацията държави като Румъния и Сърбия (Илиев 1919: 12). Самата пропаганда на отглеждането на картофите върви вече по линията на изтъкване аргументи свързани с увеличаване дохода от нивите и намаляване практикуването на угарта (Илиев 1919: 10–11).

КАРТОФЪТ ПЕЧЕЛИ НОВИ ПОЗИЦИИ МЕЖДУ ДВЕТЕ СВЕТОВНИ ВОЙНИ

Единствено за хранителни продукти като олиото, мления червен пипер и червените домати периодът между двете световни войни има онова значение, което има и за картофите. През тези години в немалко селища на България започват да се садят картофи, които предстои да се превърнат в една от основните храни на населението (Радева 1980: 353). Ето защо наред с традиционните и типични за българите пшеница и фасул, както и наложилите се вече царевица и закупуван от пазара ориз, в тези години се отваря за пръв път възможност и картофът да играе решаваща роля при изхранването им (Атанасов 1941:7). Обикновена практика в бита на населението е вече печенето на картофи в жарава. (Разцветников и др. 1976: 292). Предстои самите те най-после да изместят предишната употреба на гулии, цвекло и репи, като с тях започват да се правят същите ястия, които преди са

се приготвяли от тези култури – варени, печени в пепел, чорби, гозби, яхния, гювеч (Радева 1999: 244; Радева 1986: 186).

Иначе в първите години след войната днес знаковите за българите картофи все още не са особено популярни сред населението. Страната дори изостава доста в отглеждането им. И по данни от 1934 г. производството на картофи в България е 40–50 пъти по-малко в сравнение със страни като Полша, Германия, Чехословакия и Холандия, 8 пъти по-слабо в сравнение с Югославия и 6 пъти по-малко отколкото в Румъния. България се намира в класацията едва след Гърция и единствено преди Албания (Павлов, Мартиненко 1948: 6). През 30-те години като цяло страната продължава да бъде далеч назад по засятата площ с картофи, включително и след страни като съседните Румъния и Югославия. Тя дори е разположена след Гърция, чието картофено производство доскоро е сравнимо с българското (Николов 1938: 6).

На практика картофите като храна реално са и част от общото европеизиране на живота сред градското население в България. Ето защо още от началото на века та чак до края на 30-те години се наблюдава едно видимо твърде бързо покачване на консумацията им в страната. То е особено видно на фона на обстоятелството, че – както помнят и изтъкват и специалистите – до „неотдавна картофите почти не влизаха в състава на нашата консумация“. Следователно, в случая можем да говорим за подчертано нарастване, без то все още непременно да означава и голяма и повсеместна консумация на картофи в страната (Долински 1938: 44–45).

Още веднага след Първата световна война специалисти призовават държавата и разни видни личности да продължат поддържането и откриването на опитни станции, както и да засилят пропагандата за употреба на картофите в кухнята и като храна за добитъка. Целта е чрез образование, широко разпространение на брошури, организиране на разни изложби и т.н. да се стигне до въвеждане на картофите в селския поминък (Илиев 1919: 10–12). Затова през следващите повече от две десетилетия упорито нараства и литературата, която е посветена на огромната полза от картофите, като тя видимо изпреварва тази отнасяща се до ориза и оризопроизводството. Обикновено се разпространяват редица агрономически знания свързани с отглеждането на все по-важните картофи (Павлов 1941; Атанасов 1941; Атанасов

1942; Пиронски 1943). Те се представят не само като храна за хората и добитъка, но и като полезни за развитието на индустриални производства с оглед получаване на спирт, скорбяла и декстрин. Специалисти не пропускат да изтъкнат как „напреднали страни, като Германия и Чехословакия, дължат напредъка си на картофите и свързаните с тях индустрии." (Градинаров 1939: 5). Други автори дават на публиката и множество примери как картофите имат огромно значение за изхранването на населението в страни като Германия, Полша, Съветска Русия, сравнимо – както изрично се изтъква – със значението на пшеницата в България (Николов 1938: 5).

През 20-те и 30-те години в редица региони на страната се осъществяват изследвания посветени на отглеждането на картофите (Николов 1938: 3). През 1925 г., с помощта на Софийската окръжна постоянна комисия, се предприема проучване на картофите в окръга. Лабораторно се изследват 173 проби с оглед на свойства като варимост, дъх, лом, вкус, скорбяла и сухи вещества. Един от изводите е, че все още не могат да се препоръчат на земеделските стопани в Софийски окръг безупречни сортове картофи с оглед на местните климатични условия (Костов 1931: 15).

Но и през 30-те години литературата и специалистите по агрономия са категорични: „Картофите са едно от младите растения на нашето отечество." (Николов 1938: 3). Между причините за слабото им разпространение в България, въпреки добрите условия в планински и полупланински области, се изтъкват обикновено липсата на доходни и висококачествени сортове картофи; отсъствието на сортове устойчиви на болести; едностранчивата селекционна работа на опитните станции свързана с отдаване приоритет на чуждестранните сортове пред местни, които се пренебрегват (Николов 1938: 7). И през тези години специалисти определено констатират видимата полезност на картофите за планинските райони в страната където не виреят житни култури или пък те дават прекалено слаби добиви (Павлов, Мартиненко 1948: 7). През 1938 г., в предговор към книга, написан от споменатия вече специалист по физикохмия Иван Странски, можем да прочетем следното:

> За нас картофите имат преди всичко значение от гледище да подобрим храната на най-бедното наше планинско население, което е

> принудено да си набавя храна от полските места. При това изхранването е затруднено, защото се прави икономия най-вече от насъщния хляб. В село всичко, каквото струва пари, е ограничено до минимум. Така е и с хляба. Поради същата причина хлябът в планинските наши райони е и най-лош по качество. Купуват се най-евтините храни т.е. царевица. Местното производство е обикновено ръжта. За пшеница мъчно дохожда ред (Николов 1938: 3).

Отново Ив. Странски изтъква как картофите могат само с опичане и сваряване да служат за храна на планинското и подпланинско население; как могат да се ползват в състава на чорби и яхнии; как се готвят еднакво добре и като постно ястие и с месо; как могат да бъдат и много добра съставна част на хляба (Николов 1938: 4).

През 1938 г. политикът с агрономическо образование от Лайпциг Иван Багрянов става министър на земеделието и държавните имоти в третото правителство на Георги Кьосеиванов, като предстои да остане в четвъртото, както и в първия кабинет на Богдан Филов. На този пост Ив. Багрянов подготвя петгодишен план за развитие на селското стопанство, който предвижда засилване ролята на държавата. Ето защо по това време се стига и до значително стопанско развитие на Самоковския район. По редица мнения на съвременници на Багрянов тамошните селяни дължат големите си доходи през 1938 и 1939 г. на картофите „бинте“ внесени от Нидерландия. В тези години, благодарение на доставеното им от Министерството на земеделието семе, дори и най-бедните селяни получават доходи от 50 000 до 10 000 лева (Карчев 2004: 1046; Узунов 1941: 5).

За около средата на 30-те години Христина Мочева отбелязва как картофи вече употребяват „почти всички“ проучени от нея селски домакинства – 99.15%. В този смисъл тя е категорична: „И те са една от насъщните храни в нашето село. Доста домакинства, които не ги произвеждат в стопанствата си или ги произвеждат в недостатъчно количество, си ги доставят от пазара.“ (Мочева 1938: 32). Мочева също отбелязва как най-много картофи се консумират в Софийска област. Отдава го на обстоятелството, че не само тук производството е широко застъпено, а и на факта дето селското население тук ги употребява за приготвянето на хляба си (Мочева 1938: 32).

В изследванията си в края на 30-те Хр. Мочева отбелязва как картофите са икономичен източник на храна, който в някои случаи успешно замества хляба. Тя изтъква още как през 1938–39 г. вече се падат на глава от населението годишно по 15 кг картофи. Заедно с това Мочева отбелязва: „Навикът за употреба на картофите в селската кухня е тясно свързан с производството им в стопанствата. Консумацията на картофи е по-голяма в ония земеделско-стопански райони у нас, в които картофите успяват по-добре.“ Както разбираме по-късно, това са обикновено планинските и полупланинските места в страната (Мочева 1946: 39). И още нещо твърде важно научаваме от изследванията на Хр. Мочева. Тя пише: „Съотношението между купените и получените от стопанството количества картофи употребени в проучените домакинства показва, че 1/5 част от този продукт се купува от пазара. Най-много картофи купуват домакинствата от първия земеделско-стопански район.[11] В производителните райони количеството на купените картофи е много по-малко.“ (Мочева 1946: 39).

ВТОРАТА СВЕТОВНА ВОЙНА И ПРОБИВЪТ НА КАРТОФИТЕ – ПОВРАТНАТА 1942 Г.

Ала дори и в края на 30-те и началото на 40-те години специалист като Д. Атанасов констатира: „От всички културни растения у нас на картофа е обърнато най-малко внимание. Той заема нищожна площ и почти не играе никаква роля в нашия стопански живот. Повечето земеделски стопани у нас не отглеждат и не употребяват картофа. Добивите от него са слаби навред. Всичко това се дължи на непознаването на картофа и на липсата на представа за големите възможности, които той крие за нашата страна и нашия народ.“ (Атанасов 1941: 5). Ето защо и през военните години продължава пропагандата в страната за ползата от картофите с оглед на човешкото хранене. Материа-

[11] Първият земеделско-стопански район, пояснява Мочева, е с преобладаващо лозарство и зеленчуково производство, по-малко маслени култури, както и зърнени храни. Тук се включват региони като Пазарджишко, Плевенско, Св. Врачко (района на Сандански), Сунгурларе и някои други.

ли поместени в периодичния печат обръщат внимание на важността на картофа в условията на военния конфликт (Атанасов, Зора, 1941: 2). Появяват се заглавия, които обясняват на читателя „Какво можем да направим от картофите в домакинството?“ (Джемилев, Георгиева 1943). Дадени са практически съвети за избор и дълготрайно запазване на картофите, както и рецепти за приготвяне на картофено брашно, хляб, макарони, разни видове супи, ястия и сладкиши, „постна картофена яхния“.[12]

И специалистите агрономи продължават пропагандата за ползата от картофа. Поради това е възможно да се прочетат и текстове като следните: „За един народ като нашият, който се храни предимно с хляб, фасул, ориз и месо, които дават кисела реакция на кръвта, картофът е една необходимост за неутрализиране киселинността на кръвта, която води към преждевременно застаряване и атеросклероза. Освен това, картофът съдържа достатъчно витамини, които са също така важни за здравето на човека.“ (Атанасов 1941: 7). И ръководства, които се опитват да популяризират начините за запазване на картофите през зимния сезон, както и възможностите за тяхното приложение и употреба, изтъкват: „За децата няма по-евтина, достъпна и приятна закуска от топли, печени картофи, за беззъбите стари хора няма по-удобна храна от картофените пюрета и супи, а домакинята няма друг продукт, който да ѝ предлага по-голяма възможност за разнообразяване и поевтиняване на храната, както картофите.“ (Джемилев, Георгиева 1943: 3–4).

Самият период на Втората световна война се оказва решаващ за форсиране отглеждането на картофи в България. И докато до началото на конфликта площите засети с тази култура растат относително бавно, то именно през военните години това нарастване става стремително. Само от 1940 до 1943 г. площта заета от картофи се увеличава повече от два пъти – от 177 970 дка на 393 670 дка (Попов, Павлов, Попов 1966: 86). Още през 1941 г., особено в българските градове, се обръща подчертано внимание на картофите и населението се запасява за предстоящата зима с едно значително количе-

[12] Р. Б. д-р. История на картофите. – *Земеделска задруга*, 27 ноем. 1941, бр. 235, с. 5.

ство.[13] Твърде драматична и до голяма степен повратна се оказва критичната за изхранването 1942 г. Тогава населението успява да се изхрани до новата реколта единствено благодарение на възможността, която предоставят картофите (Павлов, Мартиненко 1948: 7). И докато в предходните две десетилетия на тях се гледа предимно като на някакъв градински продукт разнообразяващ и поевтиняващ храната на едно домакинство, то през военните години и свързания с тях недостиг на брашно, картофите започват да играят съществена роля не само като продукт за готвене, но и като важен заместител на насъщния хляб. Това води за твърде кратко време до бързото им налагане като обект за производство в широки мащаби с оглед „доизхранване“ на отделното домакинство и населението на страната (Джемилев, Георгиева 1943: 3).

Точно от тези години разполагаме вече с немалко свидетелства за използването на картофите като храна, най-често в печено или варено състояние. Започва да се говори и за т. нар. „картофени дни“ (Драгойчева 1980: 550). Денчо Знеполски пък си спомня как през 1942 г. на арестувани в полицейските участъци близките им изпращат варени картофи (Знеполски 2013: 72). Партизанските отряди също разчитат за своето оцеляване не на последно място и на запасите, с които разполагат от картофи (Атанасов 1976: 189; Овадия 1983: 99). Военните години и контактите на български запасни в някаква германска, австрийска или унгарска среда също са свързани с постоянни докосвания до една култура традиционно консумираща по-високи количества картофи (Илиев 1993).

Постепенно картофите стават част и от разказа за българското и спонтанната национална идеология свързана с храненето и ястията. Подобно на много други скорошни продукти вече се говори и за „картофите, които са едно от многото богатства – продукт на нашата земя.“ (Джемилев, Георгиева 1943: 5). Нещо повече, в началото на 40-те години вече се създава и в част от литературата едно общо внушение за този продукт като сякаш винаги отглеждан, приготвян и консумиран от българите. Ала дори и литературата от първите години

[13] Р. Б. д-р. 1941. История на картофите. – *Земеделска задруга*, 27 ноем. 1941, бр. 235, с. 5.

след войните не потвърждава едно подобно твърдение. Явно период от около 20 години е достатъчен, за да заработи забравата, свързана както с картофите, така и с червените домати, слънчогледовото олио, ориза, червения пипер и т.н. и да се развихри постепенно колективната памет, която да ги възприема като част от някакъв дълговековен бит на българите.

Но въпреки безспорните успехи постигнати за един период от повече от две десетилетия, и особено през последните десетина години, видимо специалистите си дават сметка, че в България картофът никога не би могъл да заеме онова място, което той има в северните култури на хранене. Те поддържат тезата, че макар в северна Европа картофите да са изместили житните растения като основна храна, то в България това не би се осъществило. Причина виждат в изобилието на зърнени храни, поради което единствено във военните години картофите биха могли да станат само временни заместители на хляба (Джемилев, Георгиева 1943: 4–5).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Вече се спомена за сравнително трудното навлизане на картофа в Европа. Донесен в края на XVI век, той се налага в средата на XVIII век в Англия и към края му в Норвегия, Германия, Франция и Централна Европа. В основна храна на селските и работническите домакинства в по-голямата част от континента картофът се превръща едва през XIX в., когато успява да замени спасяващите преди това хората от глад хляб и овесена каша. (Reader 2008: X, 104, 106–107, 111, 118, 121–122, 127). През XIX век картофът се налага доста бързо и в Русия, съжителствайки заедно с ръжения хляб, но особено растейки през периодите с глад и лоши реколти от 40-те и 90-те години. В края на XIX век картофите са вече важен елемент от хранителния режим на селянина в цяла Русия, заемайки второто място след ръжта и ечемика и изпреварвайки зелето и краставиците (Smith, Christian 1984: 199–200, 251, 278–279, 284). Любопитно е да се отбележи, че според вече споменатият италиански историк М. Монтанари, може би с изключение на XI век, няма друго столетие в историята на Европа с

толкова много гладни години, а от там болести, физическа слабост и недохранване (Montanari 1994: 130). Едва по-късно се откриват вече редица достойнства и предимства на картофа, сред които неговата калоричност, правеща хората по-високи и по-здрави (Reader 2008: 113–114, 116–118; Salaman 1949; McNeil 1999: 69–83).

Що се отнася до случая на българите в Османската империя и разпространението и консумацията на картофа в нова България бихме могли да направим следните заключения. Картофът определено се появява сред тукашното население още преди края на османската власт. Най-вероятно е донесен от търговци, градинари, както и от странстващи монаси. Сред поданици на султана със здраво вкоренени навици за консумация на зърнени храни и хляб, продължително време, включително и в новосъздадената българска държава, картофът не навлиза повсеместно в бита на населението. В някакъв смисъл контактите с чужди войски по време на Първата световна война и екстремните условия след нея видимо увеличават неговите шансове за консумация. Като че ли на един по-ранен етап картофът се разпространява в някои планински и полупланински райони, сред които се открояват части от Родопите и Рила, доколкото при тях заедно с царевицата той се явява подходяща алтернатива, за да замести липсата на добра пшеница. Изглежда първоначално картофите се пекат и по-рядко варят. Постепенно обаче те стават алтернатива за приготвяне на предишни яхнии и други ястия вече и с участието на новия хранителен продукт. Бихме могли като че ли да открием в края на XIX и началото на XX век консумация на картофи под някаква форма както сред обикновеното население в Родопите и на някои други места в страната, така и сред представители на столичния елит, който ги приготвя видимо по едни по-изтънчени начини. В това отношение е показателно, че готварските книги от това време предлагат твърде много нетипични за България пюрета от картофи, както и гарниране на ястия с пържени картофи.[14] Като цяло пък готвенето с гъби и картофи определено не е толкова традиционно за страната и то ни отвежда точно към навлизането сред елита в България на западноевро-

[14] *Домашна готварска книга*. София: Български алманах, 1895, с.52, 54.

пейската, френската дворцова кухня, която основно въвежда гъбите и картофите и прониква сред елитните домакинства.

Междувоенният период определено допълнително задълбочава тези процеси. С това се продължават някои тенденции от времето преди войните, но вече доста съществена роля играе и самата държавна политика. Що се отнася до видимо бавното и затруднено навлизане на картофа в бита и храненето на местното население, то не бива чак толкова да ни учудва след като инертността се подпомага и от обстоятелството, че става дума за район с подчертано наличие на зърнени култури и пшеница в сравнение с по-северни земи и страни. Освен това, по-късното въвеждане на картофа и някои други хранителни култури в сравнение с други части на Европа се дължи на изтъкнатия и от М. Монтанари факт, че парадоксално в миналото масите се радват на по-голяма сигурност в маргинални, по-малко урбанизирани и комерсиализирани райони, без това да означава, че хората там живеят по-добре, а просто по-устойчиво (Montanari 1994:147). Безспорно към тези региони в една по-глобална перспектива попадат и териториите на Османската империя като цяло, както и по-сетнешните земи останали в нова България.

В крайна сметка военновременните затруднения с изхранването в началото на 40-те години на XX век ще доведат до окончателното и безвъзвратното навлизане на картофите в бита и храненето на българите. Оказва се, че и в България сложно съчетание между търсене на алтернативи в условия на тежки реколти, културен обмен, държавна политика, стремеж към разнообразие и модернизация, водят до налагането и разпространението на един нов хранителен продукт и произтичащи от него ястия.

БИБЛИОГРАФИЯ

Анчев, Цони. 1907. За картофите. – *Домакинство*, 1907, бр. 5–6–7. (Anchev, Coni. 1907. Za kartofite. – *Domakinstvo*, № 5–6–7.)

Разцветников, Асен. 1976. *Асен Разцветников, Ангел Каралийчев, Никола Фурнаджиев в спомени на съвременниците си*. София: Български писател. (Razcvetnikov, Asen. 1976. *Asen Razcvetnikov, Angel Karaliychev, Nikola Furnadzhiev v spomeni na savremennicite si.* Sofia: Balgarski pisatel.)

Атанасов, Васил. 1936. *Спомени из живота и дейността ми*. София: книгоиздателство „Факел“. (Atanasov, Vasil 1936. *Spomeni iz zhivota i deynostta mi*. Sofia: knigoizdatelstvo “Fakel”.)

Атанасов, Димитър. 1942. *Болести и неприятели на картофа*. София: Печатница „Култура”. (Atanasov, Dimitar 1942. *Bolesti i nepriyateli na kartofa*. Sofia: Pechatnica “Kultura”.)

Атанасов, Димитър. 1941. *Картофът*. София: Печатница Борис Ан. Кожухаров. (Atanasov, Dimitar 1941. *Kartofat*. Sofia: Pechantnica Boris An. Kozhuharov.)

Атанасов, Димитър 1941. Картофът – едно ценно растение за сегашните времена – *Зора*, 15 юлий, бр. 6621, с. 2. (Atanasov, Dimitar 1941. Kartofat – edno cenno rastenie za segashnite vremena – *Zora*, № 6621, p. 2.)

Беров, Любен. 1976. *Движението на цените на Балканите през XVI-XIX в. и европейската революция на цените*. София: издателство на Българската академия на науките. (Berov, Lyuben. 1976. *Dvizhenieto na cenite na Balkanite prez XVI-XIX v. I evropeyskata revolyucia na cenite.* Sofia: izdatelstvo na Balgarskata akademina na naukite.)

Атанасов, Стефан. 1976. *Там гдето тече Осъм*. София: Военно издателство. (Atanasov, Stefan. 1976. *Tam gdeto teche Osam*. Sofia: Voenno izdatelstvo.)

Бехеньова, Венцеслава. 1984. *България през погледа на чешки пътешественици. Пътеписи*. София: издателство на Отечествения фронт. (Behenyova, Venceslava. 1984. *Bulgaria prez pogleda na cheshki pateshestvenici. Patepisi*. Sofia: izdatelstvo na Otechestvenia front.)

Бранков. В. Т. 1904. Запазване картофи за по-дълго време. – *Домакинство*, бр. 10, с. 157–158. (Brankov, V.T. 1904. Zapazvane kartofi za po-dalgo vreme, – *Domakinstvo*, №10, pp. 157–158.)

Вакарелски, Христо. 1977. *Етнография на България*. София: Наука и изкуство. (Vakarelski, Hristo 1077. *Etnografija na Bulgaria*. Sofia: Nauka i izkustvo.)

Влайков, Тодор Г. 1967. *Разкази и повести*. София: Български писател. (Vlaykov, Todor G. 1967. *Razkazi i povesti*. Sofia: Balgarski pisatel.)

Георгиев, Любомир. 2010. *Българите католици в Трансилвания и Банат (XVIII-първата половина на XIX в.)* София: Национална библиотека „Св. св. Кирил и Методий“. (Georgiev, Lyubomir. 2010. *Balgarite katolici v Transilvania i Banat XVIII – parvata polovina na XIX v*. Sofia: Nacionalna biblioteka “Sv. Sv. Kiril i Metodiy”.)

Готварска книга: съставена според книгата на Мария Ределин. София: Иван К. Божинов, 1904.(*Gotvarska kniga: sastavena spored knigata na Maria Redelin.* Sofia: Ivan K. Bozhinov, 1904).

Градинаров, Любомир. 1939. *Упътване по отглеждане на картофите*. София: Централен земеделски изпитателен институт. (Gradinarov,

Lyubomir. 1939. *Upatvane po otglezhdane na kartofite*. Sofia: Centralen zemedelski izpitatelen institute.)

Джемилев, Васил, Георгиева, А.К. 1943. *Какво можем да направим от картофите в домакинството?* София: Печатница „Народен печат”. (Dzhamilev, Vasil, Georgieva, A.K. 1943. *Kakvo mozhem da napravim ot kartofite v domakinstvoto*. Sofia: pechantnica “Naroden pechat”.)

Долински, Н. В. 1938. *Градинарството в България*. Варна: Печатница „Изгрев”. (Dolinski, N.V. 1938. *Gradinarstvoto v Bulgaria*. Varna: pechatnica “Izgrev”)

Домашна готварска книга. София: Български алманах, 1895. (*Domashna gotvarska kniga*. Sofia: Balgarski almanah, 1895.)

Драганова, Славка. 1985. *Берковското село в навечерието на Освобождението*. София: издателство на БАН. (Draganova, Slavka 1985. *Berkovskoto selo v navecherieto na Osvobozhdenieto*. Sofia: izdatelstvo na BAN.)

Драгойчева, Цола. 1980. *Повеля на дълга. Щурмът*. Книга втора. София: Партиздат. (Dragoycheva, Cola. 1980. *Povelia na dalga. Shturmat*. Kniga vtora. Sofia: Partizdat.)

Захариев, Стефан. 1870. *Географико-историко-статистическо описание на Татар Пазарджишката кааза*. Виена: печатница Л. Соммер и Сие. (Zahariev, Stefan. 1870. *Georgrafsko-istoriko-statistichesko opisanie na Tatar Pazardzhishkata kaaza*. Viena: pechatnica L. Sommer i Sie.)

Знеполски, Денчо. 2013. *Посмъртна изповед.* София: Български писател. (Znepolski, Dencho. *Posmartna izpoved*. Sofia: Balgarski pisatel.)

Икономович-Жеравнянца, Никола. 1853. *Земледелие*. Белград: в Княжеско-сърбската печатня. (Ikonomovich-Zheravnyanca, Nikola 1853. *Zemledelie*. Belgrad: v Knyazhesko-sarbskata pechatnia.)

Илиев, Коста. 1919. *Историята на картофите и значението им в нашето стопанство*. София: печатница „Либералний клуб”. (Iliev, Kosta. 1919. *Istioriyata na kartofite i znachenieto im v nasheto stopanstvo*. Sofia: pechantnica “Liberalniy klub”.)

Илиев, Коста. 1903. Отгледване на картофите. София: печатница Георги Ножаров. (Iliev, Kosta. 1903. Otgledvanie na kartofite. Sofia: pechatnica Georgi Nozharov.)

Илиев, Стоян. о.з. подп. 1993. *Из споменитe ми*. София: Св. Георги Победоносец. (Iliev, Stoyan o.z. podp. 1993. *Iz spomenite mi*. Sofia: Sv. Georgi Pobedonosec.)

Иречек, Константин. 1995. *Български дневник*. Т. 1. 1879–1881. София: Академично издателство „Проф. Марин Дринов“. (Irechek, Konstantin. 1995. *Balgarski dnevnik. T. 1 1879–1881*. Sofia: Akademichno izdatelstvo “Marin Drinov”.)

Казасов, Димо. 1975. *Някогашните наши градове*. София: издателство на Отечествения фронт. (Kazasov, Dimo. 1975. *Nyakogashnite nashi gradove*. Sofia: izdatelstvo na Otechestvenia front.)

Каравелов, Любен. Из физиологията. Каква трябва да бъде храната? – *Знание*, 31 авг. 1875, бр. 16. (Karavelov, Lyuben. 1875. Iz fiziologyata. Kakva tryabva da bade hranata? – *Znanie*, 31 aug. №16.)

Карчев, Петър. 2004. *През прозореца на половин столетие 1900–1950*. София: Изток-Запад. (Karchev, Petar 2004. *Prez prozoreca na polovin stoletie 1900–1950*. Sofia: Iztok-Zapad.)

Константинов, Константин. 1966. *Път през годините*. София: Български писател. (Konstantinov, Konstantin. 1966. *Pat prez godinite*. Sofia: Balgarski pisatel.)

Костенцева, Райна. 1979. *Моят роден град София*. София: Отечествен фронт. (Kostenceva, Rayna. 1979. *Moyat roden grad Sofia*. Sofia: Otechestven front.)

Костов, Дончо. 1931. *Картофите в Софийски окръг*. София: печатница Борис А. Кожухаров. (Kostov, Doncho 1931. *Kartofite v Sofiyski okrag*. Sofia: pechatnica Boris A. Kozhuharov.)

Лео, Мишел. 2013. *България и нейният народ под османска власт*. София: ТанграТанНакРа. (Leo, Mishel. *Balgaria i neyniyat narod pod osmanska vlast*. Sofia: TangraTanNakRa.)

Маджаров, Михаил. 1968. *Спомени*. София: Български писател. (Madzharov, Mihail. 1968. *Spomeni*. Sofia: Balgarski pisatel.)

Мантегаца, Вико. 1899. *Два месеца в България: октомври и ноември 1886: бележки на един очевидец*. Пловдив: книжарница Ив. Г. Игнатов. (Mantegacca, Viko. *Dva meseca v Balgaria: oktomvri i noemvri: belezhki na edin ochevidec*. 1886.)

Марков, Владимир Н. 1961. *Страници из моя живот*. София: БАН. (Markov, Vladimir N. 1961. *Stranici iz moya zhivot*. Sofia: BAN)

Мочева, Христина. 1938. *Селското земеделско домакинство в България през 1935–1936 г.* София: Министерство на земеделието и държавните имоти. (Mocheva, Hristina. 1938. *Selskoto zemedelsko domakinstvo v Bulgaria prez 1935–1936*. Sofia: Ministerstvo na zemedelieto i darzhavnite imoti.)

Мочева, Христина. 1946. *Храната на българския селянин*. София: Министерство на земеделието и държавните имоти. (Mocheva, Hristina. 1946. *Hranata na balgarskia selyanin.* Sofia: Ministerstvo na zemedelieto i darzhavnite imoti.)

Минев, Димо. 1944. *Град Лясковец. Минало, сегашно състояние и дейци. Исторически и стопански приноси.* Варна: Фонд. Науч. изд. при Висшето търговско училище. (Minev, Dimo. 1944. *Grad Lyaskovec. Minalo, segashno*

sastoyanie i deyci. Istoricheski i stopanski prinosi. Varna: Fond Nauch. Izd. pri Visheto targovsko uchilishte.)

Михайлов, Йордан. 1906. *Мисията на Бланки в България през 1841 г.* Пловдив: дружествена печатница „Напредък“. (Mihaylov, Yordan. 1906. *Misiyata na Blanki v Bulgaria prez 1841*. Plovdiv: druzhestvena pechatnica “Napredak”.)

Николов, Йото. 1938. *Изследвания върху картофите в Кулско*. С встъпителна статия от проф. Иван Странски. Видин. (Nikolov, Yoto. 1938. *Izsledvania varhu kartofite v Kulsko*. S vstapitelna statia ot Ivan Stranski. Vidin.)

Овадия, Давид Хаим. 1983. *Избрани произведения*. т. II. София: Български писател. (Ovadia, David Haim. 1983. *Izbrani proizvedenia*. t. II. Sofia: Balgarski pisatel.)

Опити с разни сортове чуждестранни и местни картофи. – *Садово*, април и май 1903, кн. 4 и 5, с. 159. (Opiti s razni sortove chuzhdestranni i mestni kartofi – *Sadovo*, April-May 1903, №4–5, p. 159.)

Павлов, Кирил. 1941. *Упътване по отглеждането на картофите*. София: Печатница П. К. Овчаров. (Pavlov, Kiril. 1941. *Upatvane po otglezhdaneto na kartofite*. Sofia: pechatnica P. K. Ovcharov.)

Павлов, Кирил, Мартиненко, Атанас. 1948. *Картофи. Сортове, болести и отглеждане*. София: Книгоиздателство ЗЕМСНАБ. (Pavlov, Kiril, Martinenko, Atanas. 1948. *Kartofi. Sortove, bolesti i otglezhdane*. Sofia: Knigoizdatelstvo ZEMSNAB.)

Пиронски, Кръстю Василев. 1943. *Културата на картофите*. София: Печатница „Задружен труд”. (Pironski, Krastyo Vasilev. 1943. *Kulturata na kartofite*. Sofia: Pechatnica “Zadruzhen trud”.)

Попов, Атанас, Павлов, Кирил, Попов, Павел, 1966. *Растениевъдство*. София: Земиздат. (Popov, Atanas, Pavlov, Kiril, Popov, Pavel. 1966. *Rastenievadstvo*. Sofia: Zemizdat.)

Примовски, Анастас. 1973. *Бит и култура на родопските българи*. София: издателство на БАН. (Promovski, Anastas. 1973. *Bit i kultura na rodopskite balgari*. Sofia: izdatelstvo na BAN.)

Радева, Лилия. 1980. Храна и хранене – В: *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София: издателство на БАН, 347–367. (Radeva. Lilia. 1980. Hrana i hranene – V: *Pirinski kray. Etnografski, folklorni i ezikovi prouchvania*. Sofia: izdatelstvo na BAN, pp. 347–367)

Радева, Лилия. 1999. Храна и хранене. – В: *Ловешки край. Материална и духовна култура*. София: Академично издателство „Марин Дринов“, 239–254. (Radeva, Lilia. 1999. Hrana i hranene. – V: *Loveshki kray. Materialna i duhovna kultura*. Sofia: Akademichno izdatelstvo “Marin Drinov”, pp. 239–254.)

Радева, Лилия. 1986. Храна и хранене – В: *Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания*. София: издание на Българската академия на науките, с. 166–187. (Radeva, Lilia. 1986. Radeva, Lilia. 1999. Hrana i hranene. – V: *Plovdivski kraj. Etnografski i ezikovi prouchvaniya*. Sofia: izdanie na BAN., pp. 166–187)

Смрикаров, Дмитрия. 1874. *Додатъци на златния извор или различни економически, поучителни и многополезни наставления за домостроителство, готварство и лекарство*. Издава като оригинална книга с трудът и иждивението си Димитрий х. Иоанов Смрикаров – самоковец. Издание първо. Част втора. Белград: Правителствена печатница. (Smrikarov, Dmitria. 1874. *Dodataci na zlatia izvor ili razlichni ekonomicheski, pouchitelni i mnogopolezni nastavlenia za domostroitelstvo, gotvarstvo i lekarstvo*. Belgrad: Pravitelstvena pechatnica.)

Стефанова, Елизабет Анг. 1903. *Ръководство по готварство*. София: книж. Чипев. (Stefanova, Elizabet Ang. 1903. *Rakovodstvo po gotvarstvo*. Sofia: knizharnica Chipev.)

Танев, Стефан. 2005. *Дневник*. София: К&М. (Tanev, Stefan. 2005. *Dnevnik*. Sofia: K&M.)

Топузов, Ив. Димитър х. Иванов Смрикаров. 1941 – *Земеделска задруга*, 27 ноем. бр. 235, с. 6. (Topuzov, Iv. 1941 – *Zemedelska zadruga*, 27 Nov., № 235, p. 6.)

Узунов, Атанас 1941. Размножението на картофите бинте – *Земеделска задруга*, 11 април, бр. 202, с. 5. (Uzunov, At. Razmnozhenieto na kartofite binte – *Zemedelska zadruga*, 11 April, №202, p. 5.)

Христов, Христо. 1976. *Аграрният въпрос в българската национална революция*. София: Наука и изкуство. (Hristov, Hristo. 1976. *Agrarniyat vapros v balgarskata nacionalna revolyucia.* Sofia: Nauka i izkustvo.)

Шишков, Стою. 1899. Поминъкът в Родопите. Пловдив: печатница Хр. Г. Данов, 1899. (Shishkov, Stoyu. 1899. Pominakat na Rodopite. Plovdiv: pechatnica Hristo G. Danov)

Шишков, Стою. 1908. С какво се хранят помаците. Народоучни бележки – *Родопски напредък*, Пловдив, кн. 1, с. 1–13. (Shishkov, Stoyu. 1908. S kakvo se hranjat pomacite. Narodouchni belezhki – *Rodopski napredak*, Plovdiv, №1, p. 1–13.)

Albala, Ken. 2003. *Food in Early Modern Europe*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.

Artan, Tülay. 2000. Aspects of the Ottoman Elite's Food Consumption: Looking for "Staples", "Luxuries", and "Delicacies" in a Changing Century. – In: Quataert, Donald (ed.). *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire 1550–1922*, New York: State University of New York Press, pp. 107–200.

Blaszczyk, Arkadiusz; Rohdewald, Stefan. 2018. “Introduction: Foodways from Kebab to *Ćevapčići* and their signivicance in and beyond (Post-)Ottoman Europe”, in Blaszczyk, Arkadiusz; Rohdewald, Stefan (eds.). *From Kebab to Ćevapčići. Foodways in (Post-)Ottoman Europe*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, pp. 1–24.

Burian, H. V. 1901. *Картофите. Практично ръководство*, София, I-III изд.

Capatti, Alberto and Montanari, Massimo. 2003. *Italian Cuisine: a Cultural History.* Columbia University Press, New York.

Daurel, Goserh. 1899. Картофите – *Садово*, ноем. и дек. 1899, бр. 7 и 8, с. 285–291.

Gentilcore, David. 2010. *Pomodoro! A History of the Tomato in Italy*. New York: Columbia University Press.

Kiple, Kenneth .F.; Kriemhild C. O. (eds.) 2000. *The Cambridge World History of Food*. vol. II, Cambridge University Press.

McNeil, William H. 1999. How the potato changed the world’s history – *Social Research*, vol. 66, No. 1, Spring pp. 69–83.

Matalas, Antonia-Leda. Historical Background of the Mediterranean Diet – In: *Mediterranean Food: Concepts and Trends*. Zagreb: Bibiloteka Nova Etnografija, 2006, pp. 89–104.

Matthaiou, Anna “Voayages, Space, Words: Identity and Representations of Food in 19th –Century Macedonia”, in Jianu, Angela and Violeta Barbu (eds.), *Earthly Delights. Economies and Cultures of Food in Ottoman and Danubian Europe, c. 1500–1900*. Leiden, Boston: Brill, 2018, pp. 459–477.

Montanari, Massimo. 1994. *The Culture of Food*, translated by Carl Ipsen, Oxford, UK: Blackwell.

Reader, John. 2008. *Propitious Esculent. The Potato in World History*, London: Willian Heinemann.

Revel, Jean-François. 1982. *Culture and Cuisine. A Journey through the History of Food*. Trans. Helen Rane, New York: Doubleday, 1982.

Salaman, R. N. 1949. *The History and Social Influence of the Potato*. Cambridge: Cambridge University Press.

Samanci, Özge. 2018. “The Cuisine of Istanbul between East and West during the XIX th. Century”, in Jianu, Angela and Violeta Barbu (eds.), *Earthly Delights. Economies and Cultures of Food in Ottoman and Danubian Europe, c. 1500–1900*. Leiden, Boston: Brill, pp. 77–98.

Samanci, Özge. 2006. “Vegitable Patrimony of the Ottoman Culinary Culture” – Füsun Ertug, Z. (ed.) *Proceedings of the Fourth International Congress of Ethnobotany*, (ICEB 2005) – 21–26 Aug. 2005, Istanbul: Yayinlari, pp. 565–570.

Smith, R. E. F., Christian, David. 1984. *Bread and Salt. A Social and Economic History of Food and Drink in Russia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sonnenfeld, Albert (ed.). 1999. *Food: A Culinary History from Antiquity to the Present*, New York: Columbia University Press.

Stoianovich, Trajan. 1966. Le mais dans le Balkans – *Annales* ESC, vol. 21, No. 2, pp. 1026–1040.

Tan, Aylin Oney. 2018. „Digesting Change? Westernization and Aliyah as Challenges to the Food Traditions of the Ottoman Turkish Sephardic Community in the Nineteenth and Twentieth Centuries," in Blaszczuk, Arkadiusz; Rohdewald, Stefan (eds). *From Kebab to Ćevapčići. Foodways in (Post-)Ottoman Europe*. Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, pp. 188–203.

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

„БОРБАТА“ НА ВЪЗРОЖДЕНСКАТА ИНТЕЛИГЕНЦИЯ СЪС ЗДРАВНИТЕ СУЕВЕРИЯ И ПРЕДРАЗСЪДЪЦИ В БЪЛГАРСКОТО ОБЩЕСТВО ДО ОСВОБОЖДЕНИЕТО

Владимир Терзиев
Софийски университет „Св. Климент Охридски“, България

THE „STRUGGLE“ OF THE REVIVAL INTELLIGENTSIA WITH HEALTH SUPERSTITIONS AND PREJUDICES IN BULGARIAN SOCIETY UNTIL THE LIBERATION

Vladimir Terziev
Sofia University “St. Kliment Ohridski”, Bulgaria

Abstract: From the beginning of the 19th century, under the influence of European Enlightenment and the ideas of the Modern Age for the development of the sciences in the Bulgarian lands, the so-called modern health knowledge. It is based on the experience and observations of European medicine and is in counterpoint to the traditional notions of health embodied by folk medicine. A number of representatives of the renaissance intelligentsia adopted the modern ideas of building a new attitude to health, personal and public, mainly by introducing the population to the basic postulates of medicine in a form of popular science. Personalities such as Lyuben Karavelov, Stefan Bobchev, Zahari Knyazheski, doctors Venko Grumnikov, Nacho Planinski led a fierce campaign on the pages of the periodical press and in the works published by them, in which they sharply condemned the ossified prejudices of society towards health and opposed a number of superstitions and traditional views to be replaced through the power of health education with modern perceptions.

Keywords: Bulgarian revival, health prejudices, health education, history of medicine, Bulgarian intelligentsia, folk medicine.

През първата половина на XIX в. под влияние на Западноевропейското просвещение и идеите на Новото време за развитие на науките и технологиите в българските земи постепенно намира почва т.нар. модерно здравно познание. То е базирано на достиженията в сферата на здравеопазването в Европа и е в противовес на традиционното отношение към здравето, олицетворявано от народната медицина. Тя от своя страна включва съвкупния опит на населението в справянето му със здравословните несгоди през различните исторически епохи. Една от основните характеристики на народната медицина е нейната слаба научна обоснованост относно появата и разпространението на болестите, т.е. непознаването на заразния характер на повечето заболявания (Тантилов 1940: 2). Оттам представата за произхода на болестите е базирана главно на митологични схващания, съчетани и с религиозни елементи, чиито основи датират още от Средните векове. Във връзка с разбиранията за болестите сред българите един от ранните проучватели на народната медицина през XIX в. – литовският лекар Йонас Бассанович, споделя следното свое наблюдение:

> Предвид на твърде ниската степен на умственото развитие и образование на населението вече à priori може да се мисли, че в неговата среда трябва да са се запазили и до сега твърде много стари, може би от предисторическо време, езически вярвания и суеверия, някои твърде оригинални митически възгледения по етиологията[1] на болестите и методите на лекуването им… (Бассанович 1981: 71).

Цитатът е показателен за важността на степента на грамотност, която повлиява върху формирането на определен светоглед. Колкото по-слабо грамотен е един народ, толкова повече и за по-дълго време у него могат да се открият съхранени елементи от традиционното общество. Сред българите тази тенденция се проследява през целия възрожденски период до навечерието на Освобождението, а и дълго

[1] произходът.

време след това, докато постепенно модерното здравно знание взема превес над традиционното.

През първата половина на XIX в. новият тип здравно знание се разпространява най-вече посредством културните общувания на българите с другите балкански народи – гърци, сърби, власи, които по един или друг начин са докоснати от просвещенското влияние, а от средата на столетието насетне все повече се засилва директното западно влияние върху Балканите. То е продиктувано и от общата тенденция за поетапно реформиране на Османската империя в духа на европейските принципи, като част от тази политика е и усъвършенстването на османското здравеопазване. Друг съществен фактор за ускоряване на процеса по разпространение на модерното здравно познание са непрестанните епидемии от чума, а от 30-те години нататък и от холера, която с времето взема превес като основно епидемично заболяване в страната (Събев 2021: 18).

До средата на XIX в. се наблюдава бавен процес по проникване на модерното познание за здравето, доловим в ранната учебникарска книжнина, която в по-голямата си част е заимствана най-вече от гръцки образци. Така например още в прочутия „Рибен буквар“ – символът на новобългарската педагогическа книжнина, на д-р Петър Берон (1799–1871) с първо издание от 1824 г. се откриват няколко страници посветени на нуждата от опазване на човешкото здраве (Берон 1824: 128–130). Същите елементи се забелязват и в учебниците на Неофит Рилски (1793–1881), Неофит Бозвели (1785–1848), Емануил Васкидович (1795–1875) и др. просветители, развили широка просветителска дейност през първата половина на столетието.

От втората половина на XIX в. процесът по популяризиране на модерното здравно познание в българското общество бележи възходящо развитие. Сред част от оформящата се прослойка на българската национална интелигенция се очертава ядро от различни просветители – лекари, учители, книжовници, понякога и духовници, които осъзнават необходимостта от усвояване на модерното здравно познание и предприемат една публична кампания по разпространението му, най-вече чрез силата на просветата. Специалистите по история на медицината ги обединяват под съвкупното понятие „здравнопросветни дейци“ (Стефанов 1980: 95; Големанов 1964: 39). Те са тези,

които поемат инициативата по търсене на начини за разпространение на новото знание, като повеждат една имагинерна битка със закостенелите у голяма част от населението разбирания относно личното и обществено здраве.

През този период се развива и периодичният печат. Той се превръща в основен информационен източник, но и в словесна трибуна за обсъждане на обществено наболели въпроси през Възраждането, и е главното средство за провеждането на т.нар. кампания за разпространение на модерното здравно знание. В печата се откриват призиви за включване на елементи от това познание в обучителния процес, като акцентът е най-вече над практическата страна, представена от хигиената като самостоятелна наука. Под една научнопопулярна форма населението, и най-вече подрастващите, трябва да се запознаят с основните елементи от човешката анатомия и физиология, но преди всичко с правилата за водене на здравословен живот, който да предотврати възникването на болести. Идеята за здравно огрaмотяване на учениците бързо надхвърля рамките на училищното образование и се превръща в кауза с широка обществена насоченост.

Както е видно от размислите на здравнопросветните дейци по страниците на възрожденските вестници и списания, а също и в издадените от тях преводни или оригинални трудове, те използват понятията „суеверие“ и „предразсъдък“ със същия смисъл, който се влага в тях и днес. Най-често застъпниците на модерното здравно познание подчертават позитивната роля на новата медицина и наблягат на отрицателните страни на традиционната. Често те разглеждат придържането на населението към народната медицина като остаряла, морално деградирала практика, която спъва общественото развитие. В публикацията ще бъдат откроени накратко най-яростните опоненти на традиционното здравно познание с примери от техните разсъждения.

Стефан Бобчев (1853–1940) е сред най-върлите застъпници за модернизиране на българската здравна култура. Той е автор на различни материали в периодичния печат и книжнината, където развива идеята за разпространение на модерното здравно знание и най-вече неговото превантивна форма – хигиената. Откроява се например поредицата му от статии „Писма върху домашната игиена“ на страниците на сп.

„Ступан“. В една от беседите си от серията еленският просветител споделя:

> Онова, което трябва най-много да отдалечаваме от децата, то е вмъкването в техния още пресен и млад мозък на онези заблуждения, суеверия и предразсъдъци, които им са предават от невежи и суеверни слуги и слугинки (Бобчев 1875: 175).

Според него слугите се олицетворяват от народните лечители, които безсрамно носят титлата доктори. С това той подчертава разграничението между професионалните медици и традиционните хекими – един от основните пунктове при откроряване на двата типа здравно познание.

> Само най-голямо безрасъдство може ни накара да вярваме, че болестите се изцеряват с баяне, врачуване и с гомеопатическо нещо; такова безрасъдство е голям позор за человеческия разум, продължава същият автор (Бобчев 1871: 92).

Завършилият в Русия български просветител Захари Княжески (1810–1877) превежда от руски едно от малкото ръководства за бременни жени, наречено „Совети за непразни жени и правила как да постъпват с новорождените младенци“, издадено през 1853 г. в Цариград. В предговора си той споделя следната мисъл, която отразява закостенялото мислене на голяма част от населението по отношение на здравето:

> Обаче от друга страна има много семейства, които нито от сиромашия, нито от работите им, а повече суеверието не им позволява да искат помощ от лекарите, или да си купуват големи книги за изучаване в тях най-нужните познания за всичко нещо; и заради това като немат ни знание, ни опит (практика) биват всякога попаднали в неизбежни погрешки, които наносят и смерт (Княжески 1853: 1).

От цитата се вижда, че авторът упреква не толкова лечителите, колкото устойчивостта на традиционните възгледи у българите, която се превръща в „пречка“ по пътя към модерното знание, представено от лекарите и книжнината. „Немали лекаре, и они слуги божии“, се

казва в един фрагмент от анонимен възрожденски ръкопис с религиозно-нравствено съдържание, в който „безсрамните баби“ са квалифицирани като магьосници и символи на дявола[2].

Д-р Петър Любенов (1816–1905) е лекар и етнограф от Кюстендил. Автор е на две съчинения, посветени на традиционното лечителство в Кюстендилско преди Освобождението – „Баба Ега или сборник от различни вярвания, народни лекувания, магии, баяния и обичаи в Кюстендилско“ (1887) и „Медицината преди 35 години в Кюстендил: Лични спомени“, отпечатано на страниците на сп. „Медицинска сбирка“ (1895). В своите впечатления той споделя, че когато по селата се разболее даден жител, не се търси лекар, а първо свещеник, който да прочете молитва за здраве (Любенов 1887: 42). Ако този опит не даде резултат:

> Търсят лек по вражалици, були, ходжи и цигани, които им дават за изцеление някакви треви, да се кадят с тех, вода, с която да се посипват, муски да носят, и най-сетне олово или восък им топят (Любенов 1887: 42).

Любен Каравелов (1834–1879), именит революционер и книжовник, също проявява интерес към разпространението на модерното здравно познание. След като се оттегля от революционното дело, той се отдава на издаването на различен тип художествена и научнопопулярна литература. С преобладаващо научно съдържание е започналото да излиза от м. януари 1875 г. списание „Знание“, което продължава да се издава за кратко и след Освобождението. В един от последните му броеве от 1878 г. копривщенецът разграничава по оригинален начин различните проявления на народната медицина през Възраждането чрез разказ от първо лице:

> Какво правите вие, когато ви заболи главата? Аз казвам най-напред на майка си, която туря дланта си на челото ми и съветова ма да са омия с(ъс) светена водица. – Булка, ти разрежи кромид лук напреки и тури му на слепите очи по едно парченце, казва баба ми и шушне нещо си. Викайте Цола да му побае, казва другата ми баба… – Ви-

[2] НБКМ – БИА, II В 1894.

кайте Янаки да го види, казва баща ми с твърдо уверение, че медицината не е играчка и, че янинските екиме (хекими В. Т.) не пасат трева. – Викайте духовникът да му почете, казва баба Гена, която е богомолна бабичка… (Знание 1878: 105).

Представеният откъс онагледява начина на мислене на немалка част от тогавашното българско общество, намиращо изцелението си в традиционните форми на здравеопазване. В текста се разграничават отделните пътища, по които заболелият търси помощ. Ако не се постигне желаният резултат още на първо ниво, т.е. лечение у дома с подръчни средства, се прибягва до услугите на местен знахар, в примера баба баячка. Когато обаче и това не даде резултат, се пристъпва към съдействие от друг тип народен лечител. Духовната помощ, която в отделни случаи може да изпревари помощта на първите, се явява като друга алтернатива. От текста личат и различията в разбиранията на поколенията. Застъпничеството на всеки член на фамилията за определен тип лечение е показателно за доверието, с което всяка от разновидностите на народната медицина се ползва сред българите през Възраждането.

„Горко и досадно е да се вижда и чува, даже той, който са казват образовани хора, да са подигат против учението върху человеческото тяло и съобразното с естествените закони содержанието му“, се казва в едно писмо от 1873 г. на търговеца Петър Милев (1831–1894) до неговата съпруга и бъдеща майка на детето му Милева Попова[3]. От кореспонденцията между двамата се вижда, че Милев, който по това време е в Русия, се е сблъскал с модерното здравно знание и ясно осъзнава необходимостта от запознаване на сънародниците му, в частност и жена му, с неговите основни принципи. От приложения цитат се вижда, че според Попов е недопустимо смятащите се за просветени люде да са против изучаването на човешката анатомия и физиология, които от своя страна са пряко свързани със здравето.

Приложените цитати скицират процеса по постепенната преориентация на обществените нагласи от традиционно към модерно, макар и в съзнанието главно на представители на националната ин-

[3] НБКМ – БИА, ф. 550, а. е. 3, л. 256.

телигенция. Еволюцията във възприятието се случва на фона на доминиращата роля на народната медицина, която се запазва и дълго след 1878 г. Съдържанието на едно непубликувано до момента писмо на д-р Васил Берон (1824–1909) от Търново до Христо Георгиев (1824–1872) в Букурещ от 1856 г. предоставя още любопитни сведения за сложния процес по преодоляване на традиционните стереотипи в здравеопазването за сметка на модерната медицина, и то през погледа на професионален лекар. От текста се вижда ясно трудният път на българския народ към модерното, към новия тип отношение към здравето. „Аз следвам да си исполням долгат като лекар и полека леко се приучавам с хората, както и те с мене“, споделя д-р Берон, скоро след като е постъпил на работа в града[4]. По-нататък медикът разкрива, че в представите на местното население „всичките доктори на светат не са друго нищо освен търговци на илачи и думаха защо да му плащам като не дава нищо“[5]. Оттук личи недоверието, но и неразбирането на обикновеното население спрямо модерната медицина. Корените на тази несигурност са свързани с трайно утвърдените обществени предразсъдъци както по отношение на новите форми на здравеопазване, така и на научното развитие изобщо. Същите онези прозрения, уловени и от цитираните вече здравнопросветни дейци. Следващото изречение от писмото затвърждава казаното: „вярваха (населението – бел. моя, В. Т.), че няма на този свет наука, че всичкото е човек да дава илачи“[6]. Привикването на лекаря към нагласите на местното население спрямо него и занятието му е сложен и дълъг процес, затова вероятно Берон твърди че „учен хекимин“ не би могъл да живее там, освен ако не е поканен от същите жители, какъвто всъщност е[7].

Инициативата да се покани даден лекар идва от местните първенци, сред които често има и представители на интелигенцията. Обикновеното население обаче трудно свиква с този „нов лечител“, чиито практики са непознати за тях до момента. Все пак с течение навремето те привикват едни към други. Тук именно избуява и онази разлика между двата типа култура – градска и селска, които макар и все още

[4] НБКМ – БИА, ф. 7, а. е. 157, л. 2.

[5] Пак там.

[6] Пак там.

[7] Пак там.

размити през разглеждания период, започват постепенно да се диференцират. Могат да се приведат още редица примери от разсъжденията на различни възрожденски просветители, които по един или друг начин апелират към сънародниците си да се запознаят с основните начала на новите принципи в отношението към здравето.

Понякога радетелите за популяризиране на модерното здравно познание прибягват и до някои нестандартни похвати в своята пропагандна дейност. Така например свързаният с революционното дело, но и професор по медицина, д-р Петър Протич (1822–1881) публикува по страниците на „Цариградски вестник“ своето стихотворение „Билеринът“, с което цели осмиване на образа на традиционните лечители (Протич 1857: 3). Георги Икономов пък (1846 – 1876), който лично е потърпевш от подобен хекимин, е автор на любопитна карикатура на лечител, облечен с европейски дрехи, но с магарешка глава (Икономов 1855).

В обобщение ще акцентирам върху едно размишление на Любен Каравелов в ролята му на един от противоборците срещу здравните суеверия и предразсъдъци. То се открива във фрагмент от архивното наследство на просветителя, който вероятно е част от заготовка за публицистичен материал. В текста се казва: „Днешната рационална медицина е велико начало, яко основание, което след няколко десетилетия ще да закопае в гробът сичките стари лечебници, защото тие не отговарят ни най-малко на своето предназначение“[8]. Поглед напред към развитието на модерното здравеопазване сред българите след Освобождението показва, че тези думи на копривщенския просветител са били пророчески. Въпреки безспорните резултати от навлизането на модерното здравно познание в българското възрожденско общество тенденцията за изместване на народната медицина от модерната се развива бавно във времето. Сложният процес на „освобождаване“ на традиционното лечителство от елементите на мистицизъм и митологични представи, за да достигне в трансформиран вид до наши дни, надхвърля предварително фиксираната хронология до 1878 г. Посте-

[8] Из архива на Любен Каравелов: Ръкописи, материали и документи. Подбор Д. Леков, Л. Минкова и Цв.

[У]нджиева. София: БАН, 1964, с. 120.

пенно на преден план излизат доказаните с времето и опита лечебни способи и средства от сферата на народната медицина, които намират своето място и в книжнина от светски тип, символ на културната модернизация. Някои от практиките и разбиранията с времето се превръщат в част от историята и традицията, които първите етнографи и историци ще започнат да записват, други обаче се оказват твърде устойчиви и са актуални дори и днес.

БИБЛИОГРАФИЯ

Бобчев, Стефан. 1871. Целебните сили на природата. – *Месяцослов или календар вечний*. Състав. П. Радев. Издание VI. Виена, с. 86–98. ([Bobchev, Stefan] 1871. Tselebnite sili na prirodata. – *Mesyatsoslov ili kalendar vechniy*. Sastav. P. Radev. Izdanie VI. Viena, s. 86–98.)

Икономов, Георги. 1855. *Огледало на грько-арнаутските магесници, шярлатани и биляро-бузаджий, хикими*. Цариград. (Ikonomov, Georgi. 1855. *Ogledalo na grako-arnautskite magesnitsi, shyarlatani i bilyaro-buzadzhiy, hikimi*. Tsarigrad.)

Княжески, Захари. 1853. *Совети за непразни жени и правила как да постъпват с новорожденните младенци*. Цариград, Типография на Цариградски вестник. (Knyazheski, Zahari. 1853. *Soveti za neprazni zheni i pravila kak da postapvat s novorozhdenite mladentsi*. Tsarigrad, Tipografia na Tsarigradski vestnik.)

Протич, Петър. 1857. Билеринът. – *Цариградски вестник*, № 315, с. 3. (Protich, Petar. 1857. Bilerinat. – *Tsarigradski vestnik*, № 315, s. 3)

Бассанович, Йонас. 1891. *Материали за санитарната етнография на България: Ломският окръг (1880–1889)*. София, Държавна печатница. (Bassanovich, Yonas. 1891. *Materiali za sanitarnata etnografia na Bulgaria: Lomskiyat okrag (1880–1889).* Sofia, Darzhavna pechatnitsa.)

Берон, Петър. 1824. *Буквар с различни поучения: За болгарските училища*. Брашов. (Beron, Petar. 1824. *Bukvar s razlichni pouchenia: Za bolgarskite uchilishta*. Brashov.)

Бобчев, Стефан. 1875. Писма върху домашната игиена (IV). – *Ступан,* № 17–18, с. 134–135. (Bobchev, Stefan. 1875. Pisma varhu domashnata igiena (IV). – *Stupan*, № 17–18, s. 134–135.)

Големанов, Христо. 1964. *Възрожденската медицинска книжнина*. София, Медицина и физкултура. (Golemanov, Hristo. 1964. *Vazrozhdenskata meditsinska knizhnina*. Sofia, Meditsina i fizkultura)

Каравелов, Любен. 1878. Глава ме боли. – *Знание*, № 6, с. 105–107. (Karavelov, Lyuben. 1878. Glava me boli. – *Znanie*, № 6, s. 105–107.)

Любенов, Петър. 1887. Баба Ега или сборник от различни вярвания, народни лекувания, магии, баяния и обичаи в Кюстендилско. Търново, Скоропеч. П. Х. Панайотов. (Lyubenov, Petar. 1887. Baba Ega ili sbornik ot razlichni vyarvania, narodni lekuvania, magii, bayania i obichai v Kyustendilsko. Tarnovo, Skoropech. P. H. Panayotov)

Стефанов, Васил. 1980. *Българската медицина през Възраждането*. София, Медицина и физкултура. (Stefanov, Vasil. 1980. *Balgarskata meditsina prez Vazrazhdaneto*. Sofia, Meditsina i fizkultura.)

Събев, Орлин. 2021. Хроника на една (не)предизвестена и „синя“ смърт: холерните епидемии в България и на Балканите (20-те години на XX – 20-те години на XX век). – *Балкани*, № 10, с. 14–33. (Sabev, Orlin. 2021. Hronika na edna (ne)predizvestena i „sinya“ smart: holernite epidemii v Bulgaria i na Balkanite (20-te godini na XX – 20-te godini na XX vek). – *Balkani*, № 10, s. 14–33.)

Тантилов, Христо. 1940. Към историята на медицината в България. Канон на Св. Иван Рилски и лекарственик. – *Ескулап*, № 8, с. 2. (Tantilov, Hristo. 1940. Kam istoriyata na meditsinata v Bulgaria. Kanon na Sv. Ivan Rilski i lekarstvenik. – *Eskulap*, № 8, s. 2.)

АРХИВНИ ИЗТОЧНИЦИ

Български исторически архив (БИА) – НБКМ, II В 1894. (Balgarski istoricheski arhiv (BIA) – NBKM, II B 1894.)

Български исторически архив (БИА) – НБКМ, ф. 7, а. е. 157, л. 2. (Balgarski istoricheski arhiv (BIA) – NBKM, f. 7, a. e. 157, l. 2.)

Български исторически архив (БИА) – НБКМ, ф. 550, а. е. 3, л. 256. (Balgarski istoricheski arhiv (BIA) – NBKM, f. 550, a. e. 3, l. 256.)

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

НЕЛЕКИЯТ ПЪТ ОТ КНИЖОВНОСТ КЪМ НАУКА МЕЖДУ ДВЕ ЕПОХИ

Цветан Й. Радулов
Научен архив на Българската академия на науките, България

THE DIFFICULT PATH FROM LITERATURE TO SCIENCE BETWEEN TWO EPOCHS

Tzvetan Y. Radulov
Scientific archive of Bulgarian academy of sciences, Bulgaria

Abstract: This publication is dedicated to the creation of national science during the Bulgarian National Revival and in the initial years after Liberation. In the last decades of the 19th century, the national intelligentsia began to create the foundations of modern Bulgarian science. The period is extremely dynamic, related to the church struggle and the national liberation movement. Its second stage is the early years of the Third Bulgarian State, when the development of modern scientific institutions gradually began. The present publication is also related to the 155th anniversary of the Bulgarian Academy of Sciences, as a highlight in it is the emergence of the Bulgarian Literary Society.

Keywords: National Revival, science, Bulgarian Literary Society, transformation

Науката е неизменна част от човешкия прогрес, без значение дали става дума за хуманитарна, която дава мисловния импулс, или такава, прилагана на практика посредством технологиите. Осемнаде-

сетото столетие в Европа е белязано от Просвещението и енциклопедизма, проправили пътя на съвременната наука. Все повече държави и народи осъзнават необходимостта от развитието на научните знания. Създаването на българската наука преминава през труден път, като започва от възрожденската епоха без наличието на национална държава. Все пак основите са положени с индивидуални усилия като тези на Петър Берон, Марин Дринов и редица други, за да намерят подкрепа в редица кръгове от тогавашното общество. След Освобождението родната наука е сред сферите, които по бърз начин трябва да се приближат към съществуващите постижения и в крайна сметка успява да го направи.

В годините на Възраждането се развива усилена просветителска дейност. Пречка пред преминаването на следващ етап и развитие в научната област стават както политическите условия в Османската империя, така и и недостигът на материални средства. Липсата на самостойни държавни органи оказва негативно влияние върху научния прогрес. Същевременно във възрожденските среди съществува и ясното съзнание за сериозно изоставане, включително и в регионален план. През XIX в. вече са създадени редица сръбски, хърватски, гръцки и румънски научни и просветни организации. Научният живот в съседните до Балканите Русия и Австро-Унгария с утвърдени вече институции също е показателен пример за българската интелигенция.

Научните средища в тогавашния свят са свързани с висшите училища – университетите, или с изследователските организации, занимаващи се с подобна дейност.[1] Още в началото на деветнадесетото столетие Софроний Врачански са надява да се открият „школи и академии“ (Софроний 1964: 62–63; Митев 2013: 125). Невъзможността към този момент в българските земи или общности да се създаде университет означава, че остава вторият вариант. Мнозина българи вече са достатъчно образовани и запознати с постиженията на европейската наука и съзнават напредъка ѝ. Изградената просветна

[1] Създадените научни организации в повечето случаи принадлежат към групата на общностите от видни изследователи;за различните видове научни организации вж. Тодев, Ил. и кол. История на Българската академия на науките 1869–1947 г. София: Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, 2015, с. 5–10.

мрежа през Възраждането осигурява ученолюбиви младежи, които се опитват да повишат образованието си (Сюпюр 1982: 52–60). Те се насочват в чужбина, за да увеличат своите знания и да бъдат полезни за развитието на българската просвета. През втората половина на деветнадесетото столетие се увеличава и преводната книжнина с образователна и научна насоченост (Сюпюр 1982: 68). Тя изиграва ролята на спомагащ фактор за развитието на образовани младежи, които решават да поемат по пътя на науката.

Родната наука през периода все още се намира в състояние на зародиш. През втората половина на деветнадесетото столетие редица българи вече успяват да достигнат до висока степен в своето образование. Такъв пример е Димитър Мутев,[2] който защитава докторат по физика и може да се приеме за един от родоначалниците на природните науки. Мутев се развива и като естественик, занимаващ се с минералогия (Минчев 1994: 77–78; Борисов 1994: 115). Ранната му кончина пречи да вземе по-дейно участие в процесите по изграждането на модерната българска наука. Друг български учен – историкът Спиридон Палаузов,[3] също умира твърде рано, за да участва по-пълноценно в изграждането на родната наука. Началото на българската наука през Възраждането не е леко и започва с превеждането на учебници и трудове в различни научни дисциплини. Постепенно биват публикувани редица издания, които полагат основата на научното познание (Берон 1871). По време на Възраждането мнозина българи се насочват към медицинските науки, като по-голямата част от тях проявяват своите научни интереси и в други области – физика, биология (Сюпюр 1982: 28, 48). С това се допринася за по-нататъшното научно израстване на българската възрожденска интелигенция.

Закъснелият енциклопедизъм на д-р Петър Берон е плод на индивидуални усилия и не намира преки последователи на научното поприще. Най-широко разпространение в българските земи придобиват популярните му просветни съчинения като „Рибния буквар“.

[2] Димитър Мутев (1818–1864 г.) – завършва естествени науки в Берлин, директор на Болградската гимназия, преводач, публицист, журналист и фолклорист.

[3] Спиридон Палаузов (1818–1872 г.) – книжовник и просветен деец, историк, медиевист, действителен член на Императорското общество за история и старини в Москва (1846 г.).

Петър Берон има силното желание да бъде покровител на българската наука, но обстоятелствата му пречат да стори това в пълна степен. Все пак неговото дело остава като пример за пътя, по който трябва да тръгне българската интелигенция при изграждането на национална научна общност. Благотворителната и просветната му дейност допринасят той да получи заслужено признание и да бъде оценяван като „гордост“ и „светило“ от неговите съвременници (Жечев 2024: 165). Авторитетът му като един от първите български учени е несъмнен за тогавашната общност, за която е пример как „български гений“ се представя на „учений мир“(Към читателите 1870: 8–9). Показателно е записаното в Кондиката на Българското книжовно дружество:

> А най-светливата и най-голяма звезда от полето на български Гений, която от преди половин почти век са появи величествено на български горизонт и го вече усветли пред цял свят с най-силна светлина – на вечни времена, е многоучений и прещедрий наш родолюбец Д-р Петър Берон от Котел. (НА–БАН, Ф. 1 К, оп. 1, а.е. 1, л. 1гр)

Представителите на българската интелигенция от средата на XIX в. служат като пример на възрожденците от следващото поколение. Значими имена като Константин Фотинов[4], Иван Селимински[5], Атанас Кипиловски[6] не дочакват времето на следващия етап в развитието на просветно-книжовната (научна) дейност.

Още през първата половина на деветнадесетото столетие се заговаря за нуждата от създаване на научно дружество, което да развие просветителска дейност и да спомогне за научния прогрес на българския народ. В повечето случаи всичко остава в полето на идеите, без да бъдат предприети конкретни действия. В няколкото известни случая става дума за малка група от съратници с книжовни инте-

[4] Константин Фотинов (1785–1858) – възрожденски книжовник, публицист и преводач.

[5] Иван Селимински (1797–1867) – доктор по медицина и хирургия, активен участник в обществено-политическия живот.

[6] Анастас Кипиловски (1802–1870) – възрожденски преводач, издател и публицист, изучавал история и филология в Лайпциг.

реси.[7] Читалища като „Братска любов“ също се опитват да създадат интелигентски кръгове. Реална дейност се осъществява със създадените периодични издания като „Любословие“, „Български книжици“ и „Читалище“. Най-сериозен е опитът с основаването на Българската книжовна община в Цариград. Така се стига до 60-те години на века, когато запознанството между Марин Дринов и Васил Д. Стоянов води до създаването на първата национална научна организация – Българското книжовно дружество, и то още преди извоюването на самостоятелна църква и държава. И тук се повтаря проблемът с малък кръг съмишленици, но този път се стига до сполучливо практическо осъществяване на замисъла.

Създаването на Румънското литературно, а след това академично общество през 1866–1867 г. (Арнаудов 1966: 77) вероятно допълнително дава тласък на усилията сред българските възрожденци. Дружеството посочва като своя цел „да разпространява всеобщото просвещение у българския народ“ (Устав 1869: 3)[8]. Уводната статия в първия брой на Периодическото списание дава ясна представа за нагласите на неговите основатели: „Великият урок на историята вече се оценява прилично в наший просветен век. Този урок ни показва, че без наука народите не могат направи нито крачка напред в развиването и усъвършенстването си, не могат се сдоби с добра, честита бъднина.“ (Към читателите 1870: 3). Отчитат се и тенденциите в развитието на световната наука: „днес въобще правителствата и народите насъде виждаме да съединяват своите особени усилия, да полагат големи взаимни старания за всеобщо, по-успешно разпространение на науката в държавите си.“ (Към читателите 1870: 4).[9] По тази причина в Устава на БКД изрично е отбелязано, че в обхвата на дейността му влиза и събирането на сведения „за явният и дружественият жи-

[7] В повечето изследвания за историята на Българското книжовно дружество тези негови предходници са разгледани обстойно (вж. Арнаудов 1969:14–15; 21–51; Паскалева 1978 и др.).

[8] Първият устав на Дружеството е одобрен на Учредителното събрание в Браила и след това е отпечатан в печатницата на Димитър хажди Паничков, за да се извести българското общество за неговото създаване (Устав 1869).

[9] Авторството на статията според изследователите принадлежи на Васил Д. Стоянов.

вот и дела на просветените народи“ (Устав 1869: 4). Още в началото се поставя изключително амбициозната цел за съграждането на „храм на науката“ и бъдещото превръщане на Дружеството в Българска академия на науките. Основните поставени цели са свързани с изучаването на българския език, историята, народността (Устав 1869; ЦДА, Ф. 2081 К, оп. 1, а.е. 13). За да бъдат изпълнени тези цели се разчита да се привлекат водещи представители на възрожденската интелигенция: „Дружеството се състави да отбира способните и добри приготвени учени българе“ (Документи 1958: 258).

Още със създаването си БКД дава заявка за активна популяризаторска и просветна дейност, която включва изнасяне на публични лекции от немногобройните членове на Дружеството и организиране на конкурси (Устав 1869: 4). Сред архивните документи на един от създателите – Васил Д. Стоянов, са запазени изнесени лекции на различни теми през периода 1869–1872г. (НА–БАН, 141 к, оп. 1, а.е. 42, 62). В уставните документи дружеството подробно и амбициозно описва своите задачи, без да се имат предвид материалното положение и научните възможности.

Надеждите на организаторите са свързани с възможното съдействие от възрожденските книжовници и публицисти, които работят в различни градове в и извън Османската империя (Русия, Румъния, Австро-Унгария). Ясно е заявено, че „всичките наши сериозно учени и истинно просвещени мъже имат пълно съчувствие към Дружеството“ (Документи 1958: 255). Липсата на административен опит се оказва значителен проблем при създаването на научна институция през Възраждането (Арнаудов 1966: 59–69; Жечев 2007).Това проличава именно при началното развитие на Книжовното дружество. При непрестанно отсъстващ председател в лицето на Марин Дринов, тежестта пада върху останалите двама членове – съимениците Стоянов и Друмев. Васил Берон прави пространно изложение за БКД, в което изказва мнението си, че Дружеството е щяло да извърши повече работа за две години, ако председателят е бил на мястото си. Отговорностите, които трябва да поемат, са немалко и са свързани с популяризирането на дружеството, финансовата дейност, подготовката на издания. Дори съратникът на Дринов Нешо Бончев бързо проявява скептицизъм: „Началото е добро, но где са трудолюбивите и учени

работници?“(Арнаудов 1966: 125). Бавната реализация на прокламираните идеи бързо поражда критики, особено сред лесно възбудимата емигранска общност. Васил Д. Стоянов се проявява като активен участник в споровете и с лекота си спечелва неприятели както в средите на „старите“, така и сред „младите“, водени от Любен Каравелов и Ботев. Така, един след друг, се оттеглят двама от основателите на Дружеството – Друмев и Стоянов, но то все пак продължава своето съществуване.

Българското книжовно дружество се превръща в неизменна част от емигрантския обществено-политически живот. Идеята за обединение около научно-просветната дейност не се осъществява заради противоречията между различни общности и групи. Освен „политически“ и „идеологически“ в някаква степен за това повлияват и междуличностни конфликти, каквито не липсват през периода. Напрежението между „емигрантските центрове“ в отделни градове (Букурещ, Одеса, Болград) също оказва своята роля. Все пак има и доброжелатели, които не спират да подкрепят усилията за научен живот.Просветният и обществен деец Тодор Икономов неколкократно се изказва положително в полза на Дружеството (Арнаудов 1869:161, 170–171; Божанова 2000).[10]Съществуващите предубеждения не са насочени към самия характер на Книжовното дружество, а към начина, по който то се ръководи. То става жертва и на взаимното недоверие между отделните емигрантски групи. Освен това просветната организация е принудена да търси подкрепа от румънското и османското правителства, за да уреди своето съществуване и безпрепятствените си контакти с България.

Книжовното дружество се заема с амбициозни задачи, но невинаги е достатъчно подготвено за тях. От Италия Марин Дринов успокоително заявява, че за „една година и в напредналите страни не може повече нещо да се нареди“ (НА–БАН, 1 к, оп. 1, а.е. 98). Скоро критиците му като Христо Ботев отправят въпроси дали са налични достатъчно хора в различни научни области и доколко е било обмис-

[10] Тодор Икономов (1835–1892) – възрожденски деец, свързан с борбата за църковна независимост. Член на Българското книжовно дружество, допринася за пренасянето му в София.

лено създаването на Дружеството.[11] Оценката му, че БКД „не ще може да напредне, доде не се сдобие с такива действ[ителни]членове, кои действително притежават знания и способности…“ (Арнаудов 1970) в крайна сметка се оказва сравнително вярна. Пожелателни остават редица замисли, описани в иначе подробния и добре звучащ дружествен устав. Например, на по-късен етап Тодор Пеев (привлечен като деловодител на БКД), изказва мнение, че заложената идея за едномесечно списание не е била реалистична с оглед на трудностите от материално, организационно, а и от творческо естество. Прокламираната от Васил Д. Стоянов идея за издаването на всеобщо Статистическо съчинение на българските земи[12] също се оказва неизпълнима и често служи като пример за неефективността на Дружеството. Публицистиката на Христо Ботев и Любен Каравелов съдържа чести напомняния за амбициозните издателски планове на БКД в обичайния за тях остър тон, като неколкократно се коментира мъчителното „мътене“ на книжките от Периодическото списание (Арнаудов 1966: 155, 166–167):

> „Явете ни какво стана с Книжевното дружество? Издава ли то своето Периодическо Списание и Сборникът, или са се удавили и тия заедно с българския вапор и Богоровата фабрика?“
>
> „Де го Статистическо съчинение, де периодическото списание. За две години две яйца, но и тия са скъпи и неудовлетворителни“
>
> „Камо им още 33 книжки? Камо им сборникът? – Три години, две вретена!“[13]

Самият Любен Каравелов прави опит за създаване на просветна организация – Дружеството за разпространение на полезни знания, издаващо научно-популярно списание „Знание“. Предложеното сътрудничество е отклонено от Васил Друмев, който намеква за

[11] Наред с резките си изказвания Ботев обосновано разсъждава върху проблемите на БКД в статията си „Причини за неуспеха на книжовното дружество“.

[12] Според замисъла на Стоянов съчинението е озаглавено „Кратък статистически преглед на Българско и българите“ (Арнаудов 1866).

[13] За периода 1870–1876 (т.нар. Браилски период) Дружеството успява да издаде 12 броя от „Периодическо списание“ (Жечев 1970: 148; Периодическо списание 1870–1876). Заложеният в устава сборник излиза за пръв път след Освобождението.

своето разочарование от постоянните Каравелови критики към БКД. Недоверието на т.нар. „стари“, свързани с букурещката Добродетелна дружина, също продължава. Не са малко критиките и споровете с различни възрожденски дейци във Влашко и българските земи под османска власт.

Проблемите са видни и за членовете на БКД, като в публикувано през 1870 г. обявление се заявява, че забавянето на органите е свързано с необходимостта да се заздрави „материалната наредба“ и „интелектуалния капитал“ на дружеството (Жечев 2024: 153).

Финансовите трудности се отразяват върху организационния живот, а на свой ред организационните затруднения са пречка за материалната стабилност на БКД. Създадената система за набиране на средства чрез дарения и абонаменти е широко разпространена сред българската емигрантска общност, но невинаги е достатъчно ефективна и носи необходимите финансови резултати. Опитите да се излезе от лошото материално положение рядко получават благоприятен изход. Дружеството се свързва с Петър Берон, който обещава финансова подкрепа (НА–БАН, Ф. 1 К, оп. 1, а.е. 135; ЦДА, Ф. 2081 К, оп. 1, а.е. 37), но обстоятелствата около неговото убийство пречат за уреждането на дарението. Избирането на дописни членове също става по-бавно от желаното и пречи да се разшири „капацитета“ на Дружеството, така че то действително да се превърне в „средоточие на българските интелигенти сили“. От друга страна, представителите на българската емигрантска интелигенция са изправени пред проблеми от различно естество, които невинаги им дават възможност да са продуктивни на просветителското поприще. Все пак трябва да се отбележи, че освен възрожденски книжовни деятели като Гаврил Кръстевич, Нешо Бончев, Райко Жинзифов, Григор Начович, са привлечени и специалисти от сферата на природните науки като Васил Берон (1870 г.) и физика Иван Гюзелев (1875 г.). Трудностите около дружествената дейност и политическата обстановка по време на Априлското въстание и Руско-турската освободителна война пречат за достигането до по-значими резултати в областта на природните науки.

Вътрешните проблеми затрудняват донякъде включването на БКД в международния научен живот. Все пак атмосферата в тази област е далеч по-положителна и дава определени резултати. Начал-

ните стъпки скоро са направени и на редица европейски научни и културни организации е съобщено за основаването на Дружеството (НА–БАН, Ф. 1 К, оп. 1, а.е. 123).[14] Марин Дринов при своите пътувания и дейността си в Русия също успява да популяризира неговото съществуване и дейност. БКД установява връзка и с младия чешки историк Константин Иречек, който по-късно ще изиграе сериозна роля в развитието му(Арнаудов 1966: 235; НА–БАН, Ф. 1 К, оп. 1, а.е. 384, 412–414).

Допълнително затруднение представлява изнесената извън България дейност на Книжовното дружество. През 70-те години съществуват предложения седалището му да бъде пренесено в Цариград, за да може по-лесно да разпространява своите идеи сред българския народ. Колебанията за подобна стъпка сред редица видни възрожденски дейци са свързани с възможен натиск от Високата порта и липса на самостойност. Така БКД остава да действа в емиграция с основна цел безпрепятственото общуване с българските земи. Опитите на Дружеството да се покаже лоялно към османската власт срещат негативни настроения сред по-революционно настроените кръгове.

Отгласът от Априлското въстание сред българската емиграция и започването на Руско-турската война оставят на заден план идеите за научно-просветителска дейност. Дейността на БКД е прекратена въпреки изразеното мнение от страна на Марин Дринов. По този начин кризисните въпроси през 60-те и 70-те години намират своето решение във временното преустановяване на дружествения живот. Все пак успяват да се съхранят съградената основа от библиотека и документи (архив), както и създадената мрежа от контакти. На тази основа Дружеството лесно ще възстанови своята дейност в условията на национална държава.

Изследователите бързо успяват да добият тежест в българското общество, включвайки се и в мрежи от различен характер. Съвсем скоро учените заемат позиции в администрацията – както политически, така и експертни. Сред целите на младата българска държава е

[14] Книжовното дружество бързо успява да установи контакти с редица представители на „учения мир“ и чрез кореспонденция и книгообмен развива международната дейност. Вж. по-подробно за връзките с чуждестранни дружества и изследователи Радулов 2016.

създаването на висши училища, включително и специализирани такива. Около различните средища постепенно се формират и новите поколения от българската научна интелигенция.

Въпреки солидните критики и трудностите при подготвянето му Периодическото списание на БКД на практика се оказва първото периодично научно издание, което оцелява в превратните години около Освобождението. То се утвърждава като месечен орган и трибуна за просветните дейци и учени в България. Списанието служи и като една от основите за създаване на международни контакти с различни сродни институти в чужбина посредством разпращането му на библиотеки и научни институции.

След възстановяването на българската държава науката получава благоприятна среда за развитие. Съвсем скоро българските учени се обръщат за подкрепа към органите на младата българска държава – различните министерства, Народното събрание и, разбира се, монарха. През 1879 г. започва подготовката за възстановяването на БКД. Още преди свикването на Главно събрание вече има решение за държавна субсидия, свързана с издаването на Периодическото списание. Книжовното дружество получава представителство и в създадения от княз Александър Държавен съвет, в който влизат и негови членове като Тодор Икономов. Председателят на БКД Марин Дринов е автор на устава на съвета. Именно Държавният съвет през 1882 г. отстъпва някои свои помещения на Дружеството, за да може то да изпълнява своите дейности (Савов 1994: 21). Редица членове на БКД са избирани за народни представители и министри, като участват активно в политическия живот. Като министър на просвещението редовният член на Дружеството Константин Иречек назначава Привременен управителен комитет, който да възстанови дейността му. Сериозно ангажиран като обществено-политическа фигура, но и активен в областта на науката, е правистът Стефан С. Бобчев. Той неколкократно изразява своето мнение, че Дружеството и създадените висши учебни заведения са основите, върху които се гради българската наука. Членове на БКД като Васил Д. Стоянов и Васил Попович са включени в създадения през 1883 г. Учебен съвет към Министерството на просвещението. Една от основните функции на съвета е одобряването на стипендии за следване в чужбина (Танчев: 30–34).

Взаимоотношенията на Книжовното дружество с българската църква са поставени още преди Освобождението, като тук силна роля изиграва Васил Друмев, вече сложил расото като духовника Климент (архимандрит Климент, от 1874 г. епископ Браницки, а впоследствие и митрополит Търновски). Още в началото на съществуването си Книжовното дружество уведомява Екзарх Антим, който се изказва положително за „благородното предприятие“. Редица църковни дейци биват приобщени към дейността на Дружеството, а митрополит Натанаил е избран за негов дописен член. Такъв е случаят и с варненско-преславския митрополит Симеон, поддържащ активни отношения с мнозина учени и подпомагащ съзряващата българска наука. Липсата на противопоставяне по оста църква-наука спомага за спокойното развитие в духовната сфера. Не бива да се забравя, че просветните дейци са свързани с борбата за независима национална църква и сред тях не се развиват сериозни атеистични и антиклерикални тежнения.

Ролята на държавата в развитието на науката е засегната в уставните документи на БКД от 1884 г.За негов покровител е обявен държавният глава княз Александър I, който присъства на тържественото му откриване. В новия устав се залага и правилото уставните документи да бъдат утвърждавани от правителството (Уставите1989: 45). С тези допълнения се търсят гаранции за държавния ангажимент към обществената научно-изследователска общност. Отново се потвърждава статутът на почетните членове, на които се разчита да подпомагат младата институция. Друг важен момент е развитието в научен план посредством обособяването на науките в отделни клонове. Книжовното дружество официално разширява своята дейност със създаването на природо-математическия клон и клона за държавните науки (философско-юридически клон).[15] Редица представители на природните и обществените науки играят сериозна роля при възстановяването и разширяването на дейността на Дружеството.

Във връзка с разширяването на дейността на БКД в Устава са предвидени различни видове събрания. За научната дейност сери-

[15] Структурата на Дружеството бива потвърдена през 1899 г. с новия устав. Съгласно забележка към чл. 3 се появява възможност за „отваряне на нови клонове“ при наличието на петима действителни членове.

озна роля играят събранията на клоновете, които трябва да са ежемесечни, като на тях „се четат разни нови книжовни трудове и научни съобщения или се обсъждат разни въпроси, които се отнасят до научни издирвания“ (Уставите: 51–52). Допуска се и присъствието на „гости“, като освен официални лица става дума за изследователи извън рамките на Дружеството.

Преминалото през редица изпитания по време на Браилския период „Периодическо списание“ се утвърждава като първостепенен образец на българската научна периодика. Поуките са извлечени и списанието съгласно обновения устав се издава веднъж на два месеца. Във финансов план БКД продължава да разчита на дарения, но започва да търси по-сериозна подкрепа и от държавата. Преосмислени са и целите, като в устава от 1884 г. те вече са обобщени като „всестранно изучаване на България, развитието на българска книжнина“ (Уставите: 45).

За развитието на БКД важна роля изиграват отношенията със Столичното градско общинско управление. Основният въпрос е намирането на „дом за помещение на Дружеството“ (Савов 1994: 21–22; Пеневска 2019: 9–10), за да може постоянното местообитание да позволи нормалното функциониране на научната организация. Като цяло местните софийски власти са благосклонно настроени към научното дружество, но практическото разрешение на редица въпроси не е толкова леко. След построяването на първия етаж той е предоставен под наем на Министерството на външните работи, което още повече обвързва институцията с държавното управление.

Отново противоречия, включително и от личностен характер, водят до затруднения в дейността на Дружеството. За период от над десет години Общото събрание на БКД не се свиква и изпълняващият длъжността председател Васил Д. Стоянов натоварва сам себе си с редица отговорности като редакцията на дружествените издания и цялостната организационна дейност. По този начин редица постановки от новия устав не се изпълняват в пълна степен, по подобие на ситуацията отпреди Освобождението. Кризата приключва през 1898 г., когато дотогавашния касиер на Дружеството Иван Евстр. Гешов застава начело и поема по пътя към превръщането му в пълноправна академия на науките. Идеята бива осъществена след десетилетен труд през 1911 г.

Във времето на споменатия „кризисен период“ БКД не спира своята дейност. Продължава трансформацията от тесен кръжец възрожденски деятели към пълноценно научно общество, подобно на съществуващите в други европейски (и не само) страни. При възстановяването на дейността на Дружеството през 1898 г. започва разширяването на обхвата му, като биват избрани нови редовни и дописни членове. Провеждането на Главното събрание е свързано и с избирането на нови редовни членове, сред които мнозина именити възрожденски просветители като Найден Геров, Тодор Икономов, Йоаким Груев, български учени като Спас Вацов, Георги Златарски.

В края на 1899 г. новият председател на БКД Иван Евстр. Гешов съобщава на просветния министър за успешното възстановяване на дружествената дейност, но търси държавна подкрепа, особено що се отнася до финансовите въпроси. В своето писмо Гешов характеризира дружеството по следния начин: „едничко заведение, което си е поставило за цел да изучва всестранно българите и българските земи, да обработва българския език, да развива българската книжнина и изобщо да разработва и разпространява науките и изкуствата“ (Документи 1966: 268).

В началните години след Освобождението Министерството на просвещението също играе ролята на институция, директно свързана и с развитието на българската наука. Просветното министерство спомага за изследователски проучвания посредством различни свои инициативи. Важно значение изиграва издаваният от 1889 г. „Сборник за народни умотворения, наука и книжнина“, който се превръща в една от основите на родната научна периодика.

Със създаването на независима държава се премахва и още една пречка пред развитието на науката – липсата на законодателство, което да урежда различни аспекти на научно-изследователския живот. През 1888 г. е приет Временен правилник за научните и книжовните предприятия, който две години по-късно прераства в Закон за издирване на старини и за помагане на научни книжовни предприятия (Ангелова 2019: 327). Привлечените на ръководни и административни длъжности научни специалисти също оказват съдействие за развитието на българската наука, съзнавайки необходимостта от регулиране на тази дейност.

Паралелно с това изграждането на образователни институции е част от развитието на Третата българска държава. Създаването на висши училище е важна стъпка по пътя на науката в България, като те са и държавни културни институции (Конева 1995: 22). Така се осигуряват образовани младежи специалисти – основа за разширяването на научната общност в страната. Въпреки нарасналия брой студенти, следващи в чужбина с подкрепата на българската държава (Танчев 1994), необходимостта от национален университет е очевидна. С възникването на различни учебни заведения и други институции се увеличава и броят на привлечените чуждестранни научни специалисти, които спомагат за изграждането на родната наука. Изследователи като Порфирий Бахметиев, Стефан Юринич, Карел и Хермин Шкорпил, Вацлав Добруски допринасят за разширяването на проучванията в редица научни области и за изграждането на солидната им основа.

Необходимостта от университет, който да осигурява най-високата степен на образование в България, е видна след Освобождението. През 80-те години започват да се правят постъпки за създаването на висше учебно заведение. След няколко години подготовка през 1888 г. бива създаден Висшият педагогически курс към Първа мъжка гимназия с начален преподавателски състав от седем души (включително Александър Теодоров-Балан, Любомир Милетич, Иван Георгов, Станимир Станимиров, Никола Михайловски). През 1889 г. названието му се променя на Висше училище. Въпреки образователните му функции преподаватели като Иван Шишманов, Георги Н. Златарски и редица други развиват и активна научна дейност.

Взаимодействието между учените след Освобождението е облагодетелствано от обстоятелството, че мнозина от тях участват едновременно в няколко организации с научен и научно-образователен характер. Структурата на Книжовното дружество съгласно уставните документи е уредена така, че в нея могат да участват изследователи от различни институции. По своята същност Дружеството представлява общност от видни учени, които са изтъкнати представители на своята изследователска област. Значителен е броят на учените от Висшето училище, които стават членове на БКД и влизат в неговото ръководство. По този начин връзките между отделните научни институции стават по-тесни и общуването помежду им се улеснява. В българско-

то общество и в управленските среди цари убеждението, че България трябва да поеме по пътя на модерната наука. Доколкото съществуват съмнения, те често са свързани с упреци на личностна основа, каквито се появяват и във възрожденската периодика. Връзката между двете институции – БКД и Висшето училище, ще се задълбочи още повече през началните десетилетия на XX в. и ще се окаже изключително ползотворна.

От края на XIX век започва и създаването на редица научни дружества, обединяващи изследователите от отделните клонове и области на науката. През 1896 г. е създадено Българското природоизпитателно дружество, в което се включват редица видни представители на природните науки, сред които Богомил Дякович и Стефан Петков. Интересът към древността и запазените археологически старини води до създаването на Българското археологическо дружество през 1901 г. Сред създадените институции заслужава да бъдат споменати Естествено-историческия музей (1889 г.), който се намира под покровителството на монарха и играе основополагаща роля при развитието на естествените науки в България, както и Царската научна библиотека (Буреш 1928: 1–5).

Връзката между научните институции е облагодетелствана от създадените близки отношения между тях заради избирането на редица учени от Висшето училище като членове на БКД. Същевременно много от тях са и членове на различни сдружения и така постепенно се изгражда мрежата от научни контакти в Третата българска държава.

Тук трябва да бъде споменат и един специфичен момент – възникването на българската архивна наука, която дълго време се налага да чака своето официализиране. В основата ѝ седят не само историци, но и изследователи от други области като Иван Д. Шишманов.[16] През XIX век не се стига до трайно решение за създаването на исторически архив или поне на музейна архивна институция. Редица учени правят

[16] Иван Шишманов е сред активните радетели за издирването, запазването и проучването на архивни документи. Той успява да запази архивите на възрожденски дейци като Неофит Рилски и Стефан Веркович и работи за публикуването на исторически документи на страниците на ръководения от него Сборник за народни умотворения (Велева 1956, Димов 1958, Кръстева 2006).

сбирки от документи, които пазят на съхранение при себе си. Българските изследователи активно задълбочават проучванията на документи и издирват ценни свидетелства за миналото ни през последните десетилетия на Възраждането и в началните години след Освобождението (Радков 1963; Димитров 1964: 45–48).[17]Архивознанието не получава своето официализиране до края на XIX в., а тепърва ще му предстои извървяването на труден път през първата половина на XX в.

В края на деветнадесетото столетие мнозина от възрожденските дейци приключват жизнения си път, но вече има осигурена приемственост. Поколението на родените през 50-те, 60-те и 70-те години на същия век изследователи получава образование в престижни европейски университети през 80-те и 90-те години и успява да развие и приложи на българска почва своите научни интереси.

Българските учени и интелектуалци от края на деветнадесетото столетие неслучайно се смятат за продължители и приемници на делото на родните възрожденци. Създаването на национална научна мисъл започва като инициатива на малка група ентусиасти. Постепенно мрежата на научното познание обхваща редица центрове и включва в себе все по-голям брой млади, висукообразовани и мотивирани специалисти в различни области. С тяхна помощ се изграждат висши учебни заведения и биват създадени научни институции. Така в рамките на две десетилетия биват положени основите на модерното научно знание в България.

БИБЛИОГРАФИЯ

Ангелова, Даниела. 2019. Законодателство в областта на опазване на културно-историческото наследство в България 1878–1939 г. В: *Културното наследство на Странджа. Богатство, рискове, предизвикателства.* София, УИ „Св. Климент Охридски“, с. 325–334. (Angelova, Daniela. 2019. Zakonodatelstvo v oblastta na opazvane na kulturno-istoricheskoto nasledstvo v Balgaria 1878–1939 g. – V: *Kulturnoto nasledstvo na Strandzha. Bogatstvo, riskove, predizvikatelstva.* Sofia, UI “Sv. Kliment Ohridski”, s. 325–334.)

[17] Благодарение и на тези усилия в началото на XX в. възниква Архивът на Възраждането.

Арнаудов, Михаил. 1966. *История на Българското книжовно дружество в Браила.* София. (Arnaudov, Mihail. 1966. *Istoriya na Balgarskoto knizhovno druzhestvo v Braila*. Sofia.)

Берон, Васил. 1870. *Зоология: Клас първи. Млекоподаящи животни. Разряд първи. Человек в сравнение с другите животни: Ч. 1.* Болград. В печатницата при Централното училище. (Beron, Vasil. 1870. *Zoologiya: Klas parvi. Mlekopodayasti zhivotni. Razryad parvi. Chelovek v sravnenie s drugite zhivotni: Ch. 1.* Bolgrad. V pechatnicata pri Tsentralnoto uchiliste.)

Божанова, Камелия. 2000. *Васил Д. Стоянов. Непризнатият създател на Българското книжовно дружество*. София, АИ „Проф. Марин Дринов“. (Bozhanova, Kameliya. 2000. *Vasil D. Stoyanov. Nepriznatiyat sazdatel na Balgarskoto knizhovno druzhestvo.* Sofia, AI “Prof. Marin Drinov”.)

Божков, Стойко, Васил Василев, Виржиния Паскалева, Цветана Тодорова. 1977. *История на Българската академия на науките*. София, Издателство на БАН. (Bozhkov, Stoyko, Vasil Vasilev, Virginia Paskaleva, Tsvetana Todorova. 1977. *Istoriya na Balgarskata akademiya na naukite.* Sofia, Izdatelstvo na BAN.)

Борисов, Милко, Александър Ваврек, Ганка Камишева. 1994. Физически науки. В: *Из историята на Българското книжовно дружество (1869–1911). Сборник по случай 125–годишния юбилей на Българската академия на науките.* София, с. 115–133. (Borisov, Milko, Aleksandar Vavrek, Ganka Kamisheva. 1994. Fizicheski nauki. V: *Iz istoiryata na Balgarskoto knizhovno druzhestvo (1869–1911). Sbornik po sluchaj 125-godishiniq yubilej na Balgarskata akademiya na naukite.* Sofia, s. 115–133.)

Буреш, Иван. 1928. Природонаучните институти на Негово Величество Царя на българите. Цел и задачи на „Известията на Царските природонаучни институти“. *–Известия на Царските природонаучни институти*, Т. 1, с. 1–16. (Buresh, Ivan. 1928. Prirodonauchnite instituti na Negovo Velichestvo Tsarya na balgarite. Tsel i zadachi na “Izvestiyata na Tsarskite prirodonauchni instituti”. – *Izvestiya na Tsarskite prirodonauchni instituti*, T. 1, s. 1–16.)

Велева, Дарина. 1959. Архивът на проф. Иван Шишманов. – *Известия на Архивния институт*. София, № 2, с. 77–119. (Veleva, Darina. 1959. Archivat na prof. Ivan Shishmanov. – *Izvestiya na Archivniya institut.* Sofia, № 2, s. 77–119.)

Димов, Георги. 1958. За научното и културно наследство на Иван Д. Шишманов. – *Литературна мисъл*, № 3. (Dimov, Georgi. 1958. Za nauchnoto i kulturno nasledstvo na Ivan D. Shishmanov. – *Literaturna misal*, № 3.)

Димитров, Филип. 1964. Домашните библиотеки през Възраждането. – *Библиотекар*, № 9–10. (Dimitrov, Filip. Domashnite biblioteki prez Vazrazhdaneto. – *Bibliotekar*, № 9–10.)

Документи за историята на Българското книжовно дружество. Сборник. Т. I. 1868–1876 г. Подбр. и подгот. за печат Петър Миятев и Георги Димов. 1958. Т. II. 1878-1911 г. Състав. Иван Снегаров, Петър Миятев и др. 1966. София, Издателство на БАН. (Dokumenti za istoriyata na Balgarskoto knizhovno druzhestvo. Sbornik. T. I. 1868–1876 g. Podb. i podgot. za pechat Petar Miyatev i Georgi Dimov. 1958. T. II. 1878-1911 g. Sastav. Ivan Snegarov, Petar Miyatev i dr. 1966. Sofia, Izdatelstvo na BAN.)

Жечев, Николай. 1970. *Браила и българското културно-национално възраждане.* София, Издателство на БАН. (Zhechev, Nikolay. 1970. *Braila i balgarskoto kulturno-natsionalno vazrazhdane.* Sofia, Izdatelstvo na BAN.)

Жечев, Николай. 2007. *Българите в Галац през Възраждането.* София, АИ „Проф. Марин Дринов“. (Zhechev, Nikolay. 2007. *Balgarite v Galats prez Vazrazhdaneto.* Sofia, AI “Prof. Marin Drinov”.)

Жечев, Николай. 2024. *Из миналото на българската общност в Крайова XVIII–XIX век.* София, АИ „Проф. Марин Дринов“. (Zhechev, Nikolay. 2024. *Iz minaloto na balgarskata obshtnost v Krayova.* Sofia, AI “Prof. Marin Drinov”.)

Конева, Румяна. 1995. *Голямата среща на българския народ. Културата и предизвикателствата на войните 1912–1918 г.* София, АИ „Марин Дринов“. (Koneva, Rumyana. 1995. *Golyamata sreshta na balgarskiya narod. Kulturata i predizvikatelstvoto na voynite 1912–1918 g.* Sofia, AI “Prof. Marin Drinov”.)

Кръстева, Стефанка. 2006. Заслуги на Иван Шишманов за музейното дело и архивистиката в България. В: *Иван Д. Шишманов – ученият и гражданинът. Кн. 2. Шишманови четения*. София, с. 144–156. (Krasteva, Stefanka. 2006. Zaslugi na Ivan Shishmanov za muzeynoto delo i archivistikata v Balgaria. V: *Ivan D. Shishmanov – ucheniyat i grazhdaninat. Kn. 2. Shishmanovi cheteniya.* Sofia, s. 144–156.)

Минчев, Динко. 1994. Биологични науки (ботаника и зоология). В: *Из историята на Българското книжовно дружество (1869–1911). Сборник по случай 125–годишния юбилей на Българската академия на науките.* София. (Minchev, Dinko. 1994. Biologichni nauki (botanika i zoologiya). V: *Iz istoriyata na Balgarskoto knizhovno druzhestvo (1869–1911). Sbornik po sluchaj 125-godishniya yubiley na Balgarskata akademiya na naukite.* Sofia.)

Радков, Младен. 1963. Из историята на Архива на Възраждането в България. – *Известия на държавните архиви*, № 7, с. 43–65. (Radkov, Mladen. 1963. Iz istoriyata na Archiva na Vazrazhdaneto v Balgaria. – *Izvestiya na darzhavnite archivi,* № 7, s. 43–65.)

Савов, Николай. 1994. Възникване и утвърждаване на Българското книжовно дружество. В: *Из историята на Българското книжовно дружество (1869–1911). Сборник по случай 125–годишния юбилей на Българска-*

та академия на науките. София, с. 7–23. (Savov, Nikolay. 1994. Vaznikvane i utvarzhdavane na Balgarskoto knizhovno druzhestvo. V: *Iz istoriyata na Balgarskoto knizhovno druzhestvo (1869–1911). Sbornik po sluchay 125-godishniya yubiley na Balgarskata akademiya na naukite.* Sofia, 7–23.)

Савов, Николай. 1994. Архивът и библиотеката на Българското книжовно дружество. В: *Из историята на Българското книжовно дружество (1869–1911). Сборник по случай 125–годишния юбилей на Българската академия на науките.* София, с. 214–233. (Savov, Nikolay. 1994. Archivat i bibliotekata na Balgarskoto knizhovno druzhestvo. V: *Iz istoiryata na Balgarskoto knizhovno druzhestvo (1869–1911). Sbornik po sluchaj 125-godishniya yubiley na Balgarskata akademiya na naukite.* Sofia, s. 7–23.)

Сюпюр, Елена. 1982. *Българската емигрантска интелигенция в Румъния през XIX век*. София, Издателство на БАН. (Syupyur, Elena. 1982. *Balgarskata emigrantska inteligentsia v Romania prez XIX vek.* Sofia: Izdatelstvo na BAN.)

Танчев, Иван. 1994. *Българската държава и учението на българи в чужбина (1879–1892)*. София, Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“. (Tanchev, Ivan. 1994. *Balgarskata darzhava i uchenieto na balgari v chuzhbina (1879–1892).* Sofia: Izdatelstvo na BAN „Prof. Marin Drinov”.)

Тодев, Илия и кол. 2015. *История на Българската академия на науките 1869–1947 г.* София, АИ „Проф. Марин Дринов“. (Todev, Iliya i kol. 2015. *Istoriya na Balgarskata akademiya na naukite 1869–1947 g.* Sofia, AI “Prof. Marin Drinov”.)

Уставите на Българското книжовно дружество. 1969. София, Издателство на БАН. (*Ustavite na Balgarskoto knizhovno druzhestvo.* 1969. Sofia, Izdatelstvo na BAN.)

АРХИВНИ ИЗТОЧНИЦИ

Научен архив на Българската академия на науките (НА на БАН), Ф. 1 К, оп. 1 Българско книжовно дружество в Браила. (Nauchen arhiv na Balgarskata academia na naukite (NA na BAN), F. 1 K, op. 1 Balgarsko knizhovno druzhestvo v Braila.)

Научен архив на Българската академия на науките (НА на БАН), Ф. 141 К, оп. 1 К Васил Д. Стоянов. (Nauchen arhiv na Balgarskata academia na naukite (NA na BAN), F. 141 K, op. 1 Vasil D. Stoyanov.)

Централен държавен архив (ЦДА), Ф. 2081 К, оп. 1 Васил Д. Стоянов. (Tsentralen darzhaven arhiv (TsDA), F. 2081 K, op. 1 Vasil D. Stoyanov.)

ДЪЛГИЯТ ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6
Прогрес и предразсъдъци през XVIII и XIX век

Българско общество за проучване на осемнадесети век.
София, 2025

ИСТОРИЧЕСКИЯТ ПЛАСТ В ТВОРБИТЕ „ПЪТЯТ НА ЛЮБОВТА“ НА ЯН КАЛИНЧИАК И „ОТМЪЩЕНИЕ“ НА ЛЮБЕН КАРАВЕЛОВ

Николай Желев
Институт за литература,
Българска академия на науките, България

THE HISTORIC LAYER IN THE LITERARY WORKS „THE ROAD TO LOVE“ BY JÁN KALINČIAK AND „THE REVENGE“ BY LYUBEN KARAVELOV

Nikolay Zhelev
Institute for Literature, Bulgarian Academy of sciences, Bulgaria

Abstract: The study aims to research how the autors in two literary works interpret the historical past. Their works combine different ways of writing – Ján Kalinčiak and Lyuben Karavelov combine the romantical elements, with folkloristic ones. The so-called historical layer is but a part of their novels. The two autors have a shared way how they oncorporate the layer of historical accuracy to the work.In „The road to love“ and „The revenge“ they also share some folkloristic motiffs in terms of snatching a loved one etc.

Keywords: history, folklore, Romantism, Realism, historical layer.

В настоящото изследване[1] с понятието „исторически пласт“ се означават съвкупно всякакви исторически факти и реалии, които се намират в дадено литературно произведение – реално съществували личности, определени времеви периоди, пространства като градове, сгради и др.

При изследването и сравняването на българската и словашката литература от XIX век е нужно да се подчертае, че в литературата на словаците се открояват различни литературни течения, като в първата половина на XIX век се разгръщат Класицизъм и Романтизъм, докато през Българското възраждане не се формират отделни течения и групи.

Някои автори правят опити за обособяване на Романтизма в българската литература. Един от най-ранните е изследователят Божан Ангелов, който в своята „История на българската литература Ч. II. Исторически очерк за новата българска литература от Паисия до днес“ (1923) използва термина „романтика“, като в главата „Разцвет на политическата и културна романтика“ изтъква, че през този период „господстват две имена – Любен Каравелов и Христо Ботев“(Ангелов 1923: 176). Същият термин е употребен и от слависта Борис Йоцов в изследването му „Българската революционна романтика“, чиято втора част е посветена на Каравелов. По-късно ученият Петър Динеков също изследва Романтизма в епохата на Българското възраждане, като смята, че „за романтизма като идейно движение можем да говорим още при Паисий“ (Динеков 1962: 54). В по-ново време литературоведът Светлозар Игов прави опит да даде хронологични граници на Романтизма, като в него е включен и Каравелов.

Обща черта, която се открива в трудовете на споменатите учени, е, че те свързват революционното движение на българите, неговите литературни прояви с романтизма. В други славянски литератури също се среща подобно обвързване на романтизма с борбата за свобода. Типичен пример е „Пан Тадеуш“ на Адам Мицкевич в полската литература. В словашка среда такива са „Смърт Яношикова“ на Ян

[1] Статията се издава благодарение на проекта „Фикционално и документално в българската проза на XIX век. Аналогии с чуждестранната литература“, финансиран от ФНИ, № КП-06-М 70/2 от 13.12.2022.

Бото, „Убий го“ на Само Халупка и др. Въпреки това Словашкият романтизъм проявява свои специфични особености. Словашкият езиковед, поет и политик Людовит Щур в своите теоретични трудове се обявява твърдо против западния Романтизъм. Словашкият изследовател Станислав Шматлак посочва, че „романтичното поколение, което не приема, което дори отхвърля определени прояви на поетическия романтизъм и продължава да следва своите велики домашни класицистични предшественици – това е още едно перо, което трябва да се впише на сметката на ситуационната „атипичност“ на словашкия литературен романтизъм“ (Šmatlák 2007: 56), въпреки че авторите, които се събират в група около него, използват похвати точно от това течение. Много интересно наблюдение прави и ученият Цирил Краус: „в изследванията за словашкия литературен романтизъм често срещаме мнения, че нашият (словашкият – бел. моя Н. Ж.) романтизъм в сравнение с други народни литератури е малко „романтичен“, че е закъснял и малко е използвал тези мотиви и възможности, които е предлагал европейският романтизъм.“ (Kraus 1999: 7). Тези заключения – за закъснялостта, за факта, че не се прилагат в цялост възможностите на вече проявило се литературно течение важат и за българската литература. Самите възрожденци пишат за нуждата от културно догонване на просветена Европа.

Двете славянски литератури проявяват жив интерес към историята. Неслучайно началото на Българското възраждане се обвързва с написването на „История славянобългарска“ и нейния пламенен тон, призоваващ българите да учат своята история. По същото време са завършени по-малко известните „Зографска българска история“ и „История во кратце о болгарском народе словенском“, които, подобно на съчинението на отец Паисий, се опитват да задоволят любознателността на читателите. В словашка среда интересът към историята преминава постепенно от увличане по културата, езиците и съдбата на отделните славяни (типичен пример са трудовете на Павол Йозеф Шафарик и Ян Колар) към заинтересуваност от словашкото в историческите епоси на Ян Холи.

Ян Калинчиак заедно с Йозеф Милослав Хурбан са най-големите представители на словашката проза от епохата на романтизма. Двамата са част от кръга, формиран около кодификатора на словашкия

литературен език Людовит Щур, като демонстрират възможностите на новата книжовна норма. Калинчиаковото творчество е съставено основно от исторически повести като Божковци (1842), Милков гроб (1845/1846) и др. Най-значимото му произведение е „Рещаврация“[2] (1860), в което връща читателя в близкото минало и хумористично описва как се провеждат избори за жупан и съперничеството на двамата кандидати.

Интересът на Любен Каравелов към историческата тематика в литературата на пръв поглед изглежда слаб. Най-точният пример за това е рецензията му за драматургията на Д. Войников и В. Друмев под заглавие „Български драми“ („Независимост“, 1873, бр. 28), в която съветва автора на „Иванко убиецът на Асеня“ да не пише повече исторически драми, защото „нашият живот е до такава степен разнообразен, шарен и богат с всевъзможни сюжети, щото за писателите са открива едно широко и неизмеримо поле“ (Каравелов 1873: 223). Въпреки това няколко месеца по-късно в бр. 38 от 9 юни 1873 г. на в. „Независимост“ започва да публикува повестта си „Отмъщение“, чийто сюжет се развива в залеза на Второто българско царство.

На пръв поглед във възгледите на двамата автори има диаметрална противоположност по въпроса за историзма в литературата. Каравелов критикът не смята, че разработването на историческа тематика в литературата има смисъл, докато Калинчиак е известен основно с историческите си повести. Тази противоположност донякъде е разколебана с единствения опит в историческата проза на българския революционер – трилогията „Отмъщение“, „После отмъщението“, „Тука му е краят“. От друга страна, учените подлагат на съмнение квалифицирането на част от творбите на Калинчиак като исторически произведения, което е повод стилът му да се определя като уникален. В тази връзка словашкият изследовател Юлиус Ноге посочва, че „сме свикнали на базата на външни, най-вече тематични белези и Ян Калинчиак да слагаме на един ред с (…) автори на историческа проза“ (Noge 1969: 220).

Възможна причина за различното отношение към историчността при двамата автори е разликата в литературните вкусове на

[2] от лат. жупански избори в Кралство Унгария.

въобразената читателска публика, за която пишат. Според немския учен Ханс Роберт Яус „естетическата импликация се крие в това, че още първото възприемане на едно произведение от читателя включва проверка на естетическата ценност в сравнението с вече четени произведения“ (Яус 1998: 47). Френският литературен историк Жерар Женет споделя подобно мнение като смята, че интересът към текстовете се обуславя и от това за какво са предназначени“ (Женет 2001: 266). Каравелов и Калинчиак са длъжни да изградят в съзнанието си образ на потенциалния читател – какви са неговите вкусове, каква фабула би намерил за интересна, но също и да познават неговите недостатъци, например какво не знае, за да могат техните творби да изпълнят своята поучителна фунция.

Вероятен отговор на въпроса защо двамата автори проявяват интерес към сюжетите, базирани в миналото, може да се открие в начина, по който се представят времето и пространството – от гледна точка на определянето на хронологията – чрез описване на реални исторически личности и събития, отбелязване на годината, през която се развива действието, споменаване на действително съществували градове, села и др.

И в двете произведения писателите са изключително пестеливи при фиксирането на времевата рамка, като не конкретизират годините на събитията. В „Пътят на любовта“ напълно липсват исторически личности, докато в творбата на Каравелов присъстват такива – цар Иван Шишман, брат му Иван Страцимир (в текста – Страшимир) и др.

Наративът в словашкото произведение се съсредоточава върху съдбата на обикновените хора. Историческа податка има в подзаглавието – „povesť z časov tureckých“[3]. Словашкият автор има предвид периода от Първата битка при Мохач през 1526 г., в която унгарското кралство пада под властта на османците до Втората битка при Мохач през 1687 г., когато унгарските земи са присъединени към Хабсбургската империя.

В трета глава Калинчиак разказва по-подробно за епохата, в която се развива действието. В столицата Буда на трона на унгарските

[3] предание от турските времена

крале седи везир, когото авторът оставя анонимен и който се смята за могъщ като бог. Подобен анонимен герой има и в „Отмъщение“ – това е българският патриарх, но докато турският управител присъства само в описанието на историческата обстановка, то духовният водач в отделни части на произведението взема активна роля. В конфликта между българския народ и неговия цар главата на българската православна църква заема страната на масите, като проклина Иван Шишман и снема царската власт от него и я дава на брат му, защото българският владетел не желае да изгони царицата си обратно във Византия. Неговото действие го прави повече политическа фигура отколкото духовен пастир, като дори дава съвети за водене на война с гърците и турците. Каравелов изпада в противоречие, като използва патриарха за изразител на авторовите мисли – как владетелят трябва да следва волята на народа и как царят като следва гръцките порядки, обрича българите на страдания. Самото православие е основна религия и във Византия, което го прави споделен културен елемент между българи и гърци, но вместо да сближава двата народа автори като Раковски и Ботев го намират за културна вина (по термина на Сирма Данова (Данова 2021), която има единствено цел да унищожи изконните български порядки и обичаи. Каравелов не се осмелява да демонизира самата православна вяра на българите и не я вижда като културна заплаха както другите двама революционери.

В подзаглавията си и двете произведения са определени от авторите си като „предания“, като по този начин те се обвързват повече с фолклорните разкази отколкото с историческите хроники или романите от типа на шотландския автор Уолтър Скот. Устният метод на предаване на фолклорния разказ предполага по-близък контакт между разказвача и слушателите. Слушащият има възможност да прекъсва, за да обсъжда героите, техните постъпки и случките. В писмена форма тази двупосочност се губи – комуникацията е еднопосочна, читателят не може да се намеси в историята. Въпреки това Калинчиак и Каравелов се намесват с коментари в своите произведения. Българският революционер доста често и рязко се включва със свои мисли, с които се опитва да убеди читателите си в представените образи. Неслучайно Боян Пенев смята, че „сам Каравелов не е ценил високо литературата и изкуството – не е схващал като самоцел, а като

средство за пряко въздействие. Той е нямал съзнание за разликата между публицистика и художествена литература“ (Пенев 1978: 583–584). Словашкият писател е много по-дискретен. Той представя свое мнение, чрез което открива нова страна на своите персонажи. В края на „Пътя на любовта“ – след смъртта на Жофия и Ян Чермок, авторът изразява своето съчувствие за Осмен, който остава жив и продължава да страда за несподелената си любов.

Двете произведения са хронологично ситуирани около един от ключовите моменти в историческите наративи, които формират редица митове – падането на родната държава под чужда власт. В „Пътя на любовта“ авторът остава дистанциран от травмата. Тя вече се е случила и е само инструмент, въвеждащ читателя в епохата, в която се развива творбата. Каравелов по подобен начин се дистанцира от предстоящата трагедия, като се съсредоточава на съревнованието между българите и гърците, а турците и падането под тяхна власт остават на заден план в трилогията. Не случайно полската българистка Ванда Смоховска-Петрова изтъква, че „опозицията българско-византийско и българско-фанариотско, колкото и да е чудно на пръв поглед, е по-силна, отколкото опозицията българско-турско“ (Смоховска-Петрова 2003: 288).

Причина за дистанцираността от трагичното историческо събитие в словашка среда може да се потърси в маджаризацията, която протича по времето на Ян Калинчиак. Докато словашките интелектуалци си представят унгарското кралство в рамките на Хабсбургската империя като мултиетническа държава, която да гарантира културното развитие на различните народи в нея[4], унгарските елити през същото време провеждат силна асимилация, тъй като не смятат, че в страната живеят други освен унгарци.

По време на публикуването на първата част от трилогията на Любен Каравелов Българската екзархия вече съществува близо три години, но това не е поставило край на българо-гръцкия спор. Според автора византийската култура е покваряваща. Българският революционер следва заложеното от „История славянобългарска“ про-

[4] На територията на историческото унгарско кралство освен словаци живеят още хървати, словенци и сърби.

тивопоставяне на гръцката ученост и българската добродушност. Според него гърците са манипулатори, чиято цел е унищожението на българите. Това най-добре личи в икономиката на жените по термина на Николай Аретов (Аретов 2006). Каравелов описва в негативна светлина брака на българин с чужденка – в случая с гъркиня, като подобен мотив се среща и при други български автори. Въпреки че същността на брака е съединение на двама души, които да живеят в разбирателство и любов, съпругата на болярина Стоян и българската царица с гръцки произход са в тайна опозиция на мъжете си, като накрая са наказани със смърт. Децата, родени от брака не са представени едностранчиво – дъщерята на Стоян твърдо подкрепя майка си, докато синът на цар Шишман Георги има повече положителни черти. Според Георги Цонев „един писател, който разработва исторически сюжети, не може да бъде обвинен по начало в бягство от действителността. Защото миналото е също така една действителност. Не може да бъде упрекнат и в бягство от съвременността. Защото често пъти историята дава възможност да се проектират в миналото нови съвременни отношения, да се разрешат – проблеми, изникнали, макар и в друга форма, в съвременната действителност“ (Цонев 1977: 12). В „Отмъщение“ Каравелов много повече проектира своята съвременност, отколкото отразява духа на историческата епоха. Той се облага на реалистичния метод на описание. Българският цар е негативен герой не заради своята нерешителност, която за владетел е форма на слабост, а с гръцкото си мислене и образование. Гърците действат подмолно, а не чрез военна сила, както биха могли през XV век. Неизменчивостта на героите е това, което прави произведението актуално, тъй като целта е да се разкрият вечните пороци, които са представени чрез гръцкото. Подобно мнение споделя за творчеството на Ян Калинчиак и Цирил Краус. Той смята, че „през историческите сюжети искат да въздействат на обществото в моралната и патриотичната сфера; фикцията на реалността им дава най-добрите условия“ (Kraus 1999: 98). Дистанцираността от историческите събития и липсата на исторически личности в словашкото произведение е с цел сюжетът да бъде изведен от времето и да добие вечна актуалност.

„Пътят на любовта“ разработва основния мотив за отвличане на девойка от турчин. Обичайната развръзка – борбата на нейния лю-

бим с похитителя ѝ е в самото начало на повестта. Сватбеният обред, който се случва в края на историята, в „Пътя на любовта“ служи за завръзка. Жофия изиграва ролята на опасна жена, много подобно на гъркините в „Отмъщение“. Тя моли своя любим да организират малко тържество, на което да поканят малко гости, за да отпразнуват бракосъчетанието си. Първоначално младоженецът се противопоставя, но накрая се съгласява. Опиянени от празненството, героите са нападнати в най-неочаквано, като тук се следва архетипния модел с празненството на троянците, когато виждат троянския кон и изоставения ахейски стан. Миява е изгорена от войските на Осман, а обект на похищението е Ян Чермок. Впоследствие Жофия решава да намери съпруга си и да измоли неговото освобождение като се превръща в новия главен герой. Авторът обръща класическите фолклорни роли на мъжа и жената. Мъжът винаги е активният, той извършва подвиг, с който „спечелва“ сърцето на жената, докато жената е повече цел, към нея се стреми нейният любим, като в някои случаи може да бъде помощница.

Подобен сюжет се наблюдава и в „Отмъщение“. Дъщерята на болярина Рале, Босилка, е отвлечена от гърците и затворена в манастир край Габрово. Докато отвличанията от турци обикновено се извършват с цел женитба, то гръцките похитители имат намерение да я отровят, тя няма стойност в техните очи, нейната красота не ги привлича.

И в двете произведения героите са ясно разграничени – положителни, живеещи в хармония, и отрицателни, които разрушават установения ред, но докато при Каравелов героите не се променят, то при Калинчиак те са представени в развитие. Така например Осман решава да освободи своя пленник, а с Чермок се случва обратното – пленничеството му създава травма, от която той изпитва ненавист към турците, която засенчва любовта му към Жофия.

Двамата писатели представят немалко съществували в дадения исторически период места – в „Пътя на любовта“ това са Миява, родното село на Жофия, крепостта Бранч, над която властва Ян Чермок, Червени камен, където управител е антагонистът Осман. Белград в „Пътят на любовта“ е външно пространство, където главната героиня отива, за да измоли съпруга си, като в крайна сметка успява. Калинчиак преработва античния мотив за пътуването на Орфей в

подземното царство, за да измоли от бога на подземния свят Хадес да му върне Евридика. В „Отмъщение“ са споменати Търново, София, Цариград, Габрово и др. София има същата трагична съдба като Мия-ва – превзета е от турците. Габровският манастир е мястото, където се случва развръзката на романа, като не може да се твърди със сигурност, че Каравелов има негативно отношение (подобно на Ботев) към православието, тъй като българският патриарх е положителен герой. Изгарянето на светата обител е форма на очистване от покварата.

В методите на двамата писатели се откриват общи елементи. Те съчетават опита на чуждата литература – романтизъм, реализъм и др., с домашния, и най-вече с фолклорната традиция. Историческият пласт представлява само една малка част от двете произведения, като основната цел на авторите не е да отведат читателя в една отминала епоха и да го запознаят с нея, а да засилят достоверността, да направят фабулата по-убедителна. Докато Калинчиак извежда сюжета си отвъд времето чрез пестеливото описание на епохата и отсъствие на исторически личности, като разчупва стереотипа за турците, Каравелов акцентира на неизменчивостта на човешката природа – нито гърците, нито българите или турците са по-различни от съвременните на автора, като с това затвърждава съществуващите стереотипи.

БИБЛИОГРАФИЯ

Ангелов, Божан. 1923. *Българска литература Ч. II. Исторически очерк за новата българска литература от Паисия до днес*. София, печ. Едисон. (Angelov, Bozhan. 1923. *Balgarska literatura Ch. II Istoricheski ocherk za novata balgarska literatura ot Paisiya do dnes*. Sofia, pech. Edison)

Аретов, Николай. 2006. *Национална митология и национална литература.* София, Кралица Маб. (Aretov, Nikolay. 2006. *Natsionalna mitologia i natsionalna literatura.* Sofia, Kralitsa Mab)

Данова, Сирма. 2021. Християнизацията като културна вина: българският случай. – *LiterNet*. Достъпно на https://liternet.bg/publish33/sirma-danova/hristianizaciata.htm#8 [прегледан 31.07.2024]. (Danova, Sirma. 2021. Hristianizaciata kato kulturna vina: balgarskiat sluchay. – *LiterNet. Dostapno na https://liternet.bg/publish33/sirma-danova/hristianizaciata.htm#8 [pregledan 31.07.2024].*)

Динеков, Петър. 1962. *Възрожденски писатели.* София, Наука и изкуство. (Dinekov, Petar. 1962. *Vazrozhdenski pisateli*. Sofia, Nauka i izkustvo)

Женет, Жерар. 2001. *Фигури*, София, Фигура. (Zhenet, Zherar. 2001. *Figuri*, Sofia, Figura)

Каравелов, Любен. 1873. Български драми. – *Независимост*, № 28, с. 223–224. (Karavelov, Lyuben. 1873. Balgarski drami. – *Nezavisimost*, №28, s. 223–224.)

Пенев, Боян. 1978. *История на новата българска литература*, Т. IV. София, Български писател. (Boyan Penev. 1978. *Istoria na novata balgarska literatura*. T. IV. Sofia, Balgarski pisatel).

Смоховска-Петрова, Ванда. 2003. *Национално своеобразие на литературата на Българското възраждане*, София, ИЦ Боян Пенев. (Smohovska -Petrova, Vanda. 2003. *Nacionalno svoeobrazie na literaturata na Balgarskoto vazrazhdane*, Sofia, ITS Boyan Penev.)

Цанев, Георги. 1977. *Историческият роман в българската литература*, София, Български писател. (Tsanev, Georgi. 1977. *Istoricheskiat roman v balgarskata literatura,* Sofia, Balgarski pisatel)

Яус, Ханс Роберт. 1998. Литературната история като провокация към литературознанието. – *Исторически опит и литературна херменевтика*, София, УИ Св. Климент Охридски, с. 27–87. (Yaus, Hans Robert. 1998. Literaturnata istoria kato provokacia kam literaturoznanieto. – *Istoricheski opit i literaturna hermenevtika,* Sofia, UI Sv. Kliment Ochridski, s. 27–87.)

Kraus, Cyril. 1999. *Slovenský literárny romantizmus*, Martin, vyd. Matice Slovenskej.

Noge, J. 1969. *Slovenská romantická próza*, Bratislava, SAV.

Šmatlák, Stanislav. 2007. *Dejiny slovenskej literatúry II (19. storočie a prvá polovica 20. storočia)*, Bratislava, Literárne informačné centrum.

ДЪЛГИЯТ
ОСЕМНАДЕСЕТИ ВЕК 6

ПРОГРЕС И ПРЕДРАЗСЪДЪЦИ ПРЕЗ XVIII И XIX ВЕК

Редакция и съставителство:
Надежда Александрова,
Бойка Илиева,
Анна Алексиева,
Рая Заимова

ISSN 2603-4492