

ЕЗИЦИТЕ НА ДРУГОСТТА ВЪВ ВЪЗРОЖДЕНСКАТА ДРАМАТУРГИЯ

Николеа Пътова
Институт за литература, БАН

This text examines the projections of the conflict between “one’s” and “other’s” in Bulgarian Renaissance Dramaturgy. In that case, the acts of the “other’s” are connected with the European modernity, which becomes an object of condemnation in dramaturgic plots. In dramaturgy, the comparison of the two models of lifestyle, communication and dressing possesses a moral, in addition to the aesthetic, value.

Key words: national and personal identity; patriarchy – modernity; “one’s” – “other’s” in Bulgarian Renaissance Dramaturgy

Българското възраждане е особено ревниво към белезите на собствената национална идентичност. То брани със стриктност, граничеща с нетолерантност, онези оразличители на Своето, които всяка национална група отчита като стабилни и неоспорими знаци на идентичността. Информация за принадлежност съдържат имената, знанието за собствената история, което се основава на митовете за произхода, религията, езика и речта, езика на тялото и атрибутите на тоалета, които го допълват. Това са маркери едновременно на груповата и на личната идентичност. Проблемите произтичат от различната динамика на двата вида идентичности. Националната – по правило и по разумност – е твърде консервативна. Тя не търпи отклонение от нормата. Личната идентичност, също така естествено, прави опит да се самооцвети, изпъквайки на фона на правилата. През втората половина на XIX век в българското общество особено активно започва да се проявява стремежът към европейската модерност. А тя бива подлагана на все по-острото порицание на колективната норма, защото динамиката на модерността заплашва да разруши и без това крехкото статукво на националната групова безспорност. Това установяване на позиции и идентичности, на чужди влияния и откази те да бъдат призна-

ти довежда до поредната вълна от идентичностни спорове, до поредното свръхлюбипитно разместване/наместване на патриархалността.

Несъответствието между установяващите се граници на българската идентичност и атавистичната склонност на индивида да опитва сладостта на „забранения плод“ поражда един от основните конфликти във възрожденската драматургия. В контекста на националното Възраждане забраната лежи върху възприемането на „чуждото“ и „другото“ като „свое“. В текстовостта на Възраждането другостта се възприема като антитеза на Своето и има нормативни функции по отношение на все още установяващите се критерии за добро и зло, морално и неморално. Другият не е задължително да бъде безвъзвратно дистанциран като Чужд. Той е възможно да се мисли като Престижния друг, „който предлага някакъв модел за следване и от когото се очаква помощ“ (Аретов 2001: 25). И все пак спазването на дистанция от Другия е гаранция за опазване чистотата на своето пространство.

Подобна стерилност на Своето обаче е невъзможно да бъде постигната, защото то се определя чрез съизмерването с другостта. От XVIII в. нататък все по-динамично се нарушава изолираността на българите от Западния свят. В патриархалния бит, морал и обичаи настъпва неочаквана промяна, когато се налага да се срещнат традиционните и европейските културни, етически и идеологически разбирания за света. Европейското присъствие като „усвоена в българското културно пространство чуждост“ (Ю. Николова) има две основни назовавания в съзнанието и речта на българите през Възраждането – „алафранга“ и по-късно – „цивилизация“, която Войников находчиво и точно етикетира като „криворазбрана“. Стига се до смислова синонимия на френско и европейско. „Причината за доминантата на „френско“ в значение на „европейско“ на Балканите е водещата роля на Франция в културния и политическия живот през XVIII и XIX в.“ (Николова 2001: 390 – 397).

Френските влияния върху ежедневието на българите до 50-те години на XIX в. идват индиректно – през Гърция, която първа от балканските страни възприема материалните и духовните ценности на Просвещението; през Цариград, където османският елит осъвременява разбирането си за лукс и етикеция, имитирайки парижкия бит и светски маниери; и през Букурещ, чието посредничество почти съвпада с директните контакти на Франция с българската провинция. Обиколният път, по който Европа първоначално достига България, допълнително затруднява контакта, тъй като съседската другост вече

е определена като оразличител в национален план за българското и когато тя пренася още една другост – европейската, се задейства естественият рефлекс за отхвърляне и на втората. Въпреки съпротивата процесите на модернизация се оказват неизбежни.

Още през XVIII в. френската просвета, език и педагогическа мисъл навлизат у нас чрез посредничеството на гръцкото образование. Първите водачи на българското духовно възраждане са възпитаници на гръцките училища – Г. Раковски, Н. Рилски, К. Фотинов, П. Берон, С. Доброплодни, Ив. Богоров. По-специален интерес Франция проявява към българите едва през 40-те и 50-те години на XIX в., когато в Париж се създава „Ориенталско общество“ и се открива катедрата по славистика към „Колеж дьо Франс“. Тогава се определят и основните насоки на френската политика към България. В резултат на засиления интерес към европейските провинции на Османската империя от 30-те до 70-те години на XIX в. католическите мисии в България откриват 29 френски начални училища. По приблизителните изчисления, които прави Н. Генчев, около 1000 ученици са получили началното си образование в тях. През 1843 г. е открит Френският колеж в Бебек. До Освобождението сред българските младежи, които учат в него, са Д. Войников и Т. Пеев. През 1868 г. е открит лицейт в Галатасарай. Поради променящата се ситуация в империята той просъществува само осем години, но през тях получават средно образование около 100 българи, включително К. Величков и С. Михайловски. И двамата след това продължават образованието си във Франция. Според статистиката 73-ма са завършилите френски университети българи през Възраждането и 333-ма са със средно образование по френски модел. Изборът на училище по западния образователен модел е израз на волята на българите за включване и участие в този нов свят, който Европа упорито предлага и налага. Статистическите данни показват, че 31% от българите през периода 1840 – 1878 г. са с френско висше образование. В този процент се включват възпитаниците на медицинските училища в Цариград и Букурещ, организирани с френска програма и френски преподаватели. За сравнение – възпитаниците на руските учебни заведения са 41%¹. Така значителна част от висшата интелигенция на България чрез Франция става естествен и убеден носител на идеите и културата на модерна Европа в българското общество.

¹ Всички данни и информацията, свързана с френското присъствие в България, са взети от: Генчев, Н. Франция в българското духовно възраждане. С., 1979, и Генчев, Н. Българска възрожденска интелигенция. С., 1991.

Най-чувствително е френското влияние в духовния живот и в материалната култура на българския град. Френското присъствие в родното образование и литература² води до влияния в театъра³ и музиката, до възникване на женски и ученически дружества, библиотеки, читални, сказки по актуални въпроси. В богатите български къщи уредбата на дома става „алафранга“⁴. Променят се облеклото, хигиената, обноските. Всичко това води до мъчителна промяна на манталитета на българина, чието ежедневие и през XIX в. е твърде близко до ориенталското. Н. Генчев посочва типични черти като живот в затворения кръг на семейството, връзка с традицията на дедите, умерена набожност и консерватизъм, липса на публичен обществен живот, липсваща аристокрация и относително социално и икономическо равенство. Пренесената от Европа модерност влиза в конфликт със заварената култура на местното население, която плътно съчетава традиционна с ориенталска, до такава степен, че ориенталската се възприема като елемент на традиционната. Модерните влияния довеждат мащабния конфликт между Ориента и Запада и на българска територия. В спора между двете култури се включват и българите, за да защитят своята (или за да я установят).

Все пак изборът на културни ценности насочва погледа към Европа, където през XVIII в. се намира новият център на цивилизацията, изобретил принципно нови социални и културни взаимоотношения в обществото. Навлизайки в сферата на българското, тези взаимоотношения заедно с бита променят и нравствените, и моралните норми на неговите членове.

Как драматургията реагира на новостите на цивилизацията?

² По данни на Н. Генчев от 573 преведени книги през Възраждането 243 са от руски, 162 – от гръцки, и 52 – от френски език (Генчев 1979:349). В изследването върху преводната белетристика до средата на XIX в. Н. Аретов отбелязва, че от края на изследвания период се заражда интересът към руската литература и се налага като основен за българската култура. Но ориентирането към европейските литератури е свързано основно с френската (Аретов 1990).

³ По данни на Ст. Каракостов първото театрално представление е организирано за павликянската общност в Пловдив от френската католическа мисия в града през 40-те г. на XIX в., когато били представени няколко пиеси от европейската класика. От 1856 г., след представленията в Лом и Шумен, театърът става елемент на градския културен бит (Каракостов 1972: 204).

⁴ За архитектурните и декоративни „алафранга“ детайли във възрожденската къща вж. Николова, Ю. Алафрангата. В: Да мислим Другото., с. 393 – 394.

„Криворазбраната цивилизация“ на Добри Войников е тревожно предупреждение за разпада на българската патриархалност. Този процес вероятно не би бил така плашещ, ако негов двигател не се явяваше нецивилизованият стремеж към цивилизацията. „Криворазбирането“ Н. Чернокожев разглежда като междинен етап по пътя от неразбирането към разбирането⁵. В тази конфигурация процесът би имал оптимистичен финал през Възраждането с правилното усвояване на неизбежната модерност. Оптимистичното очакване това да се случи остава за по-късно време, тъй като 70-те години на XIX век са твърде угрижени за образа на българската идентичност.

В няколко от емблематичните драми на Възраждането заплахата нахлува с пълна сила, защото чуждото в тях не е само абстракция. То не е единствено изговорено, а фактически, при това активно присъстващо с фигурата на Чужденеца. Той идва, за да наруши сакралността на родното пространство. Влиза в противоречие с патриархалните ценности на българина, изкушава го със съблазните на цивилизацията и изиграва ролята на Дявол или Сатана, настанил се в най-интимната зона за традиционните общества – у дома. Баба Стойна от „Криворазбраната цивилизация“⁶ вижда в появата на Маргариди дяволско присъствие и неколккратно го нарича „андихрист същ“ и „дявол нечестив, престорен на челяк, па дошъл да лъсти света“. С мисионерска поза той изговаря идеологията на един друг морал – непознат, непонятен, но любопитен. Мосю Маргариди публично проповядва небългарската модерност: *„Сички нации в Европа са прегърнали днес цивилизацията, само вий, българите, не щете да са конформирате и модифицирате. Вий младите, не трябва да слушате старите ръждиви глави, а гледайте напред към прогреса на цивилизацията. Вий трябва да имитирате като нас, европейци, които визитираме града ви; да са запознават с нас и да слушат нашите инструкции. Да гледате как са носим, как приказваме, как седим, как ядем и пием, и вий тъй да са носите, тъй да приказвате, тъй да седите, тъй да ядете, пиете...“*. Самият той разбира цивилизацията като имитация, а не като придобита същност. Възприемайки тази позиция на присъствие в българското, европейското задълго ще остане неприсъщо на заварения манталитет и нравственост.

⁵ За подробния анализ на ситуацията „криворазбраната цивилизация“ вж. Чернокожев, 1998, и Чернокожев, 2003: с. 90 – 149.

⁶ Цитатите в текста са по Добри Войников (Войников 1983).

Фудулеску от едноименната драма на Тодор Пеев (Пеев 1994) отива още по-далеч, отричайки изобщо смисъла на моралните норми като регулатор на отношенията в обществото. Със смирена патетичност отхвърля „ръждясалия фанатизъм“ на някакви си „нравствености“. Прави го много по-рафинирано от Маргариди. Използва авторитета на писаното слово и постига благодарността и близостта на Лина – най-малката дъщеря на хаджи Стефания и сестра на съпругата на Фудулеску. След умелите манипулации на зет си младата девойка заговаря с езика на внушената ѝ другост: *„Откак взех да прочитам тези книги, сякаш, че се преродих. По-преди смятах, че срамуването на едно момиче е най-добро нещо; уверена бях, че тя като не погледва към един мъж любовно и страстно по желанието си, е най-честната; вярвах, че за всяка любов и по свободната си воля, отнасяна към цивилизовани мъже трябва да получи от бога наказание; смятах, че само безчестните моми могат да удовлетворят своята свободна воля; с една реч, всичкото това ме представляваше като една груба селачанка и не бях друго освен робиня“*. Традиционните представи за срам, чест, свобода, страх от Бога според чуждия морал се преобръщат в своето обратно. Фудулеску ненужно противопоставя ценностите на гражданското общество на религиозните норми: *„...светата свобода, личните права, които има човек сам за себе, загинват, изгубват се, ако той слуша богословските басни, които са написани в катехизисът и Евангелието“*. Фудулеску прокламира изявата на личната идентичност и поради липса на въображение смята, че тя може да се забележи, ако се проявява само за сметка на ценностите на групата.

Чужденците създават хаос в съществуващия до тяхната поява патриархален ред и обществото ги наказва, надявайки се, че ще възвърне познатата понятийна система за морално и неморално. И двамата герои – Маргариди и Фудулеску, намират смъртта си на дуел в края на драмите. Това обаче е възмездие, което не решава проблема с чуждостта и нейните влияния. Отварянето на българите към света прави присъствието на другото неизбежно.

Същите противоречиви механизми на охраняване от и любопитство към Европа създават семейните колизии във възрожденската драматургия. Поради профанизиране на домашната сакралност домът се е отворил и свободно пропуска в две посоки. Отвътре навън изпраща децата си, за да получат европейска образованост и култура, но когато се завърнат, донесената и заварената култура изпадат в конфликтно неразбиране. Домът действително е център в координатната

система на света. С него се съизмерват и тръгвачите нанякъде, и завръщащите се. С напускането му обаче се изоставят и множеството „ние“ отношения, които го съставят. Напусналият дома влиза в други социални отношения; проговаря други езици (вместо майчиния например френския); променя името и тялото си (започва да се облича не според домашната традиция, а според модата на света, в който попада); става участник в чужда групов история, но не може да промени своя произход. Затова, дори и да се стреми максимално да възприеме другото, той остава белязан със знаците на своето. А когато се завърне у дома, се връща също различен, защото вече е вкусил сладостта или горчивината на магическия плод на чуждостта.

По традиция типът герой като Димитраки от „Криворазбраната цивилизация“, Камен Кочев от „Наяве и насъне“ на Васил Попович (Попович 2000), Андонаки от „Правата цивилизация“ на Тодор х. Станчев (Станчев 1871) се разглежда едностранчиво единствено като повърхностен, увлечен по „вънкашната лъскавина“ млад човек. А всъщност тези младежи, учили в Париж, са „заразени“ (по израза на Войников) от хубавото като културни и материални човешки постижения. Неадекватното им поведение и тук, и отгатакъ идва от кризата на идентичността, която изживяват. Защото опитът да навлязат в чуждата култура, към която никога не могат напълно да принадлежат, ги обрича на непрестанно влечение към нея, на което противостои тягата обратно към домашната култура, към която никога не могат напълно да се върнат. Така те стават чужденци навсякъде и за всички. Чужденци са дори сред своите. Зад фарсовото представяне на образите им всъщност се крият трагични персонажи.

Андонаки, героят на Т. х. Станчев, е представен като „списовател“. Учил е в Париж. Разбира цивилизацията като мосю Маргариди – сбъркано. Обяснява я на неколцина свои съграждани, които никак не я разбират, само са чували за нея: *„Който не знае да танцува, той е дивак!; Която мома няма кок и по модата кокошат костюм или перест палтон, тя е от най-простите!; Ако искаш да са поминуваш добре, ако искаш да си приет навсякъде и във всяка богата къща, където има госпожица, за да можеш да са разговаряш с нея; ако искаш да та поздравява всеки на улицата и да ти стисне ръката сърдечно, ако искаш да са говори за тебе на сяко място, че си учен – а ти хвърли истината под краката си, облечи са хубаво и по най-новата мода; гледай да имаш в джоба си винаги пари, пий и са весели, нека ти свири понекоги и музика, нощем не си отивай мирно в домът, додето не*

потракаш на някой и други прозорец дете има хубава мома. [...] За да си постигнеш целта, ето ти едно упътство: истината не говори никога, лъжи колкото можеш, разговаряй винаги върху любовта, а особено хвали хубостта на момичетата и възпитанието им. Бъди галант, и да не щеш, описвай на момите хубавите очи, белото им лице. [...] Когато разговаряш с момите, комплиментирай винаги, дрън-кай много, макар и без разум. Не забравяй, когато разговаряш, да употребиш някоя и друга чужда дума, защото с това ще покажеш, че знаш и други язици. [...] Когато вървиш по пътя, гледай да са кривиш колкото можеш повече и с това ще привлечеш вниманието на всяка мома, за да та обича. Когато си на угощение, яж малко, колкото и да та канят, но не забравяй да не си напълниш джоба, защото после, като огладнееш да ти са намирва. [...] Когато искаш да си мислят момите за тебе, че си богат, покачи си два часовника и едни очила. Гледай чепичките ти да скърцат, за да та чуват и глухите, когато минаваш през улицата. [...] Ако искаш да та обичат момите винаги, не са оженвай никоги!“. Преносителите на новия морал и новите порядки в обществото анекдотично скъсяват пътя за неговото възприемане. Вместо на принципа на еволюцията, европейската модерност се налага чрез противоборство на два несъвместими културни модела. От съжителството на двете крайности се създават множество фарсови ситуации, в които изпадат героите. Апологетите на цивилизацията налагат предизвикателното, ефектното, шумното, дори шокиращо поведение. Те оспорват възприетите като нормални поведенчески модели. Усилията се концентрират върху това, да впечатлиш със себе си, но не и да усъвършенстваш себе си. Ефектната цивилизованост, изговорена от Андоначи, е по-директен и наивен вариант на Фудулесковото разбиране за свобода на личността. А същината на проблема се състои в изгубената предишна идентичност и ненамерената нова. Андоначи не се прави на чужденец, но не отговаря и на представите за порядъчен българин.

В подобна ситуация на съществуване между два свята, между съня и реалността, се намира и Камен Кочев, който сам определя занаята си като „учен, съчинител ...човек, който списува книги, които четете народът“. В търсене на своето „истинско аз“, на своята тема, жанр и призвание, той патетично и комично слива нощта с деня и реалността с мечтите. Чете на френски и се възхищава от писателската активност в Париж, където се издават 800 периодични издания. Има съзнание за себе си като за европейец, но и като за част от народа, към

който има дълг да съчини очакваните книжки за четене и разни ръководства. Въпреки че в пиесата е обект на присмех, Кочев е интересен образ от гледна точка на идентичността, защото съчетава европейско самосъзнание с българско и не ги поставя в противоречие. Разбира се, те създават хаоса в главата му, в дома му, в битата му.

Димитраки от „Криворазбраната цивилизация“ е трети вариант на българин, „заразен“ от ефективността на чуждото. Той има твърде много съучастници в опита да мине за „същ вранцузин“. Майка му казва за него, че е „поприличал на френче: сякаш не е наш син“. Дъщеря ѝ Анка „мяза на съща вранцузойка ...сякаш не е българка“. Прави се опит за тотална подмяна на идентичността. Димитраки заявява: *„Да зная, че има толкози месо българско у мене, отрязвам го и го хвърлям на кучетата“*. По-нататък в диалог между Марийка и Анка се изговаря голямата драма на избора на идентичност: Анка заявява, че мрази името българин. „Тогаз мразиш и себе си“ – ѝ отговаря Марийка. *„Себе си не, а българското име; затуй искам да са събера с един чужденец европеец, за да са измия от това просто име. Не ща да съм българка, защото няма по-долню нещо от българката“*. Само че идентичността, освен избор, е и обективна предопределеност. Макар и да правят опит за подмяна на езика, на който общуват (елементарните разговори се водят на развален френски, а езикът репрезентира общността, респективно – личността); макар и да се наричат по френски маниер (Деметриус, мадмуазел Аннет, мадам Злата), т. е. подменят друг основен белег за принадлежност – името; макар да маскират тялото си по европейски моди с атлазени рокли, чепички, пантофки, ризки по модата, чорапи по модата, капелини, ръкавички, „умбрелки“, миризливи сапуни, помада – всичко това със заветната цел да се достигнат мечтаните Виена, Париж и Лондон, пътешествието към мечтите завършва безславно и безчестно в близкото село. Сполетялото Анка нещастие, отнетата ѝ чест задейства механизма на родова сплотеност. Димитраки припознава в българите вече свои братя. Анка горко изплаква и признава правотата и светостта на бащините си думи.

Тя заедно с Лина от „Фудулеску“ се вписват в поредицата образи на злочести български девойки, а семействата им – в литературния мотив за „нещастната фамилия“⁷. С една голяма разлика от традиционните проекции на този сюжет: похитените девойки еманципирано сами изби-

⁷ По-подробно за мотива за „нещастната фамилия“ вж. Аретов, 1995, с. 155–160, и Аретов, 1999, с. 135–145.

рат/пожелават похитителите си. Анка и Лина стават необходимите жертви, които обществото дава в периоди на големи промени.

В последната четвърт на XIX век се налага да се преформатират представите за националната идентичност на българите. Съобразена с новите процеси в обществото, тя трябва да съдържа знаците на европейското присъствие, защото Европа и европейското се оказват неслучайна реалност в късноръжданската култура, бит и социални отношения.

ЛИТЕРАТУРА

- Аретов 2001:** Аретов, Н. Балкански идентичности в българската култура от модерната епоха (XIX – XX век). // *Балкански идентичности*. С., 2001.
- Аретов 1995:** Аретов, Н. *Българското възраждане и Европа*. С., 1995, с. 155–160.
- Аретов 1999:** Аретов, Н. България като нещастна фамилия. // *Език и литература*. № 1, 1999, с. 135–145.
- Аретов 1990:** Аретов, Н. *Преводната белетристика от първата половина на XIX в.* С., 1990.
- Генчев 1991:** Генчев, Н. *Българска възрожденска интелигенция*. С., 1991.
- Генчев 1979:** Генчев, Н. *Франция в българското духовно възраждане*. С., 1979.
- Войников 1983:** *Добри Войников. Съчинения в два тома*. Т. 2, С., 1983.
- Каракостов 1972:** Каракостов, С., *Българският театър, Средновековие. Ренесанс. Просвещение*. С., 1972, с. 204.
- Николова 2001:** Николова, Ю. Алафрангата. // *Да мислим Другото*. С., 2001, 390–397.
- Пеев 1994:** Пеев, Т. Фудулеску, прокопцаният зет на хаджи Стефания. Драма в пет действия. // *Тодор Пеев. Научни изследвания*. С., 1994.
- Попович 2000:** Попович, В. Наяве и насъне все то или писателски истерии. // *Васил Попович. Съчинения*. С., 2000.
- Станчев 1871:** Станчев, Т. х. *Правата цивилизация. Позорищна игра в едно действие*. Русчюк, 1871.
- Чернокожев 1998:** Чернокожев, Н. „Криворазбраната цивилизация“ – проблематизациите на разбирането и цивилизоването. // *Език и литература*, № 2, 1998.
- Чернокожев 2003:** Чернокожев, Н. Чуждото в българския дом. „Криворазбраната цивилизация“ или проблематизациите на разбирането и цивилизоването. // *От Възраждане към прераждане*. С., 2003, с. 90–149.