

Г О Д И Ш Н И К
НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ
„СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

Философски факултет

Културология

A N N U A L
OF SOFIA UNIVERSITY
“ST. KLIMENT OHRIDSKI”

Faculty of Philosophy

Cultural Studies

Том/Volume 2

УНИВЕРСИТЕТСКО ИЗДАТЕЛСТВО „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ST. KLIMENT OHRIDSKI UNIVERSITY PRESS

СОФИЯ • 2023 • SOFIA

РЕДАКЦИОННА КОЛЕГИЯ

проф. д-р Райна Гаврилова (главен редактор)
проф. д.н. Владимир Градев
проф. д.н. Иван Кабаков
проф. д.н. Цветелин Степанов
доц. д-р Галина Гончарова
гл. ас. д-р Кирил Василев (редактор на броя)

© Софийски университет „Св. Климент Охридски“
Философски факултет
2023

ISSN 2815-3685

СЪДЪРЖАНИЕ

| | |
|---|-----|
| Иван Кабаков. Политическите графити: пропаганда или изкуство? | 7 |
| Велислава Петрова. От вторични суровини към частни контейнери. Отпадъкът като тотален социален факт | 21 |
| Радослава Кънева. Включено градско планиране с и за култура | 45 |
| Вяра Калфина. Божествена и човешка метаморфоза в Омировия епос | 57 |
| Георги Казаков. Публична политика, право и ритуали: Константин Велики и разказът за християнизацията на Рим | 83 |
| Петя Ангелова. Българската академична младеж и либералната съпротива (1945–1947) | 99 |
| Надежда Давидова. Канонични тропи в южнокорейския мелодраматичен сериал | 120 |
| <i>In memoriam</i> | 135 |
| Петър Шукеров. Празничната народна красност | |
| <i>Нови издания</i> | 152 |
| Кирил Василев. Синтез на несъвместимости – „Прочити на Данте“ от Владимир Градев | |
| Автори | 155 |

CONTENTS

| | |
|--|-----|
| Ivan Kabakov. Political graffiti: propaganda or art? | 7 |
| Velislava Petrova. From secondary raw materials to private containers. Waste as a total social fact | 21 |
| Radoslava Kuneva. Participative urban planning for and with culture | 45 |
| Vyara Kalfina. Divine and human metamorphosis in Homeric epic | 57 |
| Georgi Kazakov. Public policy, law and rituals: Constantine the Great and the narrative of the christianization of Rome | 83 |
| Petya Angelova. The bulgarian academic youth and the liberal resistance (1945–1947) | 99 |
| Nadezda Davydova. Canon tropes in South Korean melodrama series | 120 |
| <i>In memoriam</i> | 135 |
| Peter Shukerov. Living through the beauty of the feast in traditional orthodox culture | |
| <i>New editions</i> | 152 |
| Kiril Vassilev. Synthesis of incompatibilities – „Readings of Dante“ by Vladimir Gradev | |
| Contributors | 155 |

Вторият брой на Годишника на специалност „Културология“ вече е факт. В него са включени статии и студии на преподаватели, докторанти и студенти в катедра „История и теория на културата“ на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Годишникът предлага добра възможност на читателите си да се запознаят с актуалните изследователски търсения на водещи български учени в областта на теорията и историята на културата, културната антропология и приложното културознание, както и с първите научни публикации на техните бъдещи колеги.

Текстовете, включени в сборника, са посветени на теми и проблеми, които попадат в различни дисциплинарни полета на хуманитарното знание и представят множество и разнообразни теоретични парадигми и изследователски методи. Изданието съдържа изследвания на съвременните политически графити; на политиката за отпадъци в България; на основните теории и концепции в съвременното градско планиране в Европа; на метаморфозата в старогръцкия героически епос; на политиката на император Константин за християнизирването на Рим; на ролята на опозиционното българско студентство в периода 1945–1947 г.; на устойчивите тропи в структурата на южнокорейските мелодраматични сериали. Сборникът показва в умален мащаб полифоничността и хетерогенността на съвременния културологичен дискурс, неговата диалогична вътрешна структура.

С текста на д-р Петър Шукеров „Празничната народна красност“ отдаваме почит на светлата памет на нашия колега Иван Патев, който ни напусна през 2022 г.

В рубриката „Нови издания“ отбелязваме излизането от печат на тритомника „Прочити на Данте“ на проф. дфн Владимир Градев.

*Редактор и съставител на броя
гл.ас. д-р Кирил Василев*

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Културология

Том 2

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF PHILOSOPHY

Cultural Studies

Volume 2

ПОЛИТИЧЕСКИТЕ ГРАФИТИ: ПРОПАГАНДА ИЛИ ИЗКУСТВО¹?

ИВАН КАБАКОВ

Протестните графити като изначално легитимна форма на изразяване постепенно изгубиха своето присъствие в градското пространство за сметка на общински субсидирани форми и маркетингово ориентирани графити, които им придадоха нова легитимност. Тази тенденция обаче се промени от началото на 2022 г., като катализатор на промените се оказаха COVID кризата и инвазията на Русия в Украйна, които в своята синергия легитимираха политическите графити като „превърната форма“ на протестните графити. Иначе казано – интересът се измести към политиците, които започнаха да генерират значително обществено неодобрение, изразено в политически графити, като дилемата, пред която са изправени графити артистите, би могла да бъде представена по следния начин: пропаганда или изкуство са политическите графити?

Ключови думи: политически графити, политическо изразяване, свобода на изразяване, политици, пропаганда, изкуство.

¹ Подобно на колегата и приятел Иван Патев, на когото е посветен този текст, авторите на политически графити винаги имат собствена гледна точка към случващото се не само в политиката, но и в културата и обществото. Свободата на изразяване, която ги отличава от всички останали, изисква неспокойствие на духа и различие, подкрепени от твърда воля аргументирано и убедително да се отстоява собствена позиция, дори когато е изразена по отношение на политици и управляващи, които Ботев би определил като „слепци с очи“, поради неспособността им да генерират и реализират смислена перспектива за развитие на обществото, въпреки че отново и отново се кандидатират на поредните избори в очакване да придобият липсващите им качества. Такива „политици“ са изрично „посочени“ в политическите графити на съвременните графити артисти.

The protest graffiti, as an initially legitimate form of expression, gradually lost its presence in the urban space in favor of municipally subsidised forms and marketing-oriented graffiti that gave them a new legitimacy. However, this trend changed from the beginning of 2022, with the catalyst for change being the COVID crisis and the invasion of Russia in Ukraine, which, in their synergy, legitimised political graffiti as a „transformed form“ of protest graffiti. In other words, the interest shifted towards politicians who began to generate significant public disapproval, expressed in political graffiti. The dilemma facing graffiti artists could be presented as follows: are political graffiti propaganda or art?

Keywords: political graffiti, political expression, freedom of expression, politicians, propaganda, art.

1. ПОЛИТИЧЕСКИТЕ ГРАФИТИ КАТО „ПРЕВЪРНАТА ФОРМА“ НА ПРОТЕСТНИТЕ ГРАФИТИ

Работната хипотеза на изследването е, че политическите графити са „превърната форма“ (Мамардашвили 1999, 47–59)² на протестните графити, която „реабилитира“ протеста в обществото като го персонифицира и насочва към образи на политици, които генерират значително обществено неодобрение, чиито концептуално превъплътен израз са политическите графити. Почти не могат да се открият съвременни графити на политици, които да са представени в позитивна светлина, най-вероятно като контрапункт на многото, казионно произведени и финансирани плакати и транспаранти на „класици“ на марксизма и ленинизма, „дефилиращи“ по манифестации на „трудови колективи“ от близкото минало. Това обаче е „организирано“ и контролирано „творчество“ с предварително известен и при това запластен резултат, за разлика от изначалната и само-конституираща ги свобода на изразяване на съвременните графити артисти и райтъри, които рискуват дейността им да бъде третирана като „хулиганство“, съгласно чл.325 от Наказателния кодекс. Нещо повече – Столична община е добавила и санкция в размер от 100 до 2000 лева, когато е нарушена забраната за „драскането, рисуването и писането на думи, текстове, рисунки, графични изображения и каквито и да е знаци по фасадите на сгради, подлези и други елементи на градското обзавеждане, включително и превозните средства на обществения транспорт“ (Дневник 2023).

² Превърнатите форми, според Мераб Мамардашвили, са „следствие от превръщането на вътрешни отношения на системата в нови форми, чиято обособеност им гарантира самостоятелно съществуване“ (1999, 47–59). В конкретния случай става въпрос за процес на постепенно и нюансирано превръщане на разнопосочния, неперсонализиран и преобладаващо вербален протест, основан на социално ангажирана позиция в образи на политици с оглед посочването на персоналната им отговорност, чието следствие е обезличаването на политика.

Доколко коментираните санкции обаче са относими към политическите графити, а не към (например) таговете или „словото на омразата“ и не ограничават ли те от своя страна политическото изразяване като част от свободата на изразяване, която е отличителна характеристика на демократичните общества?

Кого да следваш и на кого да „довериш“ бъдещето си: на казионно произведените „авторитети“ от плакатите и транспарантите от близкото минало или на партийно препоръчаните „слепци с очи“, каквито са повечето от съвременните политици, „репликирани“ от графити артистите?

Ако отново насочим вниманието си към протеста, доколкото политическите графити са „превърната форма“ на доскоро „занемарените“ и почти изчезнали протестни графити както в градските пространства на София, така и в останалите градове в Република България, трябва да констатираме неговото персонифициране и фокусиране върху политически фигури от съвременността, за разлика от „слоганите“ от периода на социализма, които критикуваха „хомосоциализма“, „партийното гръбоносене“ и „камарата от подлоги“ (Василев 2018), избягвайки, с малки изключения, каквато и да е била персонализация. Политическите графити от социалистическия период са контрапункт на официалните манифестации с портрети на „класици“, лозунги и транспаранти. Те обаче се ограничават само с изписването на думи, но не и с „посочването“ на образи на политици. Протестите, както показва и актуалният към момента скандал в Народния театър „Иван Вазов“, започват с изписването на думи върху врати, стени и повърхности, но не приключват с тях. Когато преместим погледа си към типичните протестни графити от последните десетина години, трябва да констатираме, че тяхната „сила“ постепенно „заглъхна“ и се преобразува в изработването на маркетингово ориентирани и социално ангажирани графити. В протестните графити можеха да се открият фигури и изрази, които са „наследили“ лозунгите на социализма и „слоганите“ от времето на прехода към демокрация, но не и образи на политици.³

³ Типичен пример за протестни графити са почти изчезналите в градското пространство на София работи на без време отишлия си Блоке – Георги Младенов (1984–2011). Много често те се възприемат като политически графити (Николова 2017), което би могло да бъде приемливо твърдение, когато обаче коментираме по-ранен период от тяхното развитие. В своята същност работите на Блоке са протестни графити не само с оглед на посланията, но най-вече с провокативността и социалната си ангажираност, които в своята синергия не престават да изобличават и „посочват“ преди всичко дефектите на обществото и в частност на политиката.



Влоке – Георги Младенов (1984–2011) / град София, ул. Неофит Рилски № 64

Комбинацията от пандемия и впоследствие COVID криза в почти всички социални системи, последвани от инвазията на Русия в Украйна от началото на 2022 г., се оказаха катализатор на промените в обществата, които легитимираха появата на политическите графити като „превърната форма“ на протестните графити. Нещо повече – постигането на предлаганите и дефицита на нови „дивилзационни избори“, както и на мотивация за тях, изхабената в политически безсмислици гражданска енергия и най-вече неспособността на съвременните политици да генерират стратегически значима визия за развитие на България, която да мобилизира и консолидира обществото около нейното постигане, провокират политическото изразяване на графити артистите от началото на XXI век.

Какво отличава съвременните политически графити от предшествениците им – коментираните „слогани“ от периода на социализма и протестните графити на прехода?

2. ПОЛИТИЧЕСКОТО ИЗРАЗЯВАНЕ НА СЪВРЕМЕННИТЕ ГРАФИТИ АРТИСТИ

Съвременните политически графити са почти „безмълвни“ по отношение на изписаните с букви послания, каквито могат да се открият дори в протестните графити на прехода под формата на неодобрителни закани и констатации като например „управата си го търси“. За разлика от тях, съвременните политически графити са максимално концентрирани върху персонализацията на политици, генериращи значително обществено неодобрение, които обикновено са избразени по концептуален начин и/или в контекст, изразяващи по категоричен начин или чрез „намигване“ причините за тяхното неодобрение. Нещата са сериозни не само защото директно се „посочва“ образът на политика, но и защото

няма време да се „заклинателства“ с изписването на думи, доколкото визията е най-бързото и от дистанция разпознаваемо послание. Дори обичайната анонимност на графити райтъра е „пренебрегната“ от съвременните графити артисти, чиито „стил“ ги прави разпознаваеми и известни не само в градското, но и в публичното пространство по начин, който обезсмисля поставянето на подпис или оразличаващ ги знак. Нетрайността на политическите графити в градската среда, не само заради използваните изразни средства и материали, също „работи“ по свой начин за изразяването на позициите и „мнението“ на съвременните графити артисти. Иначе казано – съвременните политици са нетрайни и поради това не се изисква дълготрайност на посланията, изразните средства и използваните материали. Те са компенсирани с „бързина“ на артистичната реакция, минималистично изразяване и отдалечена разпознаваемост. Това обаче е политическо изразяване не само защото демонстрира гражданска позиция и социална ангажираност, каквито присъстваха и при протестните графити, а защото има директно противопоставяне на това, което ни се предлага като политика, персонифицирана от образа на „политика“, насъбрал максимално неодобрение към момента на изразяване. Сравнителното противопоставяне на подобни „политици“, обикновено на дейци и просветители, които са участвали в борбите за църковна и национална независимост от периода на Българското Възраждане, както и поставянето на съвременните политици в контекста на това отминало време, трябва да „изобличи“ несъстоятелността им като политици на съвременна България.



Станислав Беловски / Заличен графит в град София на ул. Иван Вазов № 6

Типичен пример е изобразеният „политик“, който е яхнал кончето на Цар Освободител пред Народното събрание по начин, който е характерен за възсядане на магаре. Несъразмерността на фигурите внушава непосилната тежест на политика спрямо тялото на кончето, което губи от достолепието си и предполага умалителна форма. Същевременно начинът, по който е яхнато кончето, е „намигване“ за компетентността на „политика“, чиято „значимост“ в обществото предполага най-вероятно и използването на руски капитали, влияние и „коне“ при постигането на цели, които не биха могли да се определят като политика.

Необходимо е да се посочи обаче, че много преди инвазията на Русия в Украйна от началото на 2022 г., политически графити „посрещаха“ посещенията на официални лица на Руската федерация в Западна Европа, като най-предпочитаният образ е на правещия сърце Навални, който трябваше да изрази солидарността на западните общества с неговата кауза не само с посланието, но и с формата – графити изразяването като демократична и само-конституираща се форма на обществена енергия. Нейната реакция не закъсна в България, само че беше насочена в различна посока, след призива „ходете пеша“, отправен от действащ политик към българите, които бяха изразили неодобрението и „неблагодарността“ си към качеството на работа на представляваната от него политическа сила. Оставям настрана реакциите на несъгласие с репресиите на протестиращи против разбирането за политика на тогава управляващото мнозинство, изразени например с почти веднага заличения графит на ъгъла на ул. „6-ти септември“ и ул. „Иван Вазов“, в който Исус Христос беше изведен от полиция по подобаващ начин.

Метафората също е „на въоръжение“ при изработването на политически графити, като освен преноса на невинността на Христос към протестиращите, който бихме могли да открием при вече коментирания пример, би могло да се добави и момчето, което преобръща предполагаемия Голиат на руската политика, „намигвайки“ за неговия черен пояс, при предлагането на пренос на послания, свързани с добре познатата ни история на Давид и Голиат (Свободна Европа 2022). Коментираният графит е изработен в типичния стил на Банкси, свързан с използването на шаблони, и се намира на 50 км от Киев, в украинския град Бородянка. В графита е изобразен мъж, „приличащ на Владимир Путин“, който е хвърлен по гръб от малко момче. Засега обаче не е потвърдено дали авторът е Банкси, но се приема, че „образът е именно на Путин, защото руският президент е носител на черен колан“ (Булевард България 2022). Това обаче не е всичко, защото тази работа, приписвана на Банкси, поради появата ѝ в профила на артиста в Instagram, почти веднага се превърна в пощенска марка и пропаганда на украинската съпротива срещу руската инвазия. „Пощенските марки са пуснати по случай годишнината от началото на руската инвазия в Украйна, започнала на 24 февруари 2022 г. Оригиналният графит на Банкси е върху къща, опустошена от руски обстрел

в град Бородянка, близо до столицата Киев“. Нещо повече – „много украинци виждат стенописа на Банкси като метафора на яростната съпротива на Украйна срещу инвазията“ (Frog news 2023). Пощенската марка е форма на изразяване, която предполага изпращане и „разнасяне“ на посланието по всички краища на света, като независимо дали това се случва на практика, метафората и формата внушават подобни очаквания. Доколко обаче метафорично използваната библейска притча за Давид и Голиат, превъплътена в коментирания графит и превърната в пощенски марки, би могла да се определи като пропаганда?



Графитите на Банкси и техните употреби / Украйна, град Бородянка (2022)

3. ПРОПАГАНДА ИЛИ ИЗКУСТВО?

Каква е ситуацията в България и могат ли графитите да бъдат използвани за пропаганда?

В търсене на ориентири и основания за съществуване, част от изработените графити се насочиха към т.нар. националистически графити, които значително се отклоняват от „канона“ на графити общността, поставяйки под съмнение вече коментираната самоконституираща ги свобода на изразяване, която отличава съвременните графити артисти от пропагандаторите на политически и дори на националистически идеи. Иначе казано – доколко изобразените на публични сгради и места в българските градове прото-политици от периода на Българското Възраждане са националистическа пропаганда на „родолюбиви“ организации и партии в търсене на политическо представителство от потенциални съмишленици и избиратели или са поставяне на съвременните политици в контекста на това отминало време, за да се „изобличи“ политическата им несъстоятелност? Нещо повече – това политическо изразяване на свободни графити артисти ли е или е партийно организирана пропаганда?



„Националистически“ графити / град София, ул. Неофит Рилски № 66 и гара Подуяне

От една страна, „започне ли артистът да получава пари за политически ангажирано изкуство, това вече е пропаганда, а не изкуство. Лошо няма, споделя творчески активен графити артист, но това финансиране следва да се обяви. Нещо като платена публикация“. От друга страна обаче, изкуството трябва „да провокира хората да си задават въпроси, да поставят под въпрос действителността“ (Димитров 2021), което не винаги изключва предходната позиция. Това поставя по различен начин въпроса могат ли да се „провокират“ хората с политически графити, способни да ги накарат да си задават въпроси относно заобикалящата ги действителност, без това да се превръща в пропаганда?

„Националистическите“ графити, без да са откровена пропаганда на конкретни политически партии, индиректно, под формата на „скрита реклама“, разпространяват родолюбиви и патриотични идеи, от които се възползват политически партии, които разчитат на избиратели с подобни възгледи. Много малко са графитите, чиято артистична провокация поставя в сравнителен план съвременни политици на „фона“ на „иконите“ от Българското Възраждане, за „да провокира хората да си задават въпроси“ и „да поставят под въпрос действителността“ (Димитров 2021), без обаче да се опитват да „избягат“ от нея в предпочитано от тях минало. Иначе казано – в повечето от случаите имаме работа с възпоменателни и илюстративни графити с прикрити или недотам носталгични елементи по отминалото време на Българското Възраждане и неговите дейци и прото-политици. Инвазията на Русия в Украйна от началото на 2022 г. обаче радикално промени летаргията на носталгичната илюстративност и възпоменателност на коментирания вид политически графити, навлизайки в бруталната съвременност на новите реалности и предизвикателства.



Станислав Беловски „Путин и мъртвото му тяло“ (2022) и реакцията на обществото (2023)

Политическите графити промениха своя облик, като същевременно запазиха обособеността си на „превърнати форми“ (Мамардашвили 1999, 47–59), както и отличителните си характеристики, каквито са персонализацията („посочването“) на политиците, „бързината“ на артистичната реакция, минималистичното изразяване и отдалечената разпознаваемост. Актуалността на посланието, както и метафората, използвана като изразно средство, биха могли да бъдат добавени към отличителните характеристики на политическите графити, особено когато те са свързани с инвазията на Русия в Украйна. Типичен пример е метафората на (само)убитата Русия, представена от нейния президент, който носи по характерен начин собственото си тяло, репликирайки „Пиета“ на Микеланджело. Работата на Станислав Беловски „Путин и мъртвото му тяло“ от началото на 2022 г. по категоричен начин демонстрира позицията на артиста и по-конкретно, че „изкуството е преди всичко лична позиция, вид политически акт“ при който „художникът не е академичен изследовател, за да трябва да е обективен или неутрален“ (Национална галерия 2023). Оригиналният графит се намира на ул. „Граф Игнатиев“, но неговата поява в организираната 1 година по-късно изложба „Аз трябваше да направя нещо...“ в Софийския арсенал – Музей за съвременно изкуство през периода 23.02.2023 – 26.03.2023 г., показва, че Беловски вече е „направил нещо“ с уличното си изкуство (Виж! 2023), като е преминал отвъд пропагандния ефект на своите графити с институционализирането на артистичната си реакция с изложба във филиала на Националната галерия на бул. „Черни връх“ № 2 в София. Пропагандният ефект на репродуцирания в пощенски марки предпологаем графит на Банкси от град Бородянка при Беловски вече е превърнат в осмислена артистична позиция, провокираща ни чрез серия от дигитални колажи и картини да се замислим за начина и смисъла на съществуването ни в новите условия на непрекъснати заплахи и предизвикателства. Нормалността на съществуването и неутралната позиция се оказаха проблематични категории при „рисковите общества“, за които много отдавна ни предупреждаваше Улрих Бек (2013).



Графитите на Банкси и новата реалност / Украйна, Централният площад в град Киев (2022)



Графитите на Станислав Беловски и новата реалност / град София, ул. Цар Иван Шишман (2022)

Ако отново насочим вниманието си към уличния статус на графитите от изложбата на Беловски, ще трябва да посочим, че някои от тях вече не са налични в градското пространство на София, но останалите в него много често са репликирани и коментирани както в медиите, така и на място (in situ), какъвто е случаят със заличените лица на Путин от графита на ул. „Граф Игнатиев“. В това отношение трябва да се посочи, че за разлика от институционализираната артистичност, която дава друг статут на изразяването, като обаче редуцира част от обратната връзка, уличното изкуство позволява на „диалога“ в обществото да съществува под формата на реплики и дори заличаване на конкретни графити. С промяната на коментираната работа на Беловски ставаме свидетели на качествено ново „решение“ – обезличаване на политика след неговото „двойно“ посочване в оригиналния графит от 2022 г., което в преобладаващата обществена реакция означава, че извършеното от него вече не се възприема като политика със заличаването на лицето на политика. Това заличава обаче и част от отличителните характеристики на политическите графити като например персонализацията на политика, поставяйки въпроса как да бъдат квалифицирани неговите действия, когато на последиците от тях не им се дава образ / лице? Обратната гледна точка, която приема и защитава подобни действия, много слабо присъства в градското пространство на София, обикновено под формата на изписани ругатни и обидни квалификации. Автентичното изразяване на тази позиция, разбира се, без да се използват обидни формати, са изказванията на представители на официалните власти в Русия. Изразяването на позицията и разпространението ѝ в обществото обаче не разчита на графитите като демократична и самоорганизираща се форма на политическо изразяване на обществото и поради тази причина е по-слабо представена в изследването⁴.

Политическите графити като „превърната форма“ (Мамардашвили 1999, 47–59) на протестните графити не са нова форма на политическо изразяване на обществото. Те са „наследници“ на протестните графити от периода на социализма и прехода към демокрация, които обаче са поставени в нови социално-икономически и политически условия. Артистичната реакция на коментираните реалности ги превръща в обособени и „превърнати“ форми. Политическите графити се характеризират с персонализация на изобразените политици и обезличаването им, когато преминат границите на политиката, „бързина“ на изработване, минималистично изразяване и отдалечена разпознаваемост. Актуалността на посланието⁵ и използваните метафори като израз-

⁴Неспособността или отказът да се използва „меката сила“ (Нye 1990) на политическите графити като част от многообразието от съвременни форми на представяне и разпространяване на алтернативни гледни точки по отношение на коментирания конфликт води до демонизирането на Русия, приписването ѝ на несъществуващи дейности и последици и в крайна сметка до по-трудното намиране на решение за изход от ситуацията.

⁵Много често Банкси е критикуван, че неговото анонимно бунтарство е комерсиално мотивирано с оглед на пазарното реализиране на негови творби в търгове за милиони

но средство са допълнителни отличителни характеристики на съвременните политически графити. В заключение би могло да се посочи, че политическите графити са предпочитан начин на артистично изразяване в съвременните общества.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бек, У. (2013). *Рисковото общество: по пътя към една друга модерност*. София: Критика и хуманизъм. (Bek, U. (2013). *Riskovoto obshtestvo: po putya kam edna druga modernost*. Sofia: Kritika i humanizam)
- Булевард България (2022). *Момче поваля Путин, гимнастичка сред отломки: нови графити на Banksy се появиха в Украйна*. – В: Булевард България [онлайн]. 12.11.2022. [прегледан 04.04.2023]. Достъпно на: <https://boulevardbulgaria.bg/articles/momche-vovalya-putin-gimnastichka-sred-otlomki-novi-grafiti-na-banksy-se-royaviha-v-ukrayna> (Bulevard Bulgaria (2022). *Momche povalya Putin, gimnastichka sred otlomki: novi grafiti na Banksy se royaviha v Ukrayna*. – V: Bulevard Bulgaria [onlayn]. 12.11.2022. [pregledan 04.04.2023]. Dostapno na: <https://boulevardbulgaria.bg/articles/momche-vovalya-putin-gimnastichka-sred-otlomki-novi-grafiti-na-banksy-se-royaviha-v-ukrayna>)
- Василев, С. (2018). *Графитите като протест. 1969–2018 г.* – В: Портал за култура, изкуство и общество. [онлайн] 8.09.2018. [прегледан 4.04.2023]. Достъпно на: <http://kultura.bg/web/%d0%b3%d1%80%d0%b0%d1%84%d0%b8%d1%82%d0%b8%d1%82%d0%b5-%d0%ba%d0%b0%d1%82%d0%be %d0%bf%d1%80%d0%be%d1%82%d0%b5%d1%81%d1%82-1969-2018-%d0%b3/> (Vasilev, S. (2018). *Grafitite kao protest. 1969–2018 g.* – V: Portal za kultura, izkustvo i obshtestvo. [onlayn] 8.09.2018. [pregledan 4.04.2023]. Dostapno na: <http://kultura.bg/web/%d0%b3%d1%80%d0%b0%d1%84%d0%b8%d1%82%d0%b8%d1%82%d0%b5-%d0%ba%d0%b0%d1%82%d0%be %d0%bf%d1%80%d0%be%d1%82%d0%b5%d1%81%d1%82-1969-2018-%d0%b3/>)
- Виж! (2023). *Беловски направи нещо...* В: Виж! [онлайн]. 28.03.2023. [прегледан 04.04.2023]. Достъпно на: <https://vijmag.bg/bg/article/belovski> (Vizh! (2023). *Belovski napravi neshto...* V: Vizh! [onlayn]. 28.03.2023. [pregledan 04.04.2023]. Dostapno na: <https://vijmag.bg/bg/article/belovski>)
- Григоров, Я. (2018). *Маската на Банкси*. – В: К – вестник за критика, дебати и културни удоволствия [онлайн]. 16.11.2018. [прегледан 4.04.2023]. Достъпно на: <http://kweekly.bg/publication/1008> (Grigorov, Ya. (2018). *Maskata na Banksi*. – V: K – vestnik za kritika, debati i kulturni udovolstvia [onlayn]. 16.11.2018. [pregledan 4.04.2023]. Dostapno na: <http://kweekly.bg/publication/1008>)

долари (Григоров 2018), макар че има и обратни примери за продавани от него собствени графити по 50 долара на случаен принцип, което обаче се прави, според критиците, за да подхранва образа си на артист-бунтар, легитимен „наследник“ на традицията на антисистемното изкуство. Отвъд основателните критики към Банкси, не би могло да се отрече актуалността не само на неговото творчество и послания, но и винаги точната им локализация в епицентъра на най-значимите съвременни събития и конфликти, превръщайки го в своеобразен „барометър“ за съвременност от началото на XXI век.

- Димитров, И. (2021). *Действителност под въпрос*. В: Виж! [онлайн]. 2021. [прегледан 4.04.2023]. Достъпно на: <https://vijmag.bg/topic/deystvitelnost-vapros> (Dimitrov, I. (2021). *Deystvitelnost pod vapros*. V: Vzh! [onlayn]. 2021. [pregledan 4.04.2023]. Dostapno na: <https://vijmag.bg/topic/deystvitelnost-vapros>)
- Дневник (2023). *Столичната община се зарича да глобява до 2000 лева за дракане на фасадите*. – В: Дневник [онлайн]. 1.02.2023. [прегледан 04.04.2023]. Достъпно на: https://www.dnevnik.bg/gradska_sreda/2023/02/01/4445110_stolichnata_obshtina_se_zaricha_da_globiava_do_2000/ (Dnevnik (2023). *Stolichnata obshtina se zaricha da globyava do 2000 leva za draskane na fasadite*. – V: Dnevnik [onlayn]. 1.02.2023. [pregledan 04.04.2023]. Dostapno na: https://www.dnevnik.bg/gradska_sreda/2023/02/01/4445110_stolichnata_obshtina_se_zaricha_da_globiava_do_2000/)
- Мамардашвили, М. (1999). Превърнатите форми. За необходимостта от ирационални изрази. – В: *Критика и хуманизъм*, кн. 6, 47–59. (Mamardashvili, M. (1999). *Prevarnatite formi. Za neobhodimostta ot iratsionalni izrazi*. – V: *Kritika i humanizam*, кн. 6, 47–59)
- Национална галерия. (2023) *Станислав Беловски. Аз трябваше да направя нещо...* В: Национална галерия [онлайн]. 23.02.2023. [прегледан 04.04.2023]. Достъпно на: <https://nationalgallery.bg/bg/exhibitions/stanislav-belovski-i-had-to-do-something/> (Natsionalna galeria. (2023) *Stanislav Belovski. Az tryabvashe da napravya neshto...* V: *Natsionalna galeria* [onlayn]. 23.02.2023. [pregledan 04.04.2023]. Dostapno na: <https://nationalgallery.bg/bg/exhibitions/stanislav-belovski-i-had-to-do-something/>)
- Николова, Д. (2017). *Графити бунтът на Блоке: истината остава!* – В: Егоист. [онлайн]. 11.07.2017. [прегледан 04.04.2023]. Достъпно на: <https://egoist.bg/grafitibuntat-na-bloke-obstinate-ostava/> (Nikolova, D. (2017). *Grafiti buntat na Bloke: istinata ostava!* – V: *Egoist*. [onlayn]. 11.07.2017. [pregledan 04.04.2023]. Dostapno na: <https://egoist.bg/grafitibuntat-na-bloke-obstinate-ostava/>)
- Свободна Европа (2022). *Давид срещу Голиат. Графитите на Банкси в Украйна*. – В: Свободна Европа [онлайн]. 16.11.2022. [прегледан 04.04.2023]. Достъпно на: <https://www.svobodnaevropa.bg/a/32133490.html> (Svobodna Evropa (2022). *David sreshtu Goliat. Grafitite na Banksy v Ukrayna*. – V: *Svobodna Evropa* [onlayn]. 16.11.2022. [pregledan 04.04.2023]. Dostapno na: <https://www.svobodnaevropa.bg/a/32133490.html>)
- Frog news 2023. *Банкси срещу Путин: Графитите на артиста станеха пощенски марки в Украйна*. – В: Frog news [онлайн]. 26.03.2023. [прегледан 04.04.2023]. Достъпно на: <https://frognews.bg/novini/banksi-sreshtu-putin-grafitite-artista-stanaha-poshtenski-marki-ukraina.html> (Frog news 2023. *Banksi sreshtu Putin: Grafitite na artista stanaha poshtenski marki v Ukrayna*. – V: *Frog news* [onlayn]. 26.03.2023. [pregledan 04.04.2023]. Dostapno na: <https://frognews.bg/novini/banksi-sreshtu-putin-grafitite-artista-stanaha-poshtenski-marki-ukraina.html>)
- Ные, J. (1990). *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*. New York, NY: Basic Books.

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Културология

Том 2

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF PHILOSOPHY

Cultural Studies

Volume 2

ОТ ВТОРИЧНИ СУРОВИНИ КЪМ ЧАСТНИ КОНТЕЙНЕРИ. ОТПАДЪКЪТ КАТО ТОТАЛЕН СОЦИАЛЕН ФАКТ

ВЕЛИСЛАВА ПЕТРОВА

Студията анализира политиката за отпадъци в България по време на социализма и нейната трансформация по време на „прехода“, което е основата за съвременните политики по отношение на отпадъците. Два ключови фактора формират наследството на отпадъците: първият е специфичният етос на социалистическата държава, свързан с икономиката на дефицита, а вторият е материалната култура на отпадъците и отпадъчните режими. Допълнително анализирам как социалните, икономическите и политическите промени от 90-те години на XX век преработват наследството на социализма по отношение на отпадъците и дават основа на съвременните ценности, практики и разбирания по отношение на отпадъците в България.

Ключови думи: антропология на отпадъка, изследвания на пост-социализма, вторични суровини, материална култура, социалocen

FROM SECONDARY RAW MATERIALS TO PRIVATE CONTAINERS.
WASTE AS A TOTAL SOCIAL FACT

Velislava Petrova

The paper analyzes waste policy in Bulgaria during socialism and its transformation during the “transition”, which provides the basis for contemporary waste policies. Two key factors shaped the legacy of waste: the first was the specific ethos of the socialist state associated with the deficit economy, and the second was the material culture of waste and waste regimes. Additionally, I analyse how the social, economic and political changes of the 1990s reshaped the legacy of socialism in relation to waste and provided the basis for contemporary values, practices and understandings of waste in Bulgaria.

Keywords: anthropology of waste, post-socialism studies, secondary raw materials, material culture, socialocene

Последните години в светлината на темата за човешкото въздействие върху околната среда и разбиране на връзката с късния капитализъм се преосмисля разбирането за значението на международните отношения във връзка с Антропоцена (Armiero and De Angelis, 2017; Hecht, 2018; McNeill and Engelke, 2014; Pál, 2021a, 2021b; Steffen et al., 2015), както и по отношение на политиките за отпадъци (Gille, 2022). Този процес се случва в рамките на засилен интерес към историята на околната среда, развитието и институционализирането на държавата на околната среда и осмисляне на човешкия отпечатък върху планетата (Gille, 2022; McNeill and Engelke, 2014; Meadowcroft, 2012; Pál, 2021b).

Настоящият текст се позиционира в същата аналитична перспектива и контекстуализира съвременните политики, практики и битки около отпадъците в България през наследството на социализма и отпечатъка му върху икономическите и културни трансформации на 1990-те години.

На първо място, анализирам отпадъка като суровина в рамките на икономиката на дефицита на социалистическата държава. По този начин се виждат едновременно икономическата структура на отпадъчните режими (Gille, 2007) и идеологическите измерения на процеса. Вторичните суровини и тяхната употреба са разгледани и през перспективата на съперничеството и търговията между двата блока (Gille, 2022). Жужа Гиле (Gille, 2022) твърди, че именно съревнованието за по-добър живот между двата блока е имало критично значение за Голямото ускорение¹.

Вторият важен момент е свързан с конституирането на категорията „отпадък“ като обусловено от трансформацията в процеса на индустриализацията, урбанизацията и развитието на потреблението (Elias et al., 2000; Strasser, 2000). Трансформацията в рамките на производствения процес води до трансформация на отпадъците и тяхното концептуализиране (Gille, 2007; Reno, 2014; Strasser, 2000). В такава перспектива чрез анализа им се постига разбиране на съвременните социални трансформации. Отпадъците са тотален социален факт², защото през тях се вижда цялото разнообразие на социалния и икономически живот, промяната в нравите и светогледните нагласи в България.

¹ Това представлява превод на *The Great Acceleration*, понятие, с което в последните години се бележи периодът след Втората световна война, когато световната икономика започва да се развива все по-бързо и растежът става все по-интензивен във всички области на живота, включително населението, енергията, транспорта, промишлеността, земеделието и др. Този период е характеризирани с увеличаване на консумацията на ресурси, замърсяване на околната среда, изменение на климата и др. Изразът *The Great Acceleration* се използва, за да се подчертае необратимостта и скоростта на тези тенденции и свързаните с тях проблеми, които имат дългосрочни последици за планетата и човечеството.

² Самото понятие за „социален факт“ социалните науки дължат на Емил Дюркейм (Durkheim, 1967), който дефинира по този начин основния предмет на социологията и онези ценности, норми и социални структури, които отиват отвъд индивидуалното и имат способността да упражняват социален контрол. Марсел Мос (Mauss and Mauss, 2002) раз-

Студията си поставя за цел да реконструира културната история на отпадъците в България като призма за разбиране на съвременните културни и икономически трансформации, защото отношението в България към отпадъците носи амалгамализираното наследство на социализма и годините на прехода.

Две са основните движещи сили, които оформят наследството върху отпадъците чисто исторически. На първо място, това е специфичният етос на социалистическата държава, свързан с икономиката на дефицита. Централизираната икономическа система на социалистическа България предопределя и централизирания подход към отпадъците, които са част от икономиката и се мислят като важен ресурс за социалистическата държава. 90-те години на XX век носят рязък обрат по отношение на отпадъците, като това се дължи както на промяната в икономическата система и наченките на консуматорско общество, така и на промените в светогледните нагласи и практиките за рециклиране, които заместват съществуващите такива. Тези сили водят и до идеологически импликации, свързани със самите политики по отношение на отпадъците, които представляват рязък скок от колективни към индивидуализирани политики за околната среда.

Отпадъкът от гордост и „национално богатство“ се превръща в нещо срамно и опасно. Това се дължи на трансформацията в материалната култура и начините на сметоизвозване, но и на общия дискурс по отношение на отпадъците. С разпадането на социалистическата икономика и нейното обгрижване на отпадъците като ресурс, гражданите престават да участват и търговията, оползотворяването, повторната употреба и рециклирането се оказват основно бизнес между фирми с посредничеството на държавата.

Вторият аргумент е свързан с начина, по който се оформя материалната култура (Miller, 1998) на отпадъците по време на социализма, в пряко отношение с разбирането на връзката природа-култура и показва трансформацията в основните ценностни нагласи. Отпадъците и боклукът са специфична материалност; за Еденсор (Edensor, 2005) процесът на разлагане на отпадъците се разглежда като размиване на границата между природата и културата, което позиционира боклука като лиминална, маргинална и преходна материалност. От такава гледна точка е важно да се реконструира начинът, по който боклукът се разглежда на микросоциално ниво, мястото му в къщата и неговото съдържание.

На трето място, анализирам начина, по който социалните, икономически и политически трансформации от 90-те години на XX в. преработват наследството на социализма по отношение на отпадъците и са в основата на съвременните разбираня, ценности и практики по отношение на отпадъците. Тези процеси са свързани както с промяна на профила на отпадъците съответстващ

вива това понятие в посока на понятието за „тотален социален факт“ като „дейност, която има последици за цялото общество в икономическата, правната, политическата и религиозната сфера“.

на промяната на икономическия профил (централно планирана икономика към пазарна икономика, поява на консуматорско общество и консумеризъм), но и с наследените нагласи по отношение на отпадъците.

Основният методологичен подход почива на принципа на глобалната етнография, предложен от Майкъл Буравой (Burawoy, 2000), и комбинира данните получени от дълбинни интервюта и неформални разговори с архивно събрани материали за целите на метода на разширения случай. За целта емпиричният материал е вписан в общата теоретична и аналитична рамка, предложена от Жужа Гиле по отношение на концептуализиране на отпадъчните режими в социалистическия блок (Gille, 2007) и понятието за „Социалоцен“³ (Gille, 2022), но и в по-широкия контекст на изследвания върху социалните и икономически процеси, които обуславят съвременната ситуация.

Основната част от данните са събрани в периода 2010–2011 година и представляват комбинация от архивни материали на предприятия ДП „Чистота“ и ДСП „Вторични суровини“, архивни медийни материали основно от списанията „Наш дом“ и „Жената днес“, издания свързани с хигиената на дома. Архивните материали използвам основно, за да реконструирам институционалната структура и култура на отпадъчните режими (Gille, 2007). Лайфстайл списанията и книгите за дома използвам, за да реконструирам начина, по който тези политики по отношение на отпадъците пропиват всекидневието. Тези документи и текстове успяват да открият какво е важно за режима и как се стимулират гражданите. Относно материалната култура на отпадъците, системата за предаване на вторични суровини и начина, по който се концептуализират отпадъците разчитам на проведени дълбинни интервюта и неформални разговори през периода 2011–2012, докато за периода на „прехода“⁴ разчитам основно на данни събрани 2020–2021.

³ Чрез понятието „Социалоцен“ Жужа Гиле надгражда съвременните изследвания за ролята на отпадъците в разбиране на човешкото въздействие върху околната среда, като предлага като движещ мотив идеята за разбиране на ролята на съревнованието между двата блока в периода след Втората световна война.

⁴ Тук се използва терминът „преход“ (вместо „трансформация“, който самата аз предпочитам), за да подчертая голямата символична тежест, която се крие зад него. Основната причина за оспорване на понятието „преход“ е внезапността на много промени, които настъпват по време на въвеждането на пазарния модел в страните от бившия СИВ, което е несъвместимо с постепенния характер, заложен в думата „преход“. Всъщност, въпреки че много изследователи се противопоставят на това понятие и предпочитат да приемат вместо него това за икономическа „трансформация“, за да не попаднат в неолибералния капан на един-единствен път на икономическо функциониране, на ниво широка обществено-ност това е единственото широко разпространено понятие, което се използва за обозначаване на събитията, настъпили в следствие на разпадането на държавния социализъм. Всъщност то обхваща в своето семиологично поле както икономическите, така и социалните и политическите трансформации. Поради тези причини, предпочитам да запазя него и да го поставя в кавички.

ТЕОРЕТИЧНИ ОРИЕНТИРИ И КОНТЕКСТ. “WASTEFUL”⁵ ЛИ Е СОЦИАЛИЗМЪТ?

70-те години на ХХ в. са период на развитие на т.нар. държава на околната среда⁶ в Западна Европа, като загрижеността на ниво официални дискурси се интензифицира през втората половина на 80-те години на ХХ в, вследствие на аварията в Чернобил.

Въпреки че както на Изток, така и на Запад последствията от човешката дейност върху околната среда са изключително подобни, темата за екологията според Радосвета Кръстанова (Krastanova, 2016) не седи на дневен ред за социалистическата държава изключително поради идеологически причини:

„В бившите комунистически страни, екологичните искания се появяват относително късно. Проблемите дълго време се прикриват, защото водеща е вярата, че замърсяването и деградирането на околната среда не могат да бъдат причинени от комунистическата държава: те биха могли да бъдат вредно (и логично) следствие единствено на капиталистическия режим“ (Krastanova, 1966, 252–253; мой превод).

Дебатът по отношение на екологичността на социалистическите държави търпи сериозна трансформация през последните години. До 2000-та година тезата за екоцидността на социалистическите държави доминира научните публикации, но постепенно отстъпва мястото си на по-нюансирани подходи, които отчитат усилията в посока опазването на околната среда, но се интересуват от произхода на знанието в тази област и прилагането му (Pál, 2021c). Другият важен момент е свързан с идеологическото напрежение, за което Кръстанова (Krastanova, 2016) пише и което обуславя начина, по който се изгражда образът

⁵ Българският език не успява да пренесе английското значение на думата *wasteful*, която често се използва за дефиниране на социалистическия отпадъчен режим. Поради тази причина я запазвам по този начин, вместо да търся превод като „разточителен“, „отпадъчен“, „прахоснически“.

⁶ Медоукрофт счита (със справка към Janicke and Weidner 1997; Hanf and Jansen 1998), че процесът на развитие на държавата на околната среда е разделен на два етапа. Първият е свързан с появата на екологичните движения и първата петролна криза около 1970 година, когато държавите започват да осъзнават влиянието на човешката дейност върху околната среда. Този етап не е характерен с решаване на екологични проблеми, а с участието на държавата в управлението на екологичните проблеми и появата на политики, които са белязани от екологични противоречия. Основната цел е да се действа върху конкретни проблеми като замърсяването на въздуха и водата. През късните 1980-те години държавите започват да се ангажират по-цялостно и софистицирано в политиките за околната среда, като засилват връзките между държавния апарат и устойчивото развитие. На международно ниво тези усилия съвпадат с публикуването на “Report of the World Commission on Environment and Development” през 1987 г., документ, който популяризира понятието за устойчиво развитие, както и със събитието “Rio Earth Summit” през 1992 г.

на социалистическите държави като създаващи много отпадък (Gille, 2007), без да се отчита ролята на съревнованието между двата блока (Gille, 2022) за Голямото ускорение (McNeill and Engelke, 2014; Steffen et al., 2015).

Кръстанова (Krastanova, 2016) датира появата на екологичните движения в България към средата на 1980-те години и ги обвързва с дисидентството, като си струва да отбележа, че хронологично това съвпада с втората вълна в развитието на държавата на околната среда в Западна Европа (Meadowcroft, 2012). Но именно това обвързване на екологичните движения с дисидентството е ключово според Жужа Гиле за разбиране на доминиращите интерпретации за политиките по отношение на отпадъците в Източна Европа: *„Тъй като има значително припокриване между екологичните активисти от края на 80-те и дисидентските политически и икономически либерали, либералният екологизъм става хегемонният дискурс“* (Gille, 2022).

В един свой по-ранен текст Жужа Гиле (Gille, 2007) обръща специално внимание на това, че паралелно с разпадането на държавната икономика на социализма и реструктурирането на икономиката изчезва и депозитната система за опаковки по същото време, по което на пазара в Унгария се появяват и големите международни корпорации на индустрията на безалкохолни напитки, внасяйки такива в еднократни опаковки. В този случай обаче става дума за различна система на пакетирание и собствена бутилираща индустрия, която печели от самите опаковки. Затова и този интерес към повторната употреба. Гиле вижда тези промени като свързани с *„глобализационния дискурс, който фаворизира приватизацията и изваждането на държавата от икономиката, които по този начин имат унищожителен ефект върху съществуващите в Унгария политики на околната среда“* (Gille, 2007, 163). Но проблемът е структурен, а не е на ниво дискурс. Към казаното от Жужа Гиле (Gille, 2022) трябва да добавим и шокото въвеждане на пазарната доктрина, промяната в собствеността на фирмите и отварянето на икономиката към глобалния пазар, които променят значението и отношението към отпадъците.

Тук искам да обърна внимание на една противоречива характеристика по отношение на отпадъците в рамките на социалистическата държава. Индустриалните отпадъци и тяхната повторна употреба в производството се оказват сериозно предизвикателство: някои от производствата създават екологични рискове, (Krastanova, 2016; Савова, 2023), а архивните данни говорят за лошото качество на самите отпадъци като суровина. От друга страна, социалистическата държава успява да създаде функционираща депозитна система, използва изключително малко еднократни опаковки и изгражда усещане у гражданите за ценност на отпадъците.

Като обръща фокуса към ситуацията в Унгария в рамките на процеса за присъединяване към ЕС, Гиле се опитва да отговори на въпроса защо Западът не успява неутрално да оцени успехите на социализма по отношение на отпадъците. Първата причина според нея е в самия начин, по който се събират

статистическите данни. „Една от основните причини е, че при представянето на централно планираните икономики преобладават статистическите данни, но по-важното е, че тези статистически данни се концентрират върху съотношението между отпадъците и БВП, а не върху отпадъците на глава от населението или съотношението на рециклиране на промишлените отпадъци – данни, които биха показали недостатъците на западните практики в областта на отпадъците и биха подчертали предимствата на държавния социализъм, или поне биха могли да представят по-балансирана картина“ (вж. глава 1, 188).

Втората, е свързана с духа на времето, когато пазарният механизъм се мисли като спонтанен ред и родеещ се с демокрацията. „Местните“ икономисти, които се ръководят предимно от неолиберални парадигми, сами презират намесата на държавата в икономиката, включително политиките, насърчаващи намаляването на отпадъците и повторната им употреба.“ (Пак там.)

Третата почива на стереотипите по отношение на Източния блок и различните интелектуални парадигми. „Политиките и практиките на държавния социализъм в областта на отпадъците, макар и не напълно непознати за западните учени и журналисти, не са били считани за екологични, а по-скоро за любопитен елемент на централното планиране, поради което значението им е останало неизследвано“ (Пак там)

И не на последно място, край на 1980-те е период на сериозни екологични катастрофи, които засилват доминиращите нагласи „все по-видимите и наистина ужасяващите екологични резултати на държавния социализъм в Унгария в очите на западните наблюдатели и унгарските водещи икономисти просто засенчват всички положителни постижения на бившия режим по отношение на околната среда.“ (Пак там.)

За разлика от САЩ, където политиките за околната среда се оказват функция на икономическите интереси на бутилиращите и опаковащи компании, пресечени с индивидуалистичния дух на политиките на околната среда, в страните от социалистическия блок опаковките имат различно измерение. В българския случай опаковките⁷ не играят важна роля в производството и консумацията на стоките, тъй като те са минимални. Това може да се обясни с липсата на консуматорско общество, което да налага нуждата от атрактивно опаковане на продуктите. Освен това, за държавата като икономически агент опаковките са разход, който може да бъде спестен. Именно това може да обясни защо в българския контекст липсват изследвания, които да се фокусират специално върху въздействието на опаковките върху околната среда.

⁷ За българския контекст липсват изследвания конкретно по темата, но в докторската дисертация на Елица Стоилова (Stoilova, 2014) върху индустриализацията на производството на българското кисело мляко откриваме интересна информация по темата.

Отвъд вътрешно политическите промени, трябва да отчетем и реструктурирането на глобалната икономическа сцена. Изследванията, които се занимават с икономическите отношения между двата блока, вече не са толкова нови, но в последните години темата за отпадъците търпи развитие. Жужа Гиле (Gille, 2022) проследява няколко примера на износ на отпадъци от Първия към Втория свят, които според нея показват взаимодействието, което се случва, и ясно задават тенденцията за екстернализация на отпадъчни рискове⁸. Жужа Гиле показва как през 1980-те и 1990-те се засилва търговията с отпадъци между страните в Източния блок и в Западния блок, свързани с износ на различни опасни химически материали. Тук е важно да се добавят още два важни момента: 1980-те и 1990-те са години, в които държавите от Източния блок започват да изпитват икономически затруднения и износят на отпадъци към тях е добър приток на конвертируема валута, защото отпадъците са глобална стока и те са един от начините, по които икономиките се отварят към западните пазари в този момент. От друга страна, държавите от Източния блок дълго време определят отпадъците като ценен ресурс и това още повече легитимира идеологически тези международни търговски потоци.

Примерите, на които се позовава Гиле (Gille, 2022), се противопоставят на либералната екологична визия за социалистическите режими, защото произвеждането на отпадъци според нея не е толкова резултат на неефективното използване на ресурсите или единствено неравностойното международно разделение на труда, а „*е резултат от съзнателното усилие на една западна държава да възложи този интензивен на отпадъци производствен процес на своите източноевропейски партньори, изпреварвайки, ако не и поставяйки началото на по-късната тенденция за износ на боклук от Запада към Изтока.*“ (Gille, 2022). Различният начин, по който на държавно ниво се адресира темата за отпадъците, оформя и политиките за справяне с тях. Институционализирането на държавата на околната среда на Запад, разпадащите се и пропускливи регулации на Изток и наследството на социализма като мислене на отпадъците като вторични суровини проправят пътя за екстернализиране на рисковете, свързани с отпадъците. „*Все пак, поради факта, че целта на Запада не е била да се преизползват или рециклират отпадъците, а по-скоро да се избегнат разходите свързани с безопасно депониране тогава, когато е възможно, компаниите се опитват да елиминират този производствен процес напълно*“ (Gille, 2022).

⁸ Това следва да приемем с някои уговорки, които дават допълнителни нюанси. Първият пример за това е експортът на отработено ядрено гориво от Финландия към СССР, като в случая трябва да се направят две уговорки, които липсват в текста. Отработеното ядрено гориво всъщност е суровина за произвеждане на ядрено оръжие и не е така „нежелан отпадък“, за да служи за доказателство на тезата. Другата е, че финландските атомни реактори в този период са били руски и това е и второто обяснение за износа.

ОТПАДЪКЪТ КАТО СУРОВИНА. ИКОНОМИКА НА ОТПАДЪЦИТЕ

В България отношението към отпадъците днес може да се разглежда като наследство на социализма, който отделя особено значение на отпадъците като ресурс, или както сполучливо ги нарича „вторични суровини“.

Всъщност, въпреки че използваме актуалната лексика, говорейки за „отпадъци“, социализмът не ги третира като крайни величини, а като материалности, които могат да бъдат използвани отново, и затова ги нарича „вторични суровини“. Категорията на „вторични суровини“ е множествена и изградена от вътрешни разделения, защото отпадъците се мислят като суровини и непрекъснато се търсят начините за тяхната повторна употреба, често неуспешно. Самото понятие за „вторични суровини“ е централно за държавната икономика на социализма, като около него се роят идеологическите дискурси, присъстващи както в официалните документи на предприятията, занимаващи се с неговото управление, така и в популярната култура. Това, което характеризира отношението към отпадъците е, че те са разглеждани основно през оптиката на суровината, а не на грижата за околната среда.

По отношение на материалния си профил отпадъците са разделени на две категории⁹. В първата се класифицира домашната смет и основно съдържа хранителни отпадъци, докато втората се отнася към т.нар. вторични суровини. Това разделение ясно показва начина, по който социалистическата държава мисли отпадъчните материали. Всъщност много малка част от тях се считат за ненужни и основният мотив за това разделение е икономическият етос на социалистическата държава.

Докато едната дейност (почистване на улиците, извозване на битовата смет) се мисли като срамна и мръсна, другата (оползотворяването на вторичните суровини) е натоварена с положителни значения и в нейна полза са впрегнати различни ресурси (политически, идеологически). Това разделение, считам, че остава ясна следа в съзнанието на хората.

Държавната икономика на социализма¹⁰ функционира чрез непрекъснато поддържан дефицит, който се налага да бъде частично компенсиран с влагане-

⁹ Държавните предприятия „Отпадъци“ и „Вторични суровини“ отговарят за събирането на вторични суровини, влагането им в производството и търговията с отпадъци (включително и извън СИБ). Държавно предприятие „Чистота“ отговаря за почистването на улиците и сметоизвозването, което се отнася до съдържанието на металните кофи. Според действащите тогава разпоредби, самите кофи се стопанисват от жителите на сградите, а не са собственост на фирмата, както е в момента.

¹⁰ На един всекидневен и съвременен език опростено можем да оприличим функционирането на плановата икономика на фирма (поради това, че собствеността върху капитала и производствените активи е държавна). Оттук повишаването и консумацията на стоки и услуги вътре в държавата при липса на пазарна икономика е разход, а не възможност за генериране на печалби.

то на безплатен труд на гражданите (за почистване, следпазарна поддръжка¹¹, доброволни акции) за разлика от пазарните икономики¹². В тази перспектива отпадъците се мислят като ресурс както за държавата, така и за гражданите¹³. Поради тази причина, социалистическата държава е изправена пред непрекъснатата необходимост да накара хората да предоставят тези ресурси, за да разполага с тях, и това се случва по два начина: с финансов стимул (изкупна цена) и с пропаганда.

От друга страна, разбира се, се променя и профилът на генерираните отпадъци, което обуславя и нови отпадъчни режими (Gille, 2007). Социализмът представлява ускорена модернизация, която е свързана и с интензивна урбанизация. Новите начини на живеене заедно и индустриализацията водят до генериране на нови видове боклук, което от своя страна обуславя необходимостта от образование на гражданите за справяне с тези нови отпадъци.

Тези образователни инициативи, пропили наръчните за домакинства и популярните медии, са и кампании, които учат хората как да живеят заедно. Тези две специфики обуславят и разделението на третирането на отпадъците в две отделни държавни предприятия, всяко от които поражда собствена материална култура.

Отпадъците са преди всичко икономическа категория, която е организирана по своя специфичен и различен начин в рамките на икономиките от социалистическия блок и от пазарния модел. За да се разбере сегашната политика и икономика на отпадъците, трябва да погледнем самата икономическа организация на Източния блок и мястото, което отпадъците заемат в него.

България, като страна членка на СИВ, притежава централизирана и контролирана от държавата система за управление на отпадъците, подобно на другите държави от блока. Централизираната икономическа система на социалистическа България предопределя и централизирания подход към отпадъците, които са част от икономиката и се мислят като важен ресурс за социалистическата държава, а като страна от СИВ¹⁴, нейните отпадъчни режими трябва да се поставят и в този контекст. Струва си да се спомене, че по време

¹¹ В едно свое есе Ивайло Дичев разказва за неработещия и непрекъснато нуждаещ се от поправки Москвич като символ на този процес.

¹² Чисто икономически, дефицитът според някои автори е и една от причините за разпадането на блока, но това не представлява интерес за настоящия текст.

¹³ Елица Стоилова показва например как се преупотребяват на микросоциално ниво празните кофички от кисело мляко, за да покрият недостига на саксии за разсад например. (Stoilova, 2014).

¹⁴ СИВ (Съвет за икономическа взаимопомощ) е икономическо обединение на комунистическите страни от Източна Европа и Съветския съюз, съществувало от 1949 до 1991 г., което почива на принципа на размяната (Dufy and Weber, 2007). Спецификата на режимите на отпадъците в страните от СИВ варира в зависимост от страната и периода, от който се интересуваме, но все пак поради общия си икономически режим можем да открием основни прилики.

на периода на социализма липсва участие на частния сектор в процеса на управление на отпадъците, тъй като държавата контролира всички аспекти на икономиката и обществото.

Изследванията, с които разполагаме, са основно върху Унгария. За България липсват каквито и да е данни или публикации в тази посока, освен общата рамка зададена от Радосвета Кръстанова (Krastanova, 2016), която се отнася към социалните мобилизации, а не към темата за отпадъците. В полето на правото на околната среда също няма публикации третиращи социализма, освен една монография от 1970 година на професор Петър Стайнов (Стайнов, 1970).

Основният фокус на държавната политика е върху използването на отпадъците като ресурс чрез възстановяване на материали, а не върху изхвърлянето им.

Тук трябва да се обърне внимание на няколко аспекта, които ще бъдат важни за последващия анализ. На първо място, непазарният икономически модел и липсващото консуматорско общество обуславят много слабо ниво на разнообразие на продуктите (липсват различни марки и сегменти) и водят до влагането на минимум еднократни опаковки¹⁵, но и общо количество опаковки. При продуктите, при които опаковките са необходими, като различни видове контейнери на хранително съдържание, те най-често са еднотипни, за да позволяват многократната употреба или оползотворяване и съществува система за предаването им, която не просто се насърчава, а притежава елемент на принудителност¹⁶. Това обуславя и самото съдържание на домашната кофа за боклук, както ще покажа по-късно. Основният начин за обезвреждане на битовия отпадък е депонирането, което обуславя бъдещето на отпадъците в България. Това е така, просто защото липсва индустрия на опаковките, която да стимулира тяхното създаване и оттам рециклиране.

Голямото предизвикателство по отношение на отпадъците идва от интензивната индустриализация на страната, заради която се стига до значително количество промишлени отпадъци и често замърсяване на околната среда. Това става особено видимо през 80-те години на XX век на фона на глобалното увеличаване на чувствителността по отношение на екологията, когато различни екологични катастрофи или замърсявания започват да стават причина за социални мобилизации и оформят профила на отношението към отпадъците след разпадането на социализма (Krastanova, 2016; Георгиева, 2017; Савова, 2023).

¹⁵ Опаковката сама по себе си е продукт на капитализма, защото нейната цел е да увеличава пазарната цена на продуктите, като ги прави по-привлекателни и издръжливи. В икономика, която не функционира по този начин, опаковката е по-скоро ненужен разход.

¹⁶ Бутилките за бира и олио са добър пример за това. Те са стъклени, еднотипни и обикновено се предават и събират по цветове на мястото на продажба, което позволява както повторната им употреба, така и рециклирането им.

Поради важноста на отпадъците за поддржане на икономиката, те са изключително идеологически пропити и оползотворяването на вторичните суровини се затвърждава като стил на живот в едно модернизиращо се общество¹⁷.

ОТПАДЪКЪТ КАТО СУРОВИНА. ПРОПИВАНЕ НА ВСЕКИДНЕВИЕТО И МАТЕРИАЛНА КУЛТУРА

За да се обезпечи събирането и оползотворяването на вторичните суровини, държавата насочва усилията си към отпадъците, генерирани от домакинствата, като умножава кампаниите за информираност. Отпадъците като тема навлизат и в популярната култура и всъщност женските списания и различните книги и инструкции, свързани с поддржане на дома, изобилстват от темата за отпадъците, които присъстват неизменно като ресурс и отговорност.

Един цитат от списание „Жената днес“ (Зенгинов, 1955) идеално илюстрира значението, което социализмът отделя на вторичните суровини, като събира в себе си всички ключови моменти:

„Режимът на икономии е социалистическият метод на стопанисване... отделните хора рядко могат да оползотворят отпадъците, но в уедрената социалистическа промишленост те намират едно широко приложение. ... в отпадъците е вложен народен труд. Те са наше национално богатство. Затова не бива да ги пилеем. У нас е създадено специално стопанско предприятие „Вторични суровини“, което ги изкупува по цени определени от Министерски съвет.“ (Зенгинов, 1955)

Отпадъците се мислят и през призмата на труда и производството, защото са продукт сам по себе си, а не се конструират като ненужни. Причината за това е дадена в самото начало и тя се корени в „режима на икономии“, което директно препраща към Янош Корнай (Корнай, 1996) и изследванията му върху социалистическата икономическа система. Цитатът описва, разбира се, и централизирания начин на оползотворяване на отпадъците чрез СП „Вторични суровини“ и начина на определяне на цените, който е централизиран и нормативен.

Това, което прави впечатление в горния цитат, е подчертаването на колективната отговорност към отпадъците, които се мислят като казус, на който трябва да се намери колективно и централизирано решение, като всички текстове настояват и на тяхната ценност. Търсенето на колективно решение е

¹⁷ Този проект силно напомня на анализирания от Сюзън Страсер (Strasser, 2000) оползотворяване на отпадъците в САЩ, характерно за периода преди развитието на консуматорското общество. Структурните причини в случая са същите (икономическа организация, която не позволява свръхгенериране на отпадъци)

нещо, което ярко отличава начина, по който социалистическата държава третира отпадъците. Изследванията на политиките по отношение на отпадъците по същото време показват, например, как в САЩ интересите на бутилиращата и рециклиращата индустрии се преплитат и като стъпват на базата на grass-root екологични мобилизации водят до приемането на решения, които индивидуализират политиките за околна среда без непременно да подобряват третирането на отпадъците (Jaeger, 2018; MacBride, 2012). Това колективно решение все пак, както е видно от цитата, почива и на индивидуални усилия, но те не водят до индивидуализирани политики за околната среда.

Социализмът може да бъде интерпретиран през призмата на модернизационен процес (Беновска-Събкова, 2009), при който усилено се урбанизира голяма част от територията и населението и се извършва интензивна индустриализация. Урбанизацията обичайно се възприема като напредък в развитието на обществата, но на по-малка, индивидуална равнина тя често довежда до отдалечаване на човека от природата. Това се дължи на промяната в естествените условия за живот, но същевременно предизвиква необходимостта човекът да бъде обучен да живее по цивилизован начин в градската среда (в смисъла на Елиас). Най-вероятно поради тази причина не са и малко наръчниците издавани през 1960-те и 1970-те¹⁸ свързани с поддържане на дома и неговата хигиена и често изобилстващи със съвети отнасящи се до обезвреждането на домашната смет. Тези съвети са много по-близко до съвременните съвети свързани с re-fuse, re-use, re-cycle, същевременно те носят няколко свои специфики. На първо място, това е мисленето на боклука (като интимна категория) като опасност от биологичен порядък. Отпадъците – основно кухненските – са привидени като привличащи насекоми, гризачи и съответно развъдници на болести, с които гражданите трябва да се борят със силата на химическата индустрия¹⁹.

Докато категорията на вторичните суровини (или това, което по-скоро наричаме „отпадък“ в момента) е много по-диференцирана и ясно позиционирана в икономически термини, боклукът традиционно е нещо по-аморфно. Спомените на моите информатори за съдържанието на кофите за боклук, датиращи от тяхното детство, сочат, че те са били по-течни, по-влажни, по-органични (Petrova, 2017). Освен промяната в съдържанието, наблюдаваме и промяна в мястото, където се намира кошчето за боклук в рамките на домакинството. Кухнята е основното място, където се генерира отпадък в дома, и това е смятано за най-мръсното място и източник на опасности. В старите

¹⁸ За този текст съм анализирала публикациите по темата, които намерих в НБКМ в рамките на изследването си *Why Garbage Matters* част от стипендиантската програма Advanced Academia на Центъра за академични изследвания в София през 2011 г. Подробният списък на изданията може да бъде открит в библиографията.

¹⁹ Този момент рязко ще се промени с възвръщането на темата за компостиране, където именно гниещите материи се мислят като чисти.

социалистически апартаменти кошчето за боклук често се разполага на балкона, въпреки че така се налагало да се преминава през апартамента, за да се изхвърли боклукът. Домашните инструкции са научили домакините, че кошчето за боклук трябва да е метално, с капак, и има строги инструкции за почистването и дезинфекцията на кофите за боклук.

„Домашната смет трябва да се събира в метална кофа, покрита с капак, която редовно се измива и почиства. Всекидневно сметта да се изхвърля в общите съдове, пазени на двора или друго място... съдовете за смет след всяко изпразване трябва да се почистват внимателно от полепнали остатъци и да се наръскват отвътре с варно мляко... Сметта от жилището и селския двор трябва своевременно да се обезврежда, без да се натрупва на купища – гнезда за развъждане на мухи.. при добро и пълно използване на отпадъците остава съвсем малко, което трябва да стои в покрит ламаринен съд, боклукът се извозва веднъж към извънградските места“ (Григоров, 1969)

Докато вторичните суровини²⁰ се мислят като важен ресурс за социалистическата икономика и непрекъснато се търсят пътища за повторното им вкарване в производствения процес (често неуспешно). Материалът, който не среща предизвикателство за повторна употреба, дори за износ, е алуминият. Преработеният алуминий не се въвежда наново в производството, а се използва за износ и по този начин служи за генериране на конвертируема валута и така служи за паричен, а не материален ресурс.

„Създаването на битов комфорт в жилището е свързано с правилното събиране, отстраняване и обезвреждане на течните и твърди отпадъци. Съвременното градско жилище е немислимо без централно водоснабдяване и канализация. Не бива да се допуска задържането на смет и органични отпадъци в жилището и на площадките за смет, тъй като те са биотопи за развъждане на гризачи, мухи и други вредни насекоми“ (Водиченска, 1981)

За социалистическата държава „боклукът“ тогава, когато се мисли като заплаха е преди всичко материалност, чиято застрашителност произтича от близостта му с природата. Той представлява опасността природата да зарази технологичното и културното и основните опасности произтичат от полето на болестите и заразите и по същество са органични. Отгук и целият времеви хоризонт на тази заплаха е поставен в близкото бъдеще. Същевременно боклукът и в двете му измерения – и като отпадък/суровина и като смет – се мисли изключително в термините на колективното, защото „индивидите трудно

²⁰ Тази категория обема както отпадъците, които се събират и предават в домовете (амбалаж, стъкло, вестници и хартия), така и промишлено генерираните такива. И двата вида попадат под юрисдикцията на ДП „Вторични суровини“.

биха се справили сами“. Тези негови характеристики препращат към необходимостта за него да отговаря и Министерството на металургията²¹.

Може би един от най-любимите ми пасажии датира от 1970 г. и е откъс от статия в сп. „Наш дом“, която въобразява кухнята на бъдещето и е подписана с псевдонима инж. Нео Неов:

„[През] двехилядната година кухнята няма да съществува такава каквато я познаваме, кухнята ще се превърне в помещение, където ПРОГРАМИРАНИ ЕЛЕКТРОННИ МАШИНИ ще заменят напълно труда на домакинята вкл. и приготвянето на храната по рецепти. [...] новост за кухнята ще представляват и МАШИНИТЕ ЗА ОТПАДЪЦИ, при които с натискането на бутона само за няколко минути съдържащите се отпадъци в машината ще се обезмирисяват, след което под налягане ще се превръщат в компактни блокове, удобни за изхвърляне + подвижни и пренареждащи се кухни, приготвянето на храната поради липсата на миризма ще може да се случва навсякъде. (Неов, 1970)

Текстът издава нагласата, че в бъдещето, както се въобразява през 1970-те години, ще има революционни промени в начина, по който обществото ще се отнася към отпадъците. Основният акцент е върху технологичните иновации, които ще заменят труда на домакинята в кухнята и ще направят отпадъците по-лесни за управление. Текстът набляга на машините за отпадъци, които ще обезмасляват и компресират битовата смет, правейки я по-лесна за изхвърляне. Това указва нагласата, че отпадъците ще бъдат избягвани като проблем, а технологията ще бъде използвана, за да се реши този проблем.

Цитатът е интересен от гледна точка на това как се въобразяват негативните ефекти от отпадъците и как се въобразяват механизмите за справяне с тях. Отпадъкът е материя, която трябва да се реформира в посока намаляване на миризмата, и да бъде удобен за изхвърляне, но не се мисли какво се случва с него след изхвърлянето.

„ПРЕХОД“ И ОТПАДЪЦИ

Конотациите на отпадъците се променят интензивно, както на ниво законодателство²², така и на по-дълбоко семантично ниво в популярната наука и

²¹ Министерството на металургията е условно понятие, защото в изследвания период то често мени името си от Министерство на машиностроенето и металургията, през Министерство на металургията и минералните ресурси, Министерство на енергийно-суровинните ресурси. Това, което обединява тези формирования, е мисленето на природата и отпадъците като ресурс, а не като околна среда, нуждаеща се от защита. Настоящото Министерство на околната среда и водите води началото си от Комитета по опазване на природната среда, обособен през 1976.

²² В хронологичен ред в използвани източници могат да бъдат открити основните

култура. В периода на социализма отпадъците прокарват социална граница между града и селото, а опасностите, свързани с тях, произтичат от природата. С течение на времето, тези конотации се променят и се осъществяват премествания към етническите конотации²³.

През 1990-те години практиките на повторна употреба, които са били характерни за социалистическата икономика, се променят рязко. Обвързването на вторичните суровини с идеологията на антипрахостничеството носи друг отпечатък и предопределя необходимостта от символно скъсване на идеологическо ниво с разпадането на режима и на икономиката на държавния социализъм и конституира изхвърлянето като белег на престиж. Влизането на консумеризма засилва желанието за показна консумация като символ на заможност и изхвърлянето става равносилно на приемането на нов стил на живот и отхвърляне на наследството на социалистическата икономика (Petrova, 2016). Консумеризмът и пазарното доминиране на останалите сфери от живота се представят като успешни модели на живеене и като част от прехода към пазарно общество (Petrova, 2016). Това обаче поставя под въпрос бъдещето на отпадъците. Последните десет години на ХХ век са период на рязко навлизане на неолиберални идеологии и развиване на индивидуализирани дискурси. Това се случва и в полето на отпадъците, където рециклирането запълва появилата се липса, но същевременно изглежда като модерно и западно, поради противопоставянето му на повторната употреба (Petrova, 2016). Рециклирането е вече готов и функциониращ модел, който бележи рязък обрат в начина, по който се разработват политиките, свързани с отпадъците в България и е прекрасна метафора на социалните и икономически промени (Petrova, 2016). От колективна отговорност отпадъците се превръщат в индивидуална, не само на дискурсивно, а и на политическо ниво, както показват настоящите политики по отношение на домакинските отпадъци (Петрова, 2012). Това, както показва Джегър (Jaeger, 2018), води до отказ от колективни искания. Освен тази рязка промяна, има още един фактор, който допринася за начина, по който се мислят отпадъците, и е свързан с международната ситуация и икономиките на отпадъците във Втория свят.

По време на изследвания период се наблюдава значителна промяна в законодателната рамка, свързана с отпадъчните материали, която прави видима една по-дълбоката промяна. На първо място, тази трансформация е количествена, но и качествена. До 90-те години на ХХ в. третирането и управлението

законови и подзаконови нормативни актове към 2009 г, основната цел е да се покаже интензивността на промяната в законодателството и духа на промените.

²³ За съвременния период това е анализирано от Елана Резник (Resnick, 2021) по повод тезата на Габриел Хехт (Hecht, 2018) за отпадъците като апотеоз на антропоцена, като Резник настоява за необходимостта за мислене през призмата на расиализацията. Понятието на расиализация се въвежда по-подробно от Никола Венков, който показва как се изгражда медийният образ на Столипиново като обвързан с боклук и отпадъци и как това влияе и на самия квартал (Венков, 2023).

на отпадъците и боклука се регулира чрез няколко министерски постановления и наредби, както и чрез (временни) санитарни норми. Първият закон е приет през 1997 г., а първата дългосрочна национална програма за управление на отпадъците датира от 1999 г. Класификацията на отпадъците се променя от класификация, основана на техния произход (промишлен сектор), към класификация, основана на начина на тяхното третиране (сектор на услугите). С разпадането на социалистическата държава, но и с последвалите икономически промени, се променя и дефиницията на „боклука“ заедно с материалната му култура. На първо място се променя самият произход на заплахата и тя вече произлиза от технологията и обратно е насочена към унищожаване на природното. Така се изменя и юрисдикцията и „боклукът“, който вече не се концептуализира като ресурс, а като заплаха, се превръща в задължение на Министерството на околната среда и водите и Министерство на здравеопазването. Това изменя и времевия хоризонт, който се насочва към много по-далечното бъдеще и често прескача поколения. От колективна отговорността става индивидуална, не само на политическо, но и на дискурсивно ниво и по този начин превежда индивидуализацията на политиките, свързани с околната среда в целия контекст на неолиберализация на обществените отношения и е част от глобален процес (Jaeger, 2018).

По отношение на организацията на сметосъбиране се променя много. На първо място, старата депозитна система за опаковки просъществува и през 1990-те, когато много гаражни клетки в градовете се трансформират в пунктове за изкупуване на бутилки и производство на безалкохолни напитки. Това продължава до навлизането на големите бутилиращи компании, които променят пазара и отношението към отпадъците. В края на 1990-те към началото на новия век започват практиките по рециклиране, които заместват съществуващите такива. Основният символ на сметосъбирането в България става извозването на съдържанието на големите сиви контейнери, разположени на уличното платно. Предходната регулация задава задължението всяка жилищна сграда да притежава и съхранява контейнери за битова смет, които следва да бъдат изваждани на улицата единствено в деня за събиране²⁴. Това се променя пред 1990-те и контейнерите стават собственост на фирмите, отговарящи за извозването на отпадъците. Престаналата да съществува депозитна система не бива заместена с функционираща нова такава, а с цветни контейнери за разделно събиране, които са хаотично разпределени из градовете и за които самите жители не вярват, че функционират. Към това трябва да добавя и новото семантично значение (Petrova, 2017), което показното изхвърляне добива

²⁴ Тук се получава едно противоречие между интервюта и официалните документи, което бе отбелязано и от рецензентката на статията. Вътре прилежащите контейнери за боклук не се отнасят до всички сгради, а до малките кооперации и еднофамилни сгради, големите комплекси и високо строителство познават и уличните контейнери. Основната промяна, която се случва е в посока собствеността на самите контейнери.

през 1990-те. Сивите контейнери са обаче единственият видим и проследим наследник на кофите за домакинска смет и затова продължават да носят отпечатъка на мръсното, опасното и срамното.

Самата дейност по разделното събиране се прехвърля основно към т.нар. неформални рециклатори, т.е. хора, които обикалят обикновено пеша с колечки или велосипеди контейнерите и отделят за продажба в пунктовете за вторични суровини намерените вътре рециклируеми отпадъци (Resnick, 2016; Венков, 2023). Икономическото поле се реструктурира с появата на множество частни агенти, изкупуващи събраното, като властта не успява да създаде инициатива за разделно събиране и рециклиране.

На ниво публичен образ се е случила и още една промяна: отпадъкът „национално богатство“ от ресурс, който се мисли през призмата на оползотворяването, се превръща в материалност, чиито потенциални вредни въздействия трябва да се предотвратят. Това се дължи на трансформацията в материалната култура и начините на сметоизвозване, но и на общия дискурс по отношение на отпадъците. Вторичните суровини, бидейки задача на всички през социализма и пропити идеологически, създават положително отношение към отпадъците. От друга страна, повторната употреба на някои опаковки на всекидневно ниво също допринася за това, защото те биват мислени през тяхната позитивна стойност (Stoilova, 2014) и по този начин хората са имали стимул на всекидневно ниво да преформатират употребата и повторната употреба на вторичните суровини. С разпадането на социалистическата икономика и нейното обгрижване на отпадъците като ресурс, гражданите престават да участват и търговията, оползотворяването, и рециклирането се оказват основно бизнес между фирми с посредничеството на държавата.

Въпреки това, поради липсата на технологично развитие и финансови ресурси, много страни от СИВ са изправени пред предизвикателства, свързани с ефективно управление на отпадъците, което води до проблеми като замърсяване, поставяне в риск на общественото здраве и незаконно изхвърляне на отпадъци.

След разпадането на Съветския съюз много страни от СИВ биват изправени пред задачата да трансформират своите централно планирани икономики в пазарни системи. Това води до преминаване към приватизация на управлението на отпадъците и променя начина, по който отпадъците се концептуализират, контекстуализират и категоризират (Gille, 2016, 2007; Pál, 2021b).

„1990 година всичко се е разпаднало, скрабаджиите са се образували. Тогава са имали тези държавните фирми: Феникс ресурс (държавни дружества) много бързо се разпадат и се надушва къде има. Фениксите (те са били няколко държавни дружества) Да не говорим, че на входа на Кремиковци отиват няколко хора, защото те работят със 100% рециклиран отпадък“ (P1).

Този откъс от интервю преразказва историята на прехвърляне на икономическа дейност от държавните предприятия към частните в момент, в който те имат необходимите отношения и знания, а с металните отпадъци се търгува с печалба.

„Началният капитал за много от фирмите ... специално за нашата фирма беше от реституция. ½ част от реституция и ½ заем от банка, така стартира бизнесът, като същественят фактор беше връзките ... Като връзките ... не само да стартира, а и досега виждам, че все още функционира този пункт, тази фирма. Тази фирма се занимаваше преди всички (говорим за комунизъм), всичко това раздържавяването, разграбването, не раздържавяването, буквално оказа съществено, за да тръгнат. Началният капитал е само да тръгнат, за да се развие самата фирма ти трябва много капитал и това ставаше с тия връзки.“ (P2)

Всъщност търговията с метали е именно тази, която процъфтява в първите години на „прехода“. Някои фирми се възползват допълнително не само от установените международни отношения, но и от граничното положение на България спрямо ЕС тогава и ембаргото върху Югославия.

„Беше се обезкостила държавата от гледна точка на големите предприятия. Трамвайни мотриси, влакове, всичко отиваше към нас и след това, когато вече нямаше толкова много откъде да се взима и набавя вътрешен ресурс се взимаше предимно от Македония, Черна гора, бившите соц републики. По-близко и там имаше материал, бяха зад нас като развитие“ (P2)

ЗАКЛЮЧЕНИЯ

Отношението към отпадъците в България е амалгамирано наследство от социализма и годините на „прехода“. Двете основни движещи сили, които определят това наследство, са централно планираната икономика на дефицита на социалистическата държава и трансформацията в материалната култура, които оказват влияние върху начина, по който гражданите и държавата възприемат отпадъците. След разпадането на социализма, гражданите престават масово да участват в оползотворяването на отпадъците като ресурс, а търговията, повторната употреба и рециклирането стават основно бизнес между фирми, с посредничеството на държавата. Една немалка част от труда около рециклирането се прехвърля и към социално уязвими групи. В началото на 90-те години на XX век отпадъкът от гордост и „национално богатство“ се превръща в нещо срамно и опасно паралелно на случилия се рязък скок от колективни към индивидуализирани политики за околната среда.

Отпадъците и боклукът се разглеждат като специфична материалност, която показва трансформацията в основните ценностни нагласи и размиването на границата между природата и културата. Ето защо е важно да се реконструира начинът, по който боклукът се разглежда на микросоциално ниво, за да се разбере връзката между отпадъците и културата, която може да бъде от полза за постигане на устойчиво развитие.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Актуализация и продължаване изпълнението на план за действие на Национална програма за управление дейностите по отпадъците (2003–2007 г.) през 2008 г., приета на 13.02.2008 г. от Министерския съвет на Република България. (Aktualizatsia i prodalzhavane izpalnenieto na plan za deystvie na Natsionalna programa za upravlenie deynostite po otpadatsite (2003–2007 g.) prez 2008 g., prieta na 13.02.2008 g. ot Ministerskia savet na Republika Bulgaria)
- Беновска-Събкова, М. (2009) Социализмът като модернизация (наблюдения върху България). *Българска етнология* 35 (4), 5–22 (Sabkova, M., 2009. Sotsializmat kato modernizatsiya (nablyudeniya varkhu Bŭlgariya). *Bŭlgarska Etnologiya* 35 (4), 5–2)
- Венков, Н. (2023) Столипиново: боклук, медии, власти и расиализация. *Семинар_BG* [онлайн] бр. 25. Достъпно на: <https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy25/842-stolipinovo.html> (Venkov, N. (2023) Stolipinovo: bokluk, medii, vlasti i rasializatsia. *Seminar_BG* [onlayn] br. 25. Dostapno na: <https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy25/842-stolipinovo.html>)
- Водиченска, Ц. (1981) *Хигиена на бита. Здравни беседи за семейството*. София: Медицина и физкултура. (Vodichenska, Ts. (1981) *Higiena na bita. Zdravni besedi za semeystvoto*. Sofia: Meditsina i fizkultura)
- Временни санитарни правила 1966. (Vremenni sanitarni pravila 1966)
- Времени санитарно-технически норми за третиране на твърдите отпадъци 1973. (Vremeni sanitarno-tehnicheski normi za tretirane na tvardite otpadatsi 1973)
- Георгиева, В. (2017) *Множества на несъгласните. Антропология на протестните движения в България (2009–2013)*. София: УИ „Св. Климент Охридски“. (Georgieva, V. (2017) *Mnozhestva na nesaglasnite. Antropologia na protestnite dvizhenia v Bulgaria (2009–2013)*. Sofia: UI „Sv. Kliment Ohridski“)
- Григоров, К. (1969) *Има ли хигиенен ред вашият дом?* София: Медицина и физкултура. (Grigorov, K. (1969) *Ima li higienen red vashiyat dom?* Sofia: Meditsina i fizkultura)
- Доросиев, А. (1970) Функционални проблеми на съвременното жилище. *Наш дом* 5. (Dorosiev, A. (1970) Funktsionalni problemi na savremennoto zhilishte. *Nash dom* 5)
- Закон за ограничаване на вредното въздействие на отпадъците върху околната среда, обн. ДВ, бр. 86 от 30.09.1997 г. (Zakon za ogranichavane na vrednoto vazdeystvie na otpadatsite varhu okolnata sreda, obn. DV, br. 86 ot 30.09.1997 g.)
- Закон за ратификация на Базелската конвенция за контрол на трансграничния превоз на опасни отпадъци и тяхното третиране. (Zakon za ratifikatsia na Bazelskata konventsia za kontrol na transgranichnia prevoz na opasni otpadatsi i tyahnoto tretirane)
- Закон за управление на отпадъците, ДВ, бр. 86 от 30.09.2003 г. (Zakon za upravlenie na otpadatsite, DV, br. 86 ot 30.09.2003 g.)

- Заповед № 1752 от 26 юни 1975 за оползотворяване на книжните отпадъци, ДВ бр. 66 от 26.8.1975. (Zapoved № 1752 ot 26 yuni 1975 za opolzotvoryavane na knizhnite otpadatsi, DV br. 66 ot 26.8.1975)
- Зенгинов, Х. (1955) Вторични суровини. *Жената днес* 4. (Zenginov, H. (1955) Vtornichni surovini. Zhenata dnes 4)
- Казасов, П. (1964) *Образцов хигиенен дом*. София: Медицина и физкултура. (Kazasov, P. (1964) Obratzsov higienen dom. Sofia: Meditsina i fizkultura)
- Корнай, Я. (1996) *Социалистическата система. Политическа икономия на социализма*. София: „Акад. Издателство „Марин Дринов“. (Kornay, Ya. (1996) Sotsialisticheskata sistema. Politicheskа ikonomia na sotsializma. Sofia: „Akad. Izdatelstvo „Marin Drinov“)
- Мечкуев, Р. (1970) *Има ли хигиенен ред във вашия дом?* София: Медицина и физкултура. (Mechkuev, R. (1970) Ima li higienen red vav vashia dom? Sofia: Meditsina i fizkultura)
- Найденов, И. (1949) *Хигиена на жилището и селището*. София: Здравиздат. (Naydenov, I. (1949) Higiena na zhilishteto i selishteto. Sofia: Zdravizdat)
- Наредба № 1 за контролната дейност на Корпорацията по вторичните суровини при Министерски съвет, ДВ бр. 64 от 16.8.1983. (Naredba № 1 za kontrolnata deynost na Korporatsiyata po vtornichnite surovini pri Ministerski savet, DV br 64 ot 16.8.1983)
- Наредба № 3 за класификация на отпадъците, издадена от министъра на околната среда и водите и министъра на здравеопазването, ДВ, бр. 44 от 25.05.2004 г. (Naredba № 3 za klasifikatsia na otpadatsite, izdadena ot ministara na okolnata sreda i vodite i ministara na zdraveopazvaneto, DV, br. 44 ot 25.05.2004 g.)
- Наредба № 6 за условията и изискванията за изграждането и експлоатацията на инсталации за изгаряне и инсталации за съвместно изгаряне на отпадъци, ДВ, бр. 78 от 2004 г. (Naredba № 6 za usloviyata i iziskvaniyata za izgrazhdaneto i eksploatatsiyata na instalatsii za izgaryane i instalatsii za savmestno izgaryane na otpadatsi, DV, br. 78 ot 2004 g.)
- Наредба № 7 за изискванията, на които трябва да отговарят площадките за разполагане на съоръжения за третиране на отпадъци (издадена от министъра на околната среда и водите, министъра на регионалното развитие и благоустройството, министъра на земеделието и горите и министъра на здравеопазването, ДВ, бр. 81 от 17.09.2004 г.) (Naredba № 7 za iziskvaniyata, na koito tryabva da otgovaryat ploshtadkite za razpolagane na saorazhenia za tretirane na otpadatsi (izdadena ot ministara na okolnata sreda i vodite, ministara na regionalното развитие i blagoustroystvoto, ministara na zemedeliето i gorite i ministara na zdraveopazvaneto, DV, br. 81 ot 17.09.2004 g.)
- Наредба № 8 за условията и изискванията за изграждане и експлоатация на депа и на други съоръжения и инсталации за оползотворяване и обезвреждане на отпадъци (издадена от министъра на околната среда и водите, ДВ, бр. 83 от 24.09.2004 г.) (Naredba № 8 za usloviyata i iziskvaniyata za izgrazhdane i eksploatatsia na depa i na drugi saorazhenia i instalatsii za opolzotvoryavane i obezvrezhdane na otpadatsi (izdadena ot ministara na okolnata sreda i vodite, DV, br. 83 ot 24.09.2004 g.)
- Наредба за изискванията за третиране и транспортиране на производствени и опасни отпадъци, приета с ПМС № 53 от 1999 г., ДВ, бр. 29/1999 г. (Naredba za iziskvaniyata

- за третиране и транспортиране на производствени и опасни отпадъци, приета с ПМС № 53 от 1999 г., ДВ, бр.29/1999 г.)
- Наредба за изискванията за третиране и транспортиране на отпадъците от производството на титанов диоксид, приета с ПМС № 87 от 30.04.2004 г., ДВ, бр. 39/12.05.2004 (Naredba za iziskvaniyata za tretirane i transportirane na otpadatsite ot proizvodstvoto na titanov dioksid, prieta s PMS № 87 ot 30.04.2004 g., DV, br. 39/12.05.2004)
- Наредба за опаковките и отпадъците от опаковки, приета с ПМС № 41 от 2004 г. (Naredba za opakovkite i otpadatsite ot opakovki, prieta s PMS № 41 ot 2004 g.)
- Наредба за изискванията за третиране на отпадъците от моторни превозни средства, приета с ПМС № 311 от 17.11.2004 г., ДВ, бр. 104 от 26.11.2004 г., в сила от 1.01.2005 г. (Naredba za iziskvaniyata za tretirane na otpadatsite ot motorni prevozni sredstva, prieta s PMS № 311 ot 17.11.2004 g., DV, br. 104 ot 26.11.2004 g., v sila ot 1.01.2005 g.)
- Национална програма за управление на дейностите по отпадъците за периода 1998–2002 г., приета на 18.03.1998г. от Министерския съвет на Република България. (Natsionalna programa za upravlenie na deynostite po otpadatsite za perioda 1998–2002 g., prieta na 18.03.1998 g. ot Ministerskia savet na Republika Bulgaria)
- Национална програма за управление на дейностите по отпадъците за периода 2003–2007 г., приета на 11.12.2003 г. от Министерския съвет на Република България. (Natsionalna programa za upravlenie na deynostite po otpadatsite za perioda 2003–2007 g., prieta na 11.12.2003g. ot Ministerskia savet na Republika Bulgaria)
- Национална програма за управление на дейностите по отпадъците за периода 2009–2013 г. (Natsionalna programa za upravlenie na deynostite po otpadatsite za perioda 2009–2013 g.)
- Неов, Н. (1970) Кухнята на бъдещето, *Наш дом* 6. (Neov, N. (1970) Kuhnyata na badeshteto, Nash dom 6)
- Петрова, В. (2012) Боклукът като граница. *Критика и хуманизъм* 39 (2), 265–278. (Petrova, V. (2012) Boklukat kato granitsa. Kritika i humanizam 39 (2), 265–278)
- Постановление № 19 на МС от 14 юни 1983 г. за по пълното оползотворяване на вторичните суровини, обн. ДВ, бр. 64 от 16.08.1983 г., изм. бр. 51 от 1986 г. (Postanovlenie № 19 na MS ot 14 yuni 1983 g. za po palното opolzotvoryavane na vtorighните surovini, obn. DV, br. 64 ot 16.08.1983 g., izm. br. 51 ot 1986 g.)
- Постановление № 1504 на МС от 1952 за хигиенизиране на населените места в страната. (Postanovlenie 1504 na MS ot 1952 za higienizirane na naselenite mesta v stranata)
- Правилник за чистотата на населените места (1966) (Pravilnik za chistotata na naselenite mesta (1966)
- Правилник за устройството и дейността на Корпорацията по вторичните суровини при Министерски съвет бр. 64 от 16.8.1983 г. (Pravilnik za ustroystvoto i deynostta na Korporatsiyata po vtorighните surovini pri Ministerski savet br. 64 ot 16. 8.1983)
- Савова, С. (2023) Почти без дъх сме. Дишаме напук. *Семинар_BG* [онлайн] бр. 25. Достъпно на: <https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy25/844-pochti-sme-bez-dah.html> (Savova, S. (2023) Pochti bez dah sme. Dishame napuk. Seminar_BG [onlayn] br. 25. Dostapno na: <https://www.seminar-bg.eu/spisanie-seminar-bg/broy25/844-pochti-sme-bez-dah.html>)

- Стайнов, П. (1970) *Защита на природата*. София: Издателство на БАН. (Staynov, P. (1970) *Zashitita na prirodata*. Sofia: Izdatelstvo na BAN)
- Стефанов, Ж. (1956) *Хигиена на жилището. Беседи за здравето*. София: Наука и изкуство. (Stefanov, Zh. (1956) *Higiiena na zhilishteto. Besedi za zdraveto*. Sofia: Nauka i izkustvo)
- Тотев, И. (1993) *Третирание на твърдите битови отпадъци .Учебник за студентите от УАСГ*. София: УАСГ. (Totev, I. (1993) *Tretirane na tvardite bitovi odpadatsi . Uchebnik za studentite ot UASG*. Sofia: UASG)
- Тотев, И. (1984) *Хълмове от отпадъци – планини от суровини*. София: Народна младеж. (Totev, I. (1984) *Halmove ot odpadatsi – planini ot surovini*. Sofia: Narodna mladezh)
- Указ № 1541 за оползотворяване на вторичните суровини, ДВ бр. 41 от 27 май 1983 г., изм. бр 56 от 1986 г. (Ukaz № 1541 za opolzotvoryavane na vtorichnite surovini, DV br. 41 ot 27 may 1983, izm. br 56 ot 1986)
- Armiero, M., De Angelis, M. (2017) Anthropocene: Victims, Narrators, and Revolutionaries. *South Atlantic Quarterly* 116 (2), 345–362. [https://doi.org/ 10.1215/00382876-3829445](https://doi.org/10.1215/00382876-3829445)
- Burawoy, M. (ed.) (2000) *Global ethnography: forces, connections, and imaginations in a postmodern world*. Berkeley: University of California Press.
- Dufy, C., Weber, F. (2007) *L'ethnographie économique*. Paris: La Découverte.
- Durkheim, E. (1967) *Les règles de la méthode sociologique (1894)*. Paris: Les Presses universitaires de France. <https://doi.org/10.1522/cla.due.reg1>
- Edensor, T. (2005) Waste Matter – The Debris of Industrial Ruins and the Disorder of the Material World. *Journal of Material Culture* 10 (3), 311–332. <https://doi.org/10.1177/1359183505057346>
- Elias, N., Dunning, E., Goudsblom, J., Mennell, S. (2000) *The civilizing process: sociogenetic and psychogenetic investigations*. Wiley-Blackwell.
- Gille, Z. (2022) The Socialocene: From Capitalocene to Transnational Waste Regimes. *Antipode*. <https://doi.org/10.1111/anti.12878>
- Gille, Z. (2016) Waste Utopias: Lessons from Socialist Europe for the Twenty-First Century. In: Mauch, Ch. (ed.) *A Future without Waste? Zero Waste in Theory and Practice, RCC Perspectives: Transformations in Environment and Society* 3, 39–44. <https://doi.org/10.5282/rcc/7543>.
- Gille, Z. (2007) *From the Cult of Waste to the Trash Heap of History: The Politics of Waste in Socialist and Postsocialist Hungary*. Indiana University Press.
- Hecht, G. (2018) Interscalar Vehicles for an African Anthropocene: On Waste, Temporality, and Violence. *Cultural Anthropology* 33 (1), 109–141. <https://doi.org/10.14506/ca33.1.05>
- Jaeger, A.B. (2018) Forging Hegemony: How Recycling Became a Popular but Inadequate Response to Accumulating Waste. *Social Problems* 65 (3), 395–415. <https://doi.org/10.1093/socpro/spx001>
- Krastanova, R. (2016) *Nouveaux mouvements sociaux et Nouvelle politique Le mouvement vert en Bulgarie*. PAF.

- MacBride, S. (2012) *Recycling reconsidered the present failure and future promise of environmental action in the United States*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Mauss, M., Mauss, M. (2002) Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, *Classiques des sciences sociales*. J.-M. Tremblay, Chicoutimi. <https://doi.org/10.1522/cla.mam.ess3>
- McNeill, J.R., Engelke, P. (2014) *The great acceleration: an environmental history of the anthropocene since 1945*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Meadowcroft, J. (2012) Greening the State? In: Steinberg, P.F., VanDeveer, S.D. (eds.), *Comparative Environmental Politics*. Cambridge, MA: MIT Press, 63–88.
- Miller, D. (1998) *Material Cultures: Why Some Things Matter*. 1st ed. University Of Chicago Press.
- Pál, V. (2021a) The Case of the “Bee” Waste Collection Trust in Hungary. *Discard Studies*. Available at: <https://discardstudies.com/2021/04/12/waste-and-recycling-in-cold-war-eastern-europe/>
- Pál, V. (2021b) Toward Socialist Environmentalism? Scientists and Environmental Change in Modern Hungary. *Environent and History* 29 (2) <https://doi.org/10.3197/096734021X16076828553395>
- Petrova, V. (2017) Why Garbage Matters. *CAS Working Papers Series 2015–2016*, 8, 1–20
- Reno, J.O. (2014) Toward a New Theory of Waste: From ‘Matter out of Place’ to Signs of Life. *Theory, Culture and Society* 31 (6), 3–27. <https://doi.org/10.1177/0263276413500999>
- Resnick, E. (2021) The Limits of Resilience: Managing Waste in the Racialized Anthropocene. *American Anthropologist* 123 (2), 222–236. Available at: <https://doi.org/10.1111/aman.13542>
- Resnick, E. (2016) *Nothing Ever Perishes: Waste, Race, and Transformation in an Expanding European Union*. [online] Available at: https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/133236/elanares_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Steffen, W., Broadgate, W., Deutsch, L., Gaffney, O., Ludwig, C. (2015) The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *Anthropocene Review* 2 (1), 81–98. <https://doi.org/10.1177/2053019614564785>
- Stoilova, E. (2014) *Producing Bulgarian yoghurt: manufacturing and exporting authenticity*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Strasser, S. (2000) *Waste and want: a social history of trash*. NY: Henry Holt and Co.

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ
Културология
Том 2

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”
FACULTY OF PHILOSOPHY
Cultural Studies
Volume 2

ВКЛЮЧЕНО ГРАДСКО ПЛАНИРАНЕ С И ЗА КУЛТУРА

РАДОСЛАВА КЪНЕВА

Настоящият текст проследява основните теории и концепции в съвременното градско планиране и основаното на участие градско управление в Европа. От средата на миналия век в световен мащаб се налагат партисипативни практики в процесите по взимане на решение на местно ниво. В търсене на нови форми на демокрация и легитимация на властта, значението на управлението основано на участие в Европейския съюз нараства. Следвайки тези промени, градското планиране, традиционно затворена и експертна дейност, започва да се отваря към по-широката общественост. Включеното градско планиране е процес, в който участват граждани и заинтересовани страни, като планират и създават заедно градското пространство. Ролята на културата в тези процеси е ключова, особено в случаите, в които се търси промяна в настоящата градска среда и преобразуване на градското пространство. Съществуват разнообразни практики на планиране, които включват културата в процеса по планиране. В някои случаи културата е обектът на планиране, в други – инструмент, подход или по-общо начин, чрез който се планира. Този текст очертава основни теми и проблеми в практиката на включено градско планиране, секторно за култура и интегрирано с култура. Основните въпроси, които поставя, са: кой планира и как и по какъв начин културата е интегрирана в процеса. За отговор на зададените въпроси се анализират примери от градското планиране в София от последните десет години.

Ключови думи: култура, градско планиране, основано на участие управление, културни политики, стратегическо градско планиране.

PARTICIPATIVE URBAN PLANNING FOR AND WITH CULTURE.

Radoslava Kuneva

This text traces the main theories and concepts in contemporary urban planning and participatory urban governance in Europe. Since the middle of the last century participative practices have been imposed on a global scale in local decision-making processes. The importance of participatory governance in the European Union is growing due to the need of new forms of democracy and legitimation of power. Following these changes, urban planning, traditionally a

closed and expert activity, began to open up to the wider public. Participative urban planning is a process in which citizens and stakeholders participate by planning and co-creating the urban space. Culture has a key role in the process, especially in cases where a change in the current urban environment is sought. There are a variety of planning practices that incorporate culture into the planning process. In some cases, culture is the object of planning, in others – a tool, approach or, more generally, a way through which planning is made. This text outlines major themes and issues in the practice of participative planning for and with culture. The main questions are: who plans and how and in what way culture is integrated into the urban planning process. To answer these questions, I analyze examples of urban planning in Sofia from the past ten years.

Keywords: culture, urban planning, participatory governance, cultural policies, strategic urban planning

Проблемите, с които се сблъскват съвременните градове, се нуждаят от комплексни решения. Част от политиките на страните членки на Европейския съюз са насочени към консолидиране на все по-широк кръг от заинтересовани страни по редица казуси, свързани с управлението на ресурси, изграждането на качествена жизнена среда, образованието и културата. Съществено значение в процеса се отделя на мястото на културата и културния сектор в процеса на включено градско планиране. Интегрирането на културата в градското планиране е провокирано от очаквания за икономическо развитие и подобряване на качеството на живот на гражданите. Културата заема все по-централна роля в процесите по градско възстановяване и градско развитие. Настоящият текст разглежда основните промени в градското управление през призмата на участието на гражданите в градското планиране и по-конкретно върху планирането на култура. В случая на град София както интегрираното градско планиране, така и включването на гражданите са сравнително нови процеси. Културните политики често се мислят секторно, изолирано от останалите обществени сектори. Интегрирането им в по-общия план на градските проблеми създава възможности за нови партньорства и връзки между различни институции, граждански организации, бизнеси, артисти и граждани. В първите три параграфи на текста се разглеждат промените в градското управление, появата на гражданско участие и отварянето на процеса по планиране към широк кръг от хора. В следващите два се описват и анализират конкретни общински инициативи на включено градско планиране на култура.

ГРАДСКО УПРАВЛЕНИЕ – МЕЖДУ ПРЕДПРИЕМАЧЕСТВОТО И ДЕМОКРАЦИЯТА

Градовете представляват територия на постоянен конфликт, предоговаряне или утвърждаване на властови взаимоотношения. Глобализацията, климатичните промени и миграцията оказват натиск върху градската среда, която следва да адресира множество проблеми – политически, социални, инфраструктурни и др. Градовете придобиват по-голяма политическа и административна

независимост, но и отговорност да разрешават глобални проблеми на локално ниво.

Същевременно, от 70-те години насам, градовете се превръщат в основни средища на капитал и финансови интереси (Harvey 2001). Конкуренцията между отделни градове тласка местната власт към предприемачески подход в управлението. В съвременния глобален свят градовете са поставени в постоянна конкуренция помежду си, прилагайки различни тактики за привличане на капитал – икономически интерес, включително туристически интерес.

В този неолиберален контекст се появяват редица движения в опозиция, търсещи нови форми на урбанизация (Gupta et al. 2015; Caldeira, Holston 2015). Идеята за право върху града (Lefebvre [1968] 1996) проблематизира начина, по-който градското пространство се създава и използва, подчертавайки нуждата от контрол и власт на хората върху урбанистичните процеси. Правото върху града е право върху начина, по който се създава и трансформира градът. То може да бъде разглеждано като съвкупност от отделни права – право на жилище, право на участие, право на мобилност. Под тази си форма правото върху града бива вписвано и в законодателната рамка на отделни градове (Kębłowski 2012). В радикалния си вид, правото върху града е тотално право на колектива да промени града и да създаде нов град, нов социо-икономически ред.

Следвайки интерпретацията на Кебловски за правото върху града, то има основни съставни части:

- *„Право на присвояване и създаване на градско пространство чрез участие и съвещание във взимането на решения.*
- *Право на възползване от създадения градски излишък.*
- *Право на предизвикване на системата.*
- *Правото на утопия (на изграждане на нов ред)“¹ (Kębłowski 2012, 20)*

Една от основните характеристики на правото върху града е основаното на участие управление – включването на гражданите (независимо от легалния им статут) в решенията, които засягат града. В следващата част от текста ще разгледам основните дебати около гражданското участие и по-конкретно категоризацията му на видове участие спрямо контрола, който гражданите упражняват върху процеса.

ГРАЖДАНСКО УЧАСТИЕ И ОСНОВАНО НА УЧАСТИЕ УПРАВЛЕНИЕ

Гражданското участие има своята дълга история (Albrechts 2012). В този текст ще се концентрирам върху избрани критически анализи на съвременните употреби на гражданско участие в обществените политики. Гражданското

¹ Превод на автора.

участие се утвърждава в национални и международни документи като основа на съвременната демокрация и като едно от решенията за излизане от кризата на репрезентативната демокрация. Междувременно редица автори насочват вниманието на обществото към практики на гражданско участие, които легитимират вече съществуващи властови взаимоотношения и служат за утвърждаване на чужди интереси (Gupta et al. 2015; Albrechts 2012). Преглед на литературата, теоретизираща гражданското участие, показва двойствената му употреба като инструмент на пряката демокрация или като вид контрол и манипулация над обществото.

Още в текста си през 1969 г. Арнщайн категоризира гражданското участие, поставяйки го върху „стълба“, водеща от липсата на власт към пълна власт на гражданите. На върха на стълбата са партисипативните практики, които представляват граждански контрол – партньорство, делегация и граждански контрол. По-надолу по стълбата са три типа участие, които водят до „токенизъм“² – информация, плакатност и консултации. Най-ниските стъпала са манипулацията и терапията, които са вид не-участие и липса на партисипативност. Стълбата на участие е идеален, опростен инструмент, използван за анализ на комплексната реалност на гражданското участие. Самата Арнщайн твърди, че един процес на гражданско участие може да съчетава характеристики от няколко от тези „стъпала“.

Връщайки се към концепцията за правото върху града, не всяко гражданско участие би отговаряло на правото на създаване на градско пространство чрез участие и съвещателни правомощия. За да бъде едно участие в рамките на това определение, то процедурата по включване на гражданите следва да бъде включваща, да адресира разликите във възможностите на участниците (като ресурси, време, културен капитал, умора от участие, липса на доверие) и не на последно място – да позволява на участниците да провокират съществуващите властови взаимоотношения (Kębłowski 2012). Този тип гражданско участие би бил категоризиран от Арнщайн в горните три стъпала на нейната стълба на участието – тези на гражданския контрол.

Основаното на участие управление често е критикувано по отношение на символично включване на гражданите в процеса по взимане на решения (Arnstein 1967; Gupta et al. 2015). От друга страна, следва да се отбележи, че заинтересованите страни, включени в процеса по взимане на решение, имат разнопосочни интереси и мнения. Гражданите, неправителственият сектор, бизнесът, представителите на отделни съюзи или организации биха били в конфликт при взимане на единно решение по обществено значими въпроси. В практиката добре организирани и ресурсно обезпечени групи успяват да

² Tokenism: Думата е използвана със значението ѝ от източника. Това е практика да се полагат само повърхностни или символични усилия за приобщаване на дадена социална група.

наложат своите интереси над други участници в партисипативните процеси. Медиаторството между различните гледни точки, навигирането между разнородни интереси и търсенето на обща визия или общо решение са от огромно значение при управлението, основано на участие.

НОВИ ПОДХОДИ В ГРАДСКОТО ПЛАНИРАНЕ

Новите подходи в градското планиране предвиждат включване на широк кръг от заинтересовани страни във взимането на решения и планирането на градската среда. Затвореният експертен кръг от архитекти и инженери не е достатъчен, за да оправдае и легитимира промените, които се случват в градската среда. Това води след себе си реакция от страна на обществото, което заявява все по-ангажирано нуждата от промяна.

От 70-те години на миналия век в Европа се налага холистичното и интегрирано стратегическо градско планиране (Герасимова 2018). Предходното планиране на секторни стратегии не оправдава очакванията към крайния резултат. Въвежда се нов стратегически подход, който обвързва всички обществени сектори и планира в дългосрочен план. Целта на интегрираното градско планиране е да се подобри устойчивото градско развитие и да се адресира климатичната криза.

Холистичното и интегрирано планиране е замислено като включващо гражданското участие. Основен въпрос, който може да бъде проследен, както в литературата, така и в практиката, остава – кой планира? Кой и за кого създава градската среда и градските политики? Постепенно заинтересованите страни излизат извън професионалния кръг на инженери и архитекти. Неправителствени оргазнизации, активисти, природозащитници, работници, представители на социални и етнически групи, деца – списъкът с потенциални заинтересовани страни се разширява постоянно. Експертизата, която всеки един притежава като жител на даден град, следва да се вземе предвид при изготвянето на бъдещето на съответния град. Отвъд концепциите за добра градска среда, преподавани и практикувани от тесен кръг специалисти, се въвеждат нови концепции за добра градска среда, произтичащи от ежедневно обживяване на пространството от не-експерти (Герасимова 2018). Ползвателите на градската среда определят нейните употреби и значения наравно с планировчиците и архитектите, създали физическите характеристики на средата.

Градското планиране в България се дефинира в законодателството основно в „Закона за устройство на територията“ (ЗУТ) и „Закона за развитие на районите“ (ЗРП). Първият закон определя процедурите по устройствено планиране и по-конкретно изготвянето на общи и подробни устройствени планове (ОУП и ПУП). Вторият закон задава рамките, в които се изготвят националните, регионалните и общински стратегии за развитие. В България интегрираното

градско планиране навлиза в практиката на местната власт като изискване от страна на Европейския съюз по време на преговорите за присъединяване на България към съюза. През последните години изискванията за интегрирано градско планиране се изменят и в законодателството се въвеждат общинските стратегии за развитие, още наричани „План за интегрирано развитие на общината“ (ПИРО). Те представляват инвестиционните планове на общината за 7 години (периодът от седем години съвпада с програмния период на ЕС), като следва да имат териториално измерение и да са съобразени с общите устройствени планове. И в двата закона – ЗУТ и ЗРР, са предвидени обществени обсъждания и консултации със заинтересовани страни и граждани при изработка на съответните градски планове и преди гласуването им от Общински съвет. На преден план в методологията за изготвяне на интегрирани градски планове застава връзката жител-град-управляващ (Герасимова 2018). Тези промени в закона следват директиви на Европейския съюз и са в сила през последните десет години. С тези промени градоустройството в България следва новите подходи в градоустройството в Европа.

Герасимова (2018) проследява създаването на така наречените градски неправителствени организации, които от присъединяването на България в Европейския съюз досега увеличават своя капацитет и ангажираност във въпросите за устойчиво градско развитие. Тези градски НПО³, както ги нарича Герасимова, започват да работят първо в областта на околната среда, след което и в областта на градското развитие и градските проблеми. В началото на своето съществуване повечето от тези организации са съставени предимно от експерти – архитекти, инженери и урбанисти. В последствие техният състав се отваря към по-широк кръг от ангажирани социолози, културолози и др. (Герасимова 2018). Герасимова отбелязва промените в градското планиране и възможността за все по-активно включване на гражданите, както заради тяхната собствена активност, така и заради изискванията на европейски директиви и стратегии за нов модел на управление, основано на участие.

Създаването на пространство не е само и единствено ангажимент и право на градската администрация. Напротив, градското пространство винаги е било поле, в което се сблъскват и си взаимодействат многообразието от обществени групи и индивиди. Включването на граждани и заинтересовани страни в процеса по градско планиране може да бъде процес, при който местната власт осъзнава, че градското пространство се създава от интеракцията и взаимоотношенията на различни групи и индивиди и прави опит

³ Авторката посочва както природозащитни неправителствени организации, които взимат активно участие в разрешаването на градски проблеми, така и организации с фокус върху градската среда, архитектура и градоустройство. Някои от организациите са: Грийнхийс България, коалиция „За да остане природата в България“, сдружение „Трансформатори“, Група Град, сдружение „Велоеволюция“, „Спаси София“, сдружение „Фрагмент“ и др.

да институционализира това участие. Културата има ключова роля в тези процеси на проеобразуване на градското пространство. Културата може да бъде както обект на планиране, така и основен компонент от интегрираното планиране, основано на участие.

ВКЛЮЧЕНО ГРАДСКО ПЛАНИРАНЕ НА КУЛТУРА (СЕКТОРНО ПЛАНИРАНЕ НА КУЛТУРА С ВКЛЮЧВАНЕ НА ЗАИНТЕРЕСОВАНИТЕ СТРАНИ)

В областта на културата управлението, основано на участие има своята история. Още през 2003 г. Националният граждански форум за култура (НГФК) прави опит да се включи в създаването на публични политики за култура. Кабаков (2022а) проследява създаването и дейността на форума. Над 50 граждански организации се обединяват, за да влияят заедно върху законодателния процес и публичните политики за култура в страната. Въпреки че за кратко-то си съществуване НГФК не успява да промени правната рамка, Кабаков вижда устойчивост в последствията от форума под формата на изградена „гражданска култура“ у участниците. Гражданската култура се дефинира като „пресечна точка на различни култури и компетентности, носени от индивида, чрез които той участва в качеството си на „отговорен гражданин“ не само в публичните политики, но и в процесите на промяна на обществото“ (Кабаков 2022а, 157).

Включеното градско планиране на култура представлява секторна градска политика. То може да се дефинира като планиране на културните ресурси на града с участието на гражданите и заинтересованите страни. Тези планове, във вид на стратегия, касаят градските политики за управление и развитие на културната инфраструктура в града, както и разпределението на общинския бюджет за създаване и разпространение на културно наследство и творчество в следващите години. Плановете се изготвят предимно от експерти, наети от общината и се гласуват от общински съвет. Плановете могат да имат географско измерение, доколкото политиките следва да се различават, спрямо различните нужди на отделни части на града.

В случая на планиране на културни ресурси заинтересованите страни и подхода за тяхното включване варират. В статията си „Управленски подходи в областта на културата“ Кабаков (2022б) дефинира специализиран подход „основано на участие управление“ като управление с участието на заинтересовани страни, които имат легитимен интерес. Този подход, според автора, е способен да адресира комплексните проблеми и дефицити на съвременните общества. Следвайки дефиницията на Кабаков за легитимен интерес – такъв, който е обществено оправдан, заинтересованите страни биха включвали основно културните институти на територията на града, артистите и

културните оператори, които живеят или работят в града, академичните среди и образователната система, свързана с изкуствата и културата. Подобен подход е възприет от Столична община при изработката на „Стратегия за развитие на културата 2013–2023“. Стратегията се създава в консултация с широк кръг от активни културни дейци и културни организации. Работният текст на стратегията е разгледан в рамките на 33 обществени обсъждания, преди да бъде финализиран от експертен съвет и да бъде внесен за гласуване от Общински съвет.

Друг интересен пример за включено планиране за култура, този път започнал като инициатива от страна на гражданското общество, е „Споделена визия – Стратегия за развитие на свободната сцена в София 2018–2025“. Инициативата започва като самоорганизация на заинтересовани страни и ангажира широк кръг от културни дейци от областта на изкуствата, които работят в София. Стратегията е изготвена след направено проучване в областта на свободната творческа сцена. След разписването на стратегията се предвижда месец на обществени консултации под формата на писмени становища. Проучването и стратегията са разработени през 2016 г., като през своята работа културният сектор показва високо ниво на ангажираност и култура на гражданство. Две години по-късно, през 2018 г., Столичен общински съвет частично гласува стратегията, изключвайки от текста приложението с конкретния план за нейното изпълнение.

И двата разгледани документа представляват секторна общинска политика и обхващат планиране само и единствено на културен ресурс, като втората стратегия има още по-конкретен обект на планиране – свободната творческа сцена. Спрямо включването на заинтересовани страни, това са предимно работещите в сектора, като имащи легитимен интерес. Използвайки концепцията на Арнщайн за стълба на участието, можем спокойно да заключим, че обществените обсъждания и писмените консултации спадат предимно към средата на стълбицата. Интересен е случаят на „Споделена визия“, тъй като тя е създадена изцяло от заинтересованите страни, които са излъчили експертен екип. В този случай бихме говорили за партньорство между местна власт и гражданските организации, но, за съжаление, стратегията е само частично приета и то със значително закъснение от две години през 2018 г. По този начин местната власт показва липса на интерес към партньорство за изготвяне на значими обществени политики в областта на културните ресурси. Културният сектор и по-конкретно гражданските организации, които работят на свободен принцип, показват възможност за самоорганизация и желание за промяна на съществуващия контекст. В реториката на Лефевр заинтересованите страни в сектор култура имат желанието да възстановят своето право върху града чрез участие в изготвянето на градските политики за култура.

ВКЛЮЧЕНО ГРАДСКО ПЛАНИРАНЕ С КУЛТУРА (ИНТЕГРИРАНО И ВКЛЮЧЕНО ГРАДСКО ПЛАНИРАНЕ)

Интегрираното градско планиране има за цел да обвърже и синхронизира секторните политики с цел ефективност. Подобен подход е възприет от общинското предприятие Софияплан през 2016–2020 г. при създаване на „Визия за София – 2050“. Дългосрочната стратегия е разделена на седем направления, едно от които е „Култура и идентичност“. Разликата в подхода на „Визия за София – 2050“ е в холистичния и интегриран подход на работа и обвързването на сектор култура с други 6 направления – икономика, транспорт, хора, управление, околна и градска среда. Следвайки новите подходи в градското планиране, екипът на „Визия за София“ отваря процеса към заинтересованите страни чрез консултации, срещи на живо и онлайн и организирани фокус групи.

Дискусиите и фокус групите, организирани от екипа на Софияплан, засягат междусекторни цели, комплексни градски проблеми и възможностите за разрешаването им. По този начин заинтересованите страни следва да рефлектират върху взаимовръзките и въздействието между секторните градски политики. В процеса заинтересованите страни, които участват в планирането на културните ресурси на града, се разширяват. За разлика от секторното планиране на културни ресурси, в интегрираното планиране се включват граждани и организации извън тесните професионалисти като артисти и културни мениджъри.

При проследяване по-нататъшната работа на Софияплан следва да се обърне внимание и на работата им по плана за интегрирано развитие на общината (ПИРО) – „Програма за София 2020–2027“. Този план представлява инвестиционния план на общината за следващите 7 години и се изисква според ЗРР. В изработването му, чрез отделна стъпка в работата на предприятието, са предвидени публични и експертни консултации, отново част от законите изисквания. Проведени са 17 експертни фокус групи с идентифицирани заинтересовани страни, НПО, бизнес и академичен сектор. Проведени са публични дискусии – онлайн и 5 срещи на живо, в кварталите, където програмата предвижда интервенция. Екипът на интегрирания план допълва работата си по включването на гражданите и с възможност за лични срещи и писмена обратна връзка. В края на процеса, през октомври 2021 г., програмата е подложена и на обществено обсъждане, спрямо нормативните изисквания. Процесът по планиране отново изисква интегриране на различните сектори, като културата е един от инструментите за постигане на общите цели на програмата. От основно значение са срещите с граждани в кварталите, в които се планират промени.

Интегрираното градско планиране включва управлението на културните ресурси и процеси на общината в обединен и синхронизиран процес на пла-

ниране на цялата територия на общината. Поради тази причина включването на заинтересовани страни обединява разнообразни гледни точки, включва професионалисти от различни сектори и прави опит да привлече участието на граждани по райони.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Настоящата статия разглежда основните форми на гражданското участие в управлението на местно – градско ниво. Включването на гражданите в изготвянето на градски политики, включително в процеса по градско планиране се утвърждава като основния модел на управление. Законовите изисквания позволяват на общините сами да преценяват под каква форма ще осигурят достъпа на гражданите в процесите по планиране. Правото върху града за всеки гражданин е и право във включването в съставянето и изпълнението на градските планове.

В текста са разгледани примери за секторно и интегрирано градско планиране в град София, като бяха отбелязани основните включени заинтересовани страни и нивото на включването им. Секторното планиране, където културата е обект на планиране, е сравнително по-затворен процес, отнасящ се предимно към професионалисти от сферата на изкуствата и културното наследство. В интегрираното градско планиране, където културата е включена като елемент на общия градски план, заинтересованите страни излизат извън обичайните за сектор култура, като даже се прави опит да се привлекат в процеса и граждани, спрямо района, в който живеят. Във всички разгледани примери участието на заинтересованите страни бива сведено до нивото на консултациите. В случая, в който инициативата е на самите участници – „Споделена визия“ и съществува възможност за партньорство и делегация, общината не приема финалния вариант на стратегията. По този начин местната власт показва липса на желание за истинско партньорство дори в тесния кръг на специалисти и професионалисти в даден сектор. В работата на Софияплан проличава опит да бъдат ангажирани широк кръг от хора, както и да бъдат привлечени поетапно при изготвяне на конкретните цели и мерки. Общинското предприятие показва осъзнаване на нуждата от включване на гражданите за успешното изпълнение на съответните планове и стратегии. Културата придобива отговорна позиция, като елемент в разнообразни градски проблеми и като част от сериозни взаимовръзки между отделни заинтересовани страни. Позицията на културата излиза извън досегашния подход за секторно планиране и управление. Отваря се възможност културата да изиграе обединяваща роля, като консолидираща общността. Новите взаимовръзки позволяват поява на нови партньорства между утвърдените културни институции, творчески организации, нови градски НПО и общината. Допълнително проучване, проследяващо

конкретни инициативи и проекти, може да покаже до каква степен културата се интегрира с останалите обществени сектори.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Герасимова, М. (2018) Новите политики за градско развитие и „Градските НПО“. Прегледано на 01.04.2023 г. Достъпно на: <https://www.academia.edu/32532476/> (Gerasimova, M. (2018) Novite politiki za gradsko razvitie I “Gradskite NPO”. Pregledano na 01.04.2023 g. Dostupno na: <https://www.academia.edu/32532476/>)
- Дългосрочна стратегия за развитие на София и крайградските територии до 2050 г. Софияплан, 2020 г. Прегледано на 01.04.2023 г. Достъпна на: <https://vizia.sofia.bg/> (Dulgosrochna strategija za razvitie na Sofia I kraigradskite teritorii do 2050 g. Sofiaplan, 2020 g. Pregledano na 01.04.2023 g. Dostupna na: <https://vizia.sofia.bg/>)
- Закон за регионалното развитие, (Обн. ДВ. бр. 50 от 30 Май 2008 г.) (Zakon za regionalното развитие, (Obn. DV. br. 50 ot 30 Mai 2008 g.))
- Закон за устройство на територията, (Обн. ДВ. бр.1 от 2 Януари 2001 г.) (Zakon za ustrojstvo na teritorijata, (Obn. DV. Br. 1 ot Ianuari 2011 g.))
- Кабаков, И. (2022а) Овластяването на гражданите: Историята на Националния граждански форум за култура. В: *Гражданското образование днес – постижения и предизвикателства*. С., Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 145–158. (Kabakov, I. (2022a) Ovlastiavane na grajdаните: Istoriata na Nacionalniq grajdanski forum za kultura. V: *Grajdansko obrazovanie dnes – postijeniq I predizvikelstva*. S., Universitetsko izdatelstvo “Sv. Kliment Ohridski”, 145–158.)
- Кабаков, И. (2022б) Управленски подходи в областта на културата. *Стратегии на образователната и научната политика* 30 (4), 353–368. <https://doi.org/10.53656/str2022-4-2-man>. ISSN 1310 – 0270 (print) ISSN 1314 – 8575 (online). (Kabakov, I. (2022b) Upravlenski podhodi v oblastta na kulturata. *Strategii za obrazovatelната I nauchната politika* 30 (4), 353-368. <https://doi.org/10.53656/str2022-4-2-man>. ISSN 1310 – 0270 (print) ISSN 1314 – 8575 (online).)
- План за интегрирано развитие на Столична община за периода 2021–2027 г. (Програма за София), Столична община, 02.12.2021 г. Прегледано на 01.04.2023 г. Достъпен на: <https://nag.sofia.bg/Pages/Render/1171> (Plan za interirano razvitie na Stolichna obshtina za perioda 2021–2027 g. (Programa za Sofia), Stolichna obshtina, 02.12.2021 g. Pregledano na 01.04.2023 g. Dostupen na: <https://nag.sofia.bg/Pages/Render/1171>)
- Стратегия „Споделена визия 2018–2025“, Столична община 13.09.2018 г. Прегледано на 01.04.2023 г. Достъпна на: <https://artsofia.bg/bg/pub/spodelena-vizija-dokumenti> (Strategia “Spodelena vizia 2018–2025”, Stolichna obshtina 13.09.2018g. Pregledano na 01.04.2023 g. Dostupna na: <https://artsofia.bg/bg/pub/spodelena-vizija-dokumenti>)
- Стратегия за развитие на културата в София 2013–2023 г., Столична община, 20.12.2012 г. Прегледана на 01.04.2023 г. Достъпна на: <https://www.sofia.bg/culture-strategy> (Strategia za razvitie na kuturata v Sofia 2013–2023 g., Stolichna obshtina 20.12.2012 g. Pregledana na 01.04.2024 g. Dostupna na: <https://www.sofia.bg/culture-strategy>)
- Albrechts, L. (2012) Reframing strategic spatial planning by using a coproduction perspective. *Planning Theory* 12 (1), 46–63.

- Arnstein, S. (2007 [1969]) A ladder of citizen participation. In: LeGates, R.R., Stout, F. (eds.). *The City Reader*. London: Routledge, 233–44.
- Caldeira, T., Holston, J. (2015) Participatory urban planning in Brazil. *Urban Studies* 52 (11), 2001–2017.
- Gupta, J., Pfeffer K., Verrest, H. and Ros-Tonen, M. (eds.) (2015) *Geographies of Urban Governance Advanced Theories, Methods and Practices*. London: Springer.
- Harvey, D. (2001) Globalisation and the ‘spatial fix.’ *Geografische Revue* 2, 23–30.
- Kębłowski, W. (2012) Participatory budgeting and the right to the city, MA thesis, Vrije Universiteit Brussels, published 01.09.2012. available at: https://www.4cities.eu/wp-content/uploads/2016/06/MAtesis_4CITIES_KEBLOWSKI_WOJCIECH_Cohort3.pdf last visited: 01.04.2023
- Lefebvre, H. ([1968] 1996) *Writings on Cities*. Oxford: Blackwell.

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Културология

Том 2

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF PHILOSOPHY

Cultural Studies

Volume 2

БОЖЕСТВЕНА И ЧОВЕШКА МЕТАМОРФОЗА В ОМИРОВИЯ ЕПОС

ВЯРА КАЛФИНА

Фокус на изследването е описанието на метаморфозата в старогръцкия героически епос. Доколкото единствените запазени образци са поемите *Илиада* и *Одисея*, анализът се фокусира само върху тях.

Първата част от текста анализира метаморфозата на боговете в старогръцкия епос. Най-честият вариант е временната трансформацията в птици. В този мотив не се откриват следи от териоморфни митологически представи. Метаморфозата винаги е функционална и обичайно цели божественото присъствие да остане незабелязано от хората.

Втората част от изследването анализира описанията на човешка метаморфоза. За разлика от по-късните литературни източници, в Омировия епос почти липсва мотивът за трансформация на хора заради гнева и милостта на боговете. Човешките метаморфози в епоса са обичайно временни. Двата най-чести варианта са магическите трансформации (напр. превръщането на Одисеевите спътници в свине от богиня Кирка) и временното преобразяване на човек (вдъхване на смелост, промяна на облика на човек и пр.). Няколкото случая на споменаване на станали по-късно популярни митологически разкази за необратима метаморфоза са по-скоро спорни и може – противно на общоприетата идея – да не са били загатнати в епоса, а да са послужили като вдъхновение за композирани по-късно наративи. Пример за подобна метафора, разбрана погрешно като алюзия за познат митологичен сюжет, е сравнението на троянската царица Хекуба с бясно куче, способно да разкъса плътта на Ахил.

Липсата на мотива за необратимата човешка метаморфоза в епоса означава, че епическият жанр не е сред източниците на този много популярен от Хезиод насетне мотив.

Ключови думи: античност, митология, митография, метаморфоза, старогръцки епос, магия, смъртност

DIVINE AND HUMAN METAMORPHOSIS IN HOMERIC EPIC

Vyara Kalfina

The focus of the research is the description of metamorphosis in ancient Greek heroic epic. Since the only existing preserved sources of the genre are the poems *Iliad* and *Odyssey*, the analysis focuses solely on them.

The first part of the text analyses the divine metamorphosis in ancient Greek epic. Its most common version is the temporary self-transformation of the gods into birds. In this motive there are no traces of any theriomorphic mythological notions to be found. The metamorphosis is always result-oriented and it usually aims to hide the presence of the deities from the mortals.

The second part of the research analyses the descriptions of human metamorphosis. Unlike the subsequent literary accounts, in the Homeric epic there is just scarce evidence of the motive of human beings been transformed by the anger or the pity of the gods. The depicted metamorphosis in the epic is usually temporary. There are two main versions of it: magical transformations (as, for instance, the turning of Odysseus' companions into swine by the goddess Kirke) and the temporary transformation of a person (as, for instance, inspiring bravery into someone's heart or changing someone's appearance, etc.)

The several cases of mentioning of the popular in the later tradition mythological stories of irreversible metamorphosis are rather disputable and could have been – against the common perception – not the subtle hints to already familiar plots, but rather an inspiration for composing of some new narratives subsequently. An example of a metaphor falsely interpreted as an allusion to existing mythological plot is the comparison of the Trojan queen Hecuba to a wild dog, eager to tear to pieces Achilles' flesh.

The lack of the motive of irreversible human metamorphosis in the epic means that the current literary genre is not among the sources of this extremely popular (from Hesiod on) mythological motive.

Keywords: antiquity, mythology, mythography, metamorphosis, Greek epic, magic, mortality

Мотивът за необратима човешка метаморфоза в обект от живата или нежива природа е широко застъпен в античността. Подобно впечатление оставят редица запазени произведения, сред които емблематичната поема на Овидий *Метаморфози*¹. Знаем и за няколко изгубени едноименни гръкоезични сборника, композирани било като свод метаморфични разкази, било по определен тематичен критерий, например разкази за трансформации на хора в птици². Темата за метаморфозата става особено популярна през елинистическата епоха, т.е. след III в. пр.Хр. В предходните векове тя присъства откъслечно и по специфичен за различните жанрови среди начин. В употребата на мотива може да се очертаят три основни етапа, споделящи общи характеристики:

¹ За удобство в настоящия текст имената на античните автори ще бъдат представяни в съкратен, а не в по-уместния за аналитичен текст пълен вид (т.е. *Овидий* замества подразбиращото се *Публий Овидий Назон*).

² Например запазените само в частичен преразказ съчинения на Никандър *Превращения* и на Бойд *Орнитогония*. Основният източник за двете поеми е сборникът *Метаморфози* на Антонин Либерал, написан на латински език и датиран ок. II в. Почти всеки разказ от сборника посочва изрично източника си. *Метаморфози* е преведен на български език, вж. библиографията към настоящия текст.

1. Омир; 2. ранни поети и митографи от Хезиод до трагичите; 3. елинизъм и следелинистически период (Forbes Irving 1990, 7)³. Предложената от Форбс Ървинг хронология на митовете за метаморфоза следва естествената времева поетапност в използването на разкази по тези мотиви, като откроява промените, които настъпват както във вътрешно съдържателен план, така и в контекстуалната им жанрова употреба. Настоящото изследване се фокусира върху първия етап на развитие на мотива.

Омир. Омировите поеми *Илиада* и *Одисея* са първите две изцяло запазени писмени свидетелства, в които откриваме мотива за метаморфоза. Обичайният вариант на мотива е временна трансформация на божество, значително по-редки са случаите на човешка метаморфоза. Съществените отлики между двете налагат и отделното им проследяване.

I. БОЖЕСТВЕНА МЕТАМОРФОЗА В ИЛИАДА И ОДИСЕЯ

Божествените трансформации в епоса са по неизбежност временни и обратими. Техни агенти са самите преобразяващи се богове, в този смисъл те са и доброволни. И двете характеристики ги отличават от метаморфозите на човеци, които никога не са самопредизвикани и най-често имат като резултат трайно постигане на нова телесна форма (по Овидий).

В *Илиада* и *Одисея* божествата приемат различен от присъщия си облик, за да постигнат непосредствена близка цел. Целите може да се обобщят по приблизително следния начин: убеждаване или окуражаване на герой (в този случай боговете се уподобяват на смъртен), пряко наблюдаване на случващото се (уподобяване на птици), експлициране на божествена воля (изпращат явен омен или сами се явяват като природен феномен).

1. Моргална травестия на божеството. Добиването на временен човешки облик текстът изразява чрез учудващо богат лексически и морфологичен апарат: Най-често епосът използва минали (аористни или перфектни) причастия със значение „уподобен“⁴. Често се срещат и прилагателни със значение „подобен, еднакъв“⁵. По-рядка е употребата на глаголни форми от глаголи със значение „наподобявам“, „приличам на“⁶. Впечатление прави почти пълното отсъствие на глагола μεταμορφόω „преобразявам“, с който се свързва и самият термин *метаморфоза*. Причините за това са, че той навлиза в широка упо-

³ Изследването на Форбс Ървинг *Метаморфозата в гръцкия мит* проследява хронологически и систематизира съдържателно всички засвидетелствания на мотива в старогръцки контекст. Преглед на дотогавашните изследвания по темата може да се види в цитираното съчинение (1990, 1–6), както и в главата Comparative approaches (141–239) на изследването *Approaches to Greek Myth*, издадено под редакторство на Л. Едмъндс от 1990.

⁴ Например εἰδόμενος, εἰσάμενος; εἰκότως.

⁵ Т.е. ἐναλίγκτος, ἴκελος, ὁμοῖος.

⁶ Например εἶδομαι и εἶκω.

треба в езика в доста по-късен период, както и че обичайно се използва транзитивно, т.е. в значение на „трансформирам някого“. Доколкото, както беше изтъкнато, боговете сами са агенти на метаморфозата си, логично е предпочитани да бъдат по-скоро изброените по-горе форми.

Уподобяване на смъртен божествата използват, когато искат да подтикнат избран човек към действие. Общо случаите, които могат да се тълкуват като недвусмислено превъплъщаване на богове, са двадесет и три само в *Илиада*⁷. Боговете, които се трансформират, са: Афродита (III. 386); Ирида (III. 121); Скамандър (XXI. 213); Хипнос (II. 20); Хера (V. 784-785) Хермес (XXIV. 347); Арес (V. 461-462; V. 604); Атина (II. 280; IV. 85-87; XVII. 555; XXI. 285; XXII. 227); Посейдон (XIII. 45; XIII. 216; XIII. 356-357; XIV. 136; XXII. 285) и Аполон (XVI. 716; XVII. 73; XVII. 323; XVII. 583; XX. 81-82; XXI. 600). В едва четири случая на метаморфоза боговете биват разпознати. Разобличаването на илюзията обаче не е просто сюжетно обусловено или случайно. Елена разпознава Афродита, защото като потомка на божество е надарена с възможности, надхвърлящи обикновените човешки сетивни усещания. Диомед разпознава Арес, понеже богиня Атина му дарява способност да разпознава боговете. Героят Аякс Ойлеев разкрива, че не прорицателят Калхант подтиква ахейците към битка, а че в неговия облик се е явило божество, макар да не знае кое е. Речният бог Скамандър също е разпознат като уподобен на човек, доколкото не се стреми да се прикрие, а просто приема уместен вид, в който да се покаже⁸.

В огромната част от случаите обаче изобщо не се споменава дали боговете биват разпознати като такива. Това е естествено предвид вече откритата функционална насоченост на тези метаморфози. Т. е. разказът се фокусира върху изпълнението на божеския замисъл, а не върху инструментариума, който боговете ползват, или върху ситуационната реакция на смъртните. Подобно премълчаване на мотив, когато той няма отношение към сюжетното построение на поемата, е присъщ на епоса. Аристотел изтъква, че това е и едно от основните достойнства на Омировите поеми – в тях няма излишни спрямо сюжета епизоди и същевременно от тъканта на текста не може да се махне нищо, без това да повлияе на цялото⁹.

⁷ Настоящото изследване се фокусира в по-значителна степен върху *Илиада*, доколкото *Одисея* е подробно анализирана в широко ползвания и многократно цитиран в настоящия текст анализ на Ричард Бъкстън (2009).

⁸ Като речно божество той е неотделим от стихията, която представлява. По въпроса срв. Вермюл (1974, 94 и сл.).

⁹ *За поетическото изкуство*, гл. 9: „Следователно както при другите подражателни изкуства едното подражание има един предмет на подражанието, така и при фабулата трябва, понеже тя е подражание на действие, то да бъде единно и цялостно, а частите на събитията му да се съчетават така, че ако се премества или отнема една част, да се изменя и разклаща цялото. Защото това, чието присъствие или отсъствие не прави никакво впечатление, не е никаква част от цялото“ (прев. Ал. Ничев).

В случаите, когато смъртната маска на бога не успява да заблуди Омировите герои, издйнически белези представляват най-често части от тялото на бога:

1. Шия, гръд и очи (III. 39-397 – Елена разпознава Афродита)
2. Прасци и глезени (XIII. 66-72 – Аякс Ойлеев разпознава Посейдон)

3. Глас. В нито един от случаите на разпознаване по гласа текстът не уточнява в какъв облик се е явил богът. Случаите на подобно вокално разкриване в *Илиада* са следните: II. 182 (Атина се явява на Одисей); V. 862-863 (Арес се провиква); X. 508 (Атина разговаря с Диомед); XV. 321-322 (Аполон се провиква); XX. 380 (Аполон разговоря с Хектор). В нито един от изброените случаи няма индикация за божеското превъплъщение. Доколкото обаче боговете са разкрити, разказът естествено пропуска излишното описание на тяхното антропоморфно превъплъщение.

4. Разкриващо божествено присъствие може да бъде и необичайното поведение на герой, неспособен да извърши подвизите си без подкрепа от боговете. Например: за Диомед се казва, че *καίνεταί* – т.е. обзет е от божествената лудост (V. 185-186). Други примери за такова досещане в *Илиада* са: XV. 466-470; XXIII. 223-225; XXIII. 728; XXIV. 484-485.

Нерядко разпознаването на събеседника като божество е лишено от конкретика. В такива случаи героите питат боговете кои са (напр. III. 369; XV. 247; XVII. 338).

Изброените примери красноречиво изтъкват недостатъците на божеската травестия. Обобщени в думите на Аякс Ойлеев: „боговете се лесно познават“ (XIII. 72)¹⁰, те поставят въпроса защо в рамките на мотива за преобразования бог Омир откроява елемента на разпознаването му от смъртните.

Както вече беше изтъкнато, в повечето случаи на разкриване Омир не описва предварително визуалната метаморфоза на бога. Причината за това е фактът, че трансформацията винаги е насочена към постигане на определена цел, а не е важна сама по себе си, затова и разказът избягва излишно тежката детайлност на описанието.

От събитийна гледна точка разпознаването на „маскирания“ бог не променя случващото се. Героите действат според наставленията на боговете, отражение на вече породили се човешки желания. Обикновено божеският тласък само успоредява налична у човека мотивираност за действие (Богданов 1976, 88)¹¹. Макар да е моделен в редица отношения, старогръцкият епос се отличава с примитивна едноплановост на представяните персонажи и ситуации. Там, където бихме очаквали протичане на вътрешен монолог, епосът представя буквален разговор на човек с божество¹². Напълно лишен от психологизъм,

¹⁰ Всички позовавания на текста на поемата са според превода на А. Милев и Бл. Димитрова (1971). Оригиналният стих е *ἀρίυνοτοί δὲ θεοὶ λερ*.

¹¹ Сrv. още с. 89: „Боговете в *Илиада* са висша регулационна система, която попълва недостатъчната разсъдъчност на човека.“

¹² Сrv. прочутата сцена от първа песен, в която Атина се явява на Ахил „видима само

епосът представя боговете да подсилват смелостта, че дори и физическата сила на героите, а почти всяка проява на находчивост се екстериоризира и описва като подсказана от боговете.

В тази жанрова среда не е изненадващ мотивът за преобразования в човешки облик бог, чиято поява дублира вече налична у героите мотивация за действие. Доколкото обаче именно то е важно за сюжетното протичане на поемата, това дали божеството бива разпознато като такова, или не, е без значение. Единствената разлика в ситуацията на разпознаване и на недосещане е реакцията на преживяващия срещата с безсмъртен, защото прякото общуване с боговете поражда удивление и страх.

Недвусмислената стратификация на света на небесен, земен и подземен дял допуска прехождане между отделните му части, но обикновено то се осъществява отгоре-надолу: боговете пряко влияят върху света на хората, за които небесните простори са недостъпни. Хората, от своя страна, завършват живота си с прехода към печалния Хадес, до който само малцина богове имат достъп (Vermeule 1979, 126 и сл.). Човешкият преход към Хадес е свързан с „активирането“ на душата ($\psi\upsilon\chi\eta$), която напуска тленното си обиталище (Bremmer 1983, 14). Оставяйки земния свят, човек запазва само отражението на предишния си облик. Трансгресията на боговете към пряко общуване с хората не е свързана с подобна промяна. Присъствието им в човешкия свят не буди съмнение у никого, но внезапният му проблясък изумява човека.

Добиването на човешки облик смекчава вцепняващия ефект на божеската поява¹³. В този мотив обаче не следва да се провижда връзка с определени религиозни представи, още по-малко с реални култови практики. Както вече беше изтъкнато, ситуационната теофания в епоса е жанров инструмент за подчертаване на двете нива на протичане на действието. Както хората воюват на земята, така и боговете спорят помежду си на Олимп. Божественият план е, разбира се, лишен от горестта на отношенията между смъртните, но на формално ниво дублира случващото се сред тях. Но дори когато пряко се месят в човешките дела, боговете остават висши създания, чиято внезапна поява не може да бъде приета без пристъп на религиозен страх ($\theta\acute{\alpha}\mu\beta\omicron\varsigma$). Инструмент за преодоляване на това вцепняващо усещане на сюжетно ниво е представянето на божествата като приели човешки облик.

2. Животинска травестия на боговете.

Привидно по-различен е случаят с божеските превъплъщения в животински облик. Животинската метаморфоза е интригуваща тема за редица изследователи и е обект на пространна дискусия, продължила няколко десетилетия.

за него“ и го разубеждава да нападне с меча си Агамемнон (ст. 188-222). Ако тази сцена се разкаже битово, тя би представлявала протичане на пламенен вътрешен монолог на Ахил.

¹³Срв. *Ил.* XX. 129-131: боговете се уговарят да предупредят Ахил за присъствието си на бойното поле, защото: „страх ще го хване, щом някой всевечен го срещне във боя, че боговете са страшни, когато се лично покажат“.

Схващанията дали поемата представя боговете като добили птичи образ, или просто художествено ги оприличава на птици са силно поляризирани (Vuxton 2009, 30–32). Дискусията за това се води и непряко в полето на превода на тези пасажи – позицията на преводача е видна по това дали конкретните места се превеждат като сравнение с птица, или като веществено уподобяване на такава.

Изследователски подходи

Сериозна заявка за несъщинската метаморфоза на боговете в птици прави Дирлмайер в публикуваната през 1967 г. монография *Die Vogelgestalt Homerischer Götter (Птичият облик на Омировите богове)*. Това изследване има огромно влияние за пораждането на дискусията и оставя траен отпечатък върху представите за този мотив в следващите десетилетия.

Преглеждайки дотогавашната научна дискусия¹⁴, Дирлмайер отхвърля релевантността на теориите за териоморфни реликти в разказите за божествена трансформация в птици. Съгласно неговия прочит на *Илиада* и *Одисея*, всички случаи на подобна метаморфоза в двете поеми са мислени от поета като сравнения с птици, при които водещо е всъщност описанието на самото движение, метафорично предадено чрез сравнението с бързината на птичия полет. Обобщавайки наблюденията си, Дирлмайер заключава, че терминът „метаморфоза“ е „просто погрешен“¹⁵. Обяснението на превращенията в човешки облик той намира в антропоморфната представа за боговете, въз основа на която тези травестии може да се схванат като замяна на човекоподобен облик с човешки такъв. Аргументите от цялото му изследване може да се обобщят по следния начин:

- Лексикални. Основният аргумент от тази група е липсата на категорично уточнение по отношение на какво се е уподобил богът на птица. Такива обяснения се дават най-често в *accusativus relationis*: подобен по вид (δέμας), по глас (φωνήν) и пр¹⁶. Друг аргумент на автора срещу буквалното възприемане на този тип божеска метаморфоза е употребата на неуместни спрямо предположения птичи облик на боговете глаголни форми от глаголи със значение „вървя“, „слизам“ и пр¹⁷.
- Концептуални. Изхождайки от позицията, че в епоса няма колективна теофания, Дирлмайер заключава, че е недопустимо предположението, че богове, превърнати в птици, биха рискували да се появят пред повече от един герой¹⁸.

¹⁴ Dirlmeier (1967, 7–13).

¹⁵ Dirlmeier (1967, 15–16).

¹⁶ Dirlmeier (1967, 7).

¹⁷ Dirlmeier (1967, 33).

¹⁸ Dirlmeier (1967, 30–31).

- Аналитично-рационализаторски. Подтик към този тип аргументация Дирлмайер получава по всяка вероятност от някои антични схолии към конкретните места. Например в схолия към описанието на борбата на Менелай с Протей (*Од.* IV. 456 и сл.) се казва, че не е възможно богът да се е превърнал в огън, защото при това положение е щял да изгори борещия се с него Менелай. По модела на този тип разсъждения Дирлмайер разглежда епизода с епифанията на Левкодея (*Од.* V. 352-353). Не отплуването ѝ като гмурец, а фактът, че жена плува наред морето, показва, според него, на Одисей, че тя е богиня¹⁹. По същия начин изследователят поставя въпроса как в облика на птици боговете са в състояние да се наслаждават на битката²⁰ и как Аполон е в състояние при все птичия си облик, да се притече на помощ на ранения Хектор. Отговор на схващаното от самия него като абсурдно противоречие Дирлмайер дава чрез твърдението, че Аполон изобщо не е добивал птичи образ, а се е явил във вечно присъщия му антропоморфен облик²¹.

В заключението си изследователят отхвърля и възможността подобни разкази да са реликти от древни териоморфни представи за боговете. Аргументите му са следните:

- Ако мотивът за божеска метаморфоза беше наследие от подобни прото-религиозни вярвания, Атина щеше да бъде представена като сова.
- Случаите на птича травестия далеч не биха били единственият вариант на животинско превъплъщение на боговете²².

Възможна реакция на тези разсъждения представляват следните няколко наблюдения, подредени по реда на представените аргументи.

1. Както вече беше отбелязано, божествената метаморфоза в човешки облик у Омир има изключително утилитарен характер – тя винаги бива предприета с оглед на постигането на краткосрочна цел. В този смисъл тя предпоставя контакт с героя, иницииран чрез въвеждането му в заблуждение. Затова и уточнението при уподобяването на човек, че богът му прилича напълно по лик или глас е съвсем уместно. За разлика от тези сцени, трансформирането в птица е свързано с представата за отстранено наблюдаване на събитията (*Ил.* VII. 59; *Ил.* XIV. 290; *Од.* XXII. 239-40) или за експлициране на божественото присъствие (*Од.* I. 320; *Од.* III. 372; *Од.* V. 352-3). Самоподразбиращо се е наблюдението, че и в двата случая не става дума за конструирането на илюзия при контакт със смъртните. Напротив – в първия изобщо не се прибягва до контакт с тях, дори той умишлено е избягван, а във втория е целено недвусмисленото осмисляне на общуването като среща с безсмъртен.

¹⁹ Dirlmeier (1967, 27).

²⁰ Анализът е във връзка с *Ил.* VII. 59.

²¹ Dirlmeier (1967, 31).

²² Dirlmeier (1967, 35).

В този смисъл напълно понятна е липсата на допълнителните маркери за подчертаване на подвеждащата функция на метаморфозата, защото в наблюдаваните случаи тя не е функционална травестия, целяща подтикване към действие на неосъзнаващите я герои.

2. Във връзка с горните наблюдения стои и контрааргументът срещу липсата на колективна теофания. Появата на птица не би следвало да предизвика изненада у някого, доколкото птиците са част от естествената фауна на бойното поле, която – редно е да се отбележи – не е дотолкова разнообразна, че да даде поле за развихряне на авторовото въображение по отношение на избора на животински видове. Затова и явяването в птичи образ не може да се отнесе към категорията на божеска епифания. Несъмнена теофания обаче представляват явните омени, които боговете изпращат на сражаващите се. Целта на тези знаци е те да достигнат до всички, което и прави теорията за неколективния характер на теофанията безпочвена.
3. Рационализаторският подход е най-лесният начин за атрактивно разобличаване на митовете, но пък за сметка на това е силно лишен от аргументативна стойност. Емили Киърнс уместно отбелязва, че всяко говорене за боговете у Омир е донякъде метафорично, защото е отвъд ежедневието и отвъд ограниченията на езика, което налага и използването на близки до човека сравнения (Keatns 2007, 70). Затова и е напълно необосновано разбирането на мита на неметафоричния език на ежедневието и човешки опит. Безспорно, схолиите към античните текстове, продукт на близка по време епоха или на по-късни векове, често клонят към подобно рационализиране, но те принадлежат към изменен културен контекст и въпреки хронологичната им близост до текста, който коментират, не бива да бъдат безусловно схващани като релевантни спрямо епохата на неговата поява.
4. Аргументът за очакваната поява на Атина във вид на сова предполага пълно припокриване на литературната традиция с култовите измерения на почитта към богинята. Като съображение срещу подобна категорична предпоставка могат да се посочат наблюденията на Елинор Бевън в статията ѝ, изследваща несъответствието между посветителните дарове във вид на водни птици в няколко големи гръцки светилища и литературната традиция, представяща тези птици като атрибути на други божества (Bevan 1989, 165)²³. Заключение, което авторката

²³ Своето изследване Бевън съсредоточава върху водните птици като вотивни дарове през късногеометричната и ранноархаическа епоха. Изхождайки от факта, че най-големите находища на такива дарове се намират в светилища на женски божества (Линдос, Фера, Спарта, Перахора и Ефес), тя търкува наличието им в Делоското светилище на Аполон като свързано с местен култ към женско божество на раждането (осмислено впоследствие през фигурите на Лето, Артемида, Илития и хипербореиските девойки), предхож-

прави, е, че литературната традиция често бива повлияна от контаминирани варианти на разкази за боговете, т.е. не е задължително обвързана с култовото им – и съответно вотивно – честване. Ако отнесем този извод към въпроса за непонятния избор на видовете птици, в чиито облик се явяват Омировите богове, може да подложим на съмнение твърдението, че Атина следва да се яви като сова, Аполон като лебед и пр. Изследването на Бевън недвусмислено доказва, че атрибуцията на определени животни към даден бог в литературата не винаги отговаря на исторически засвидетелстваните измерения на култовата му почит.

5. Неналичието на божески превъплъщения, различни от тези в птичи облик, можем да обясним чрез вече многократно подчертания конкретно утилитарен характер на метаморфозите. Появата във вид на птица цели прикриването на боговете един от друг или от хората. Подобна задача би била значително по-трудно изпълнима, ако боговете бяха представени като по-едри или по-възпрепятствани от гледна точка на придвижването си животни. В този смисъл обяснението на мотива може да се сведе до нивото на обусловена единствено от сюжета образност.

Освен това поемата разказва и за временно преобразования в жребец Борей (*Ил.* XX. 224-225). Метаморфозата на бога може да се опише като силно практически ориентирана, доколкото тя довела до оплождането на три хиляди тракийски кобили²⁴.

Детайлният прочит на аргументите на Дирлмайер води до пълното им отричане в настоящия текст, но е необходимо, доколкото това изследване сериозно повлиява дискусиата върху разглеждания проблем в продължение на десетилетия²⁵.

В своя анализ на божеските превъплъщения в Омировите поеми от 2009 г. Ричард Бъкстън²⁶ не поставя под съмнение неметафоричния характер на метаморфозата²⁷, но насочва вниманието си към човешката реакция на божеската поява.

дащ по време разпространението на култа към Аполон.

²⁴ Тълкуванието на този епизод, което Дирлмайер предлага, е напълно неубедително. Според него, превъплъщавайки се в жребец, Борей влиза в ролята на Посейдон и в този смисъл метаморфозата му се изразява в преминаване от един към друг божески облик (1964, 25).

²⁵ Въпреки изразените критики, Ербсе и Банерт като цяло следват разсъжденията на Дирлмайер (Срв. коментара относно тяхната позиция в Уест (1988, 183–184). Ербсе, например, търси примиряване с крайността на Дирлмайер, уточнявайки, че поетът свежда животинския облик (носител на древни религиозни представи) до функцията на маска. Доколкото действието в *Илиада* е представено като случващо се между небето и земята, птичий образ е напълно естественото решение за божеската травестия (Erbse 1980, 273).

²⁶ *Forms of Astonishment. Greek Myths of Metamorphosis* (2009).

²⁷ Vuxton (2009, 31). Срв. още наблюденията на Гладстоун (2008, 88).

Употреба на мотива за животинска метаморфоза на боговете в Омировия епос: схолии и съвременни интерпретации

Случаите на несъмнена божеска метаморфоза в птици са общо шест – два в *Илиада* и четири в *Одисея*. Схематично те могат да бъдат представени така: *Ил.* VII. 58-61 (Атина и Аполон като ястреби наблюдават битката); XIV. 287-291 (Хипнос се крие сред клоните на голям дъб, за да остане незабелязан от Зевс); *Од.* I. 319-323 (Атина си тръгва във вид на незрима птица, предизвиквайки чувство на $\theta\acute{\alpha}\mu\beta\omicron\varsigma$); III. 371-372 (дублира предходната сцена); V.351-353 (Левкотей като гмурец изчезва в морето след срещата си с Одисей); XXII. 239-240 (Атина във вид на лястовица наблюдава случващото се в дома на Одисей).

- *Ил.* VII. 58-61. Уподобяването на Атина и Аполон на птици не е коментарирано в античните схолии. По въпроса Ербсе дава препратка към Дирлмайер (Erbse 1971, 237–8). В коментара си към това място Кърк отбелязва липсата на антична рефлексия по него, но изказва убеденост, че двете божества са само оприличени на птици. Разглеждайки превъплъщението на Хипнос, той заключава, че богът търпи действителна метаморфоза, изтъквайки, че нейното присъствие в текста е силно изненадващо и необичайно. В случая с Атина и Аполон обаче Кърк не допуска подобно тълкувание, доколкото териоморфният код на двете божества не се съгласува с появата им във вид на ястреби (Kirk 1990, 239–241)²⁸.
- XIV. 287-291. Коментарът на схолиаста е насочен към предпазните мерки, които богът взима, за да се прикрие от Зевс – той се скрива нависоко, сред клоните и в преобразен вид²⁹. В коментара си към мястото Янко изтъква, че „Хипнос приема формата на птица, както боговете често постъпват“ (Jancko 1992, 196–7). В разсъжденията си относно вида птица, в който Хипнос се превръща, Янко достига до извода, че това е вид бухал, познат в Йония, отбелязвайки, че не е случайно превъплъщението на този бог в птица, която прекарва дните си в сън³⁰.
- *Од.* I. 319-323. Схолиите към това място са изцяло съсредоточени върху анализ на лексемата $\acute{\alpha}\nu\omicron\lambda\iota\alpha$. Цитират се мненията на Аристарх, Херо-

²⁸ По повод обвързаността на боговете с животни, представяни от литературната и иконографска традиция като техни зооморфни кодове, вж. бел. 22.

²⁹ Схолията е цитирана според позоваването на нея у Ербсе (1974, 633) към 289-290: $\kappa\alpha\iota\ \acute{\upsilon}\lambda\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \psi\upsilon\omicron\upsilon\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\lambda\acute{\alpha}\delta\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \tau\eta\varsigma\ \mu\epsilon\tau\alpha\mu\omicron\rho\acute{\omega}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \mu\grave{\eta}\ \acute{\omicron}\rho\acute{\theta}\omicron$. Ербсе отново дава препратка към изследването на Дирлмайер.

³⁰ Янко прави и много интересно наблюдение относно двете имена на птицата, които поемата съобщава. Познатото само на боговете име той свързва с историята на епонимната героиня Халкида, която била превърната в птица. Знанието за това превръщане е достъпно само за боговете, които разпознават, според разсъжденията на Янко, в тази птица преобразената Халкида. Продължавайки анализа си, Янко отбелязва, че макар Омир и Хезиод да познават много разкази за човешки трансформации в птици, избягват да ги представят (1992, 197).

диан, Хераклид, които предлагат тълкувание на очевидно трудната за разбиране дума. Важен за настоящото изследване е фактът, че всички коментари дискутират вида птица, в която се превъплъщава Атина, без да поставят под съмнение самата трансформация (Pontani 2007, 165–167; Dindorf 1855, 57). Колебанията по това място са в основата и на коментара на Уест (West 1988, 115–116). По отношение на превръщането обаче, Уест е категорична, че има същинска трансформация, а не просто сравнение.

- III. 371-372. Схолията към това място изтъква, че Атина действително е приела вид на птица, а изумлението на стареца се дължи на факта, че богинята общува с Телемах, макар той да е толкова млад. В коментара си Уест се придържа към идеята за същинска метаморфоза³¹.
- V. 351-353. Превъплъщението на Левкотей в морска птица не намира коментар нито в схолиите, нито в анализа на Хейнсуърт³².
- XXII. 239-240. Схолията настоява, че нито Атина се е превърнала в птица, нито Хермес или Левкотей, както и Протей не е станал огън, защото иначе би изгорил Менелай (Dindorf 1855, 711). В коментара си към мястото Мануел Фернандес-Галиано не изказва категорично мнение, но изтъква, че εἰδόμενος е термин, ползван за обозначаване на метаморфоза (Fernandez-Galiano 1992, 262).

Анализ на мотива за божествена метаморфоза в птици

Дълбинният проблем, върху който обраства проследената дискусия, е дали Омировите богове са представители на определени религиозни идеи, свързани в реално практикувани ритуали, или по-скоро са фикционални в конкретните си епически проявления и представени по този начин заради нуждите на сюжета. Поетическите инвенции по отношение на Омировата картина на света на боговете са съсредоточени главно върху вторичните като значение и сюжетно присъствие божества³³. Нито едно от тези божества обаче не е пред-

³¹ West (1988, 183–184).

³² Hainsworth (1988, ad. loc.)

³³ Срв. наблюденията на Ербсе върху наложеното от сюжетни потребности персонифициране на по-ниски по ранг божества у Омир (Erbse 1986, 11–34). Ербсе разглежда в този план Ата, Молбите, Деймос, Фобос, Онейрос и пр., изтъквайки, че тези божества са поетическа инвенция и не са обвързани с култови чествания, защото в персонифициран вид те не съществуват извън рамките на епоса. Ербсе допуска част от тези второстепенни божества да са заимствани от други епически творби, съществували по същото време (1986, 24), като обобщава, че подобни божески персонификации се явяват в кулминационни моменти от разказа, когато потребителят на поемата трябва да разбере мотивите, които пораждат действието (1986, 34). Срв. още Додс (1957, 5), който прозира в двете появи на богинята Ата (*Ил.* IX.505 и XIX.19) алгория на състояние на частична или пълна невменяемост.

ставено като приемащо птичи облик. Претърпяващите такава метаморфоза богове са първостепенни действащи лица в епоса и са били несъмнено обект на повсеместна религиозна почит във времето на възникване на поемите. Несъмнен е и фактът, че те – поне частично – пазят религиозния си характер (Богданов 1976, 88; Dodds 2004, 2).

Към жанровата фикционалност на представянето на боговете можем да отнесем и изобразяването им като голямо семейство, живеещо на Олимп и оглавявано от бащата гръмовержец. Този образ е епическа проекция на разпространената в широк ареал в Егейския басейн и близкия изток в началото на втората половина от II хил. пр.Хр. религиозна концепция за единността на божественото семейство. Редом с това описание обаче, епосът представя боговете като притежаващи и обитаващи свои собствени дворци и имащи предпочитания по отношение на градовете и народите, които посещават. Тази картина на отделно съществуване по-скоро отговаря на реалността на локалния култ (Griffin 1980, 186).

В обобщение може да се каже, че макар Омировите богове да са изобразени по жанрово типизиран начин, тяхното представяне не противоречи на историческата реалност на култа им. С оглед на това е прекалено категорично епическите богове да бъдат мислени просто като художествени фикции, без да се държи сметка за религиозния им характер. Но в същото време позитивистичното възприемане на птичата метаморфоза като реликт от древни териоморфни представи също не е оправдано. Вероятно дълбоките корени на мотива за преобразяване в птичи образ отвеждат към подобни представи, но не обясняват убедително контекстуалната функция на метаморфозата в двете поеми. Опит за подобно тълкувание представляват следните няколко съображения.

1. Мотивът за трансформация на богове в птици е пряко свързан с възобразяването на пространственото придвижване. Преодоляването на разстояние е тема, която е централна за *Одисея* и несъмнено важна за гърците. Един от начините да се мисли преувеличено за пътуването е уподобяването на птица.
2. Животинската травестия има сюжетно измерение, доколкото позволява присъствието на бога да остане незабелязано за известно време.
3. Невъзможност за сетивна сублимация на божеството. Омировите богове притежават редица телесни характеристики, изразени не само в антропоморфния им облик. Те непрестанно полагат усилия да останат незабелязани – прикриват се в мъгли и облаци, приемат облик на животни или хора. Когато дарява Диомед със способността да вижда боговете, Атина не прави незримото божеско присъствие осезаемо, а просто съоръжава героя с възможност да *различава* боговете от хората в боя (V. 127-128). За да се скрие от Арес, Атина използва шлема на Хадес (V. 845). За да остане поне временно незабелязан от Зевс, Посейдон се бие само в облик на смъртен (XIII. 357). Временната божеска

метаморфоза успешно служи за осъществяване на конкретни временни цели. Причината боговете да си служат с нея е фактът, че не могат да останат скрити един от друг, нито от смъртните. Божественото тяло е парадоксално консистентно. Пряк израз на тази представа е ранимостта на бога. Макар раните на бога да са неусетно лечими, дори смъртен може да ги нанесе³⁴.

Вещественото телесно присъствие на боговете се изразява и в липсата на всеприсъственост. Макар от близкоразположената планина Ида, че дори и от о-в Самотраки, боговете да наблюдават бойните действия, те имат нужда от техническо време, за да се притекат на помощ или да се включат в битката³⁵. За да се преодолее необходимостта от придвижване, някои от тях са представени като намиращи се в непосредствена близост до бойното поле. Приели неотличаващия се от природната среда облик на птици, боговете просто изчакват подходящ момент, за да се слоят с воюващите. Доколкото за боговете поемата изрично казва, че могат да се показват както решат, изборът на птичи образ е напълно понятен, включително и косвено коментиран в рамките на епоса. Самата трансформация е оправдана, а обектът на наподобяване е точно подбран от обкръжаващата бойното поле среда. В този смисъл боговете показват свръхмощ, но без да прекрочват границата към ирационалното³⁶. Изобразяването им по този начин в епоса може добре да се отнесе към формулираното от Аристотел правило „да се предпочита правдоподобното невъзможно пред невероятното възможно“³⁷.

II. ЧОВЕШКА МЕТАМОРФОЗА В ЕПОСА

Двете поеми представят много описания на пряко влияние на боговете върху хората. Най-честите методи на причиняващо промяна въздействие са следните: 1. вдъхване на мисъл/емоция (вътрешно преобразяване); 2. кратковременно външно преобразяване на герои; въздействие върху материални обекти; 3. по-трайно външно преобразяване на герои. Обобщено тези мотиви могат да се определят като иницирирана отвън метаморфоза с главен агент божество и с несъвпадащи субект и обект на трансформацията.

³⁴ Диомед ранява Афродита (V. 330-341); Арес получава рана в бой (V. 858-861; XXI. 407)

³⁵ Относно амбивалентното схващане за божеско присъствие срв. Киърнс (2007, 63), която посочва, че макар цялостната концепция на мита да предполага всеприсъствие или поне всеосведоменост от страна на боговете, все пак антропоморфното им представяне им налага пространствени ограничения. Ако и в по-малка степен затруднени от хората, те трябва да се придвижват от едно място на друго, използвайки най-често фантастичен модел на най-бързото познато по Омирово време превозно средство – колесницата. Към тези разсъждения можем да добавим и вече изказаното възприемане на птичия полет като въобразяване на надхвърлящо по ефективност и бързина човешките възможности за придвижване.

³⁶ Срв. анализа на Грифин (1980, 172).

³⁷ За поетическото изкуство, 24.

1. Вдъхване на мисъл/емоция (вътрешно преобразяване на героите)

Мотивът за вътрешното преобразяване на героите, причинено от боговете, е многократно срещан в двете поеми. Най-честият негов случай е вдъхването на сила у смъртния от божеството. За изразяването му обикновено се използват формулни стихове, а поривите, вселявани у човека, изграждат синонимна поредица със значение „сила“, „смелост“, „дързост“³⁸. Сюжетът на *Илиада* предполага най-вече вдъхване от страна на боговете на смелост за боя. В подчертано различие спрямо това, *Одисея* представя като пратено от бог пораждането на всяка важна мисъл или идея, претърпяването на всяка важна ментална промяна (Dodds 1957, 10–11). Обобщено може да се каже, че всяко отклонение от обичайното човешко поведение, чиито мотиви не са непосредствено ясни, се обяснява от самите герои на поемата чрез божеска намеса³⁹. Това мотивира и Грифин да направи наблюдението, че в *Одисея* няма място за случайни събития, а напротив – боговете непрестанно напътстват човека (Griffin 1980, 165). Всяването на божествен порив у смъртния винаги е обвързано с преодоляване на човешки инстинкти. В този смисъл то не толкова успоредява налична у човека мотивираност за действие, колкото прехвърля границите на конвенционалния порив за самосъхранение, гарантирайки сигурност в ситуация, която иначе би била рискована, но – с помощта на блящото божество – се превръща в тежко изпитание с предизвестен за героя успешен край. Това е начинът да се оправдаят иначе трудно понятни избори, които правят Омировите герои, – например привидно самоубийствен щурм към вражеските редици, предприемане на опасно пътуване по море или суша; изправяне в съревнование с по-могъщ враг. Одисей е единственият човешки персонаж, който поема подобни рискове без предварително да е получил гаранцията на божеската подкрепа. Още повече, той съзнава риска, доколкото се втурва да действа прибързано на места, отдалечени от прякото влияние на неговата покровителка Атина – места, обиталище и сфера на влияние на други божески сили. Това е и основната причина за привързаността на Атина към него, изразена експлицитно неведнъж в текста на поемата. Атина определя Одисей като най-хитър сред останалите хора, но и като най-разумен. Действително, съвременният читател рядко остава убеден от това твърдение, проследявайки авантюристичните действия на Одисей⁴⁰. Поемането на риск обаче води до натрупване на опит, а епосът характеризира като умен опитния, преживелия и помнещия много събития и хора човек⁴¹. Затова и процесът на опознаване на

³⁸ μένος, σθένος, θάρσος, ἀναίδεια, ἀλκή и пр. Случаите на подобно влияние от страна на боговете са твърде многобройни и изброяването им би било излишно.

³⁹ Додс (1957, 13).

⁴⁰ Достатъчно е да споменем най-отличителния в поредицата „мъдри“ избори на Одисей – влизането в пещерата на оказалия се човекояден великан Полифем.

⁴¹ Представата за натрупаната с годините мъдрост в епоса не включва задължително

света от страна на Одисей може да се схване като натрупване на нужната за мъдреца емпирия⁴². В този смисъл *Одисея* силно се отличава от *Илиада*, която представя статична картина на света в някои от неговите най-значими измерения⁴³, без да предполага вътрешно развитие на героите, а само съобразено със социалната им позиция поведение и реакции. *Одисея* фабулира около темата за вътрешното развитие на героя. Кумулативният характер на това развитие оставя впечатление за незряло упорство у Одисей, допускащ привидно едни и същи грешки, но всъщност показва промяна в отношението му към света. Личната запознатост и ангажираност на Одисей със събитията, които са му се случили, го превръщат в достоен за похвала от страна на феаките бард (XI. 335-61)⁴⁴. В този смисъл, дори да приемем, че боговете в *Одисея* са далеч по-лишени от индивидуалност и личен колорит спрямо представянето им в *Илиада* (Kearns 2007, 67), оправдано можем да твърдим, че представянето на човека в *Одисея* е далеч по-индивидуализирано, защото е фокусирано върху личните мотиви за действие и развитието на героя. Ако в *Илиада* героите са представени като агенти по божия воля, но реагиращи на случващото се сами, т.е. тяхната индивидуалност е сведена до поведението им във вече породили се ситуации⁴⁵, *Одисея* обръща тази призма – героят обикновено действа на своя глава и търси помощта на божеството едва след това. Поставен в обичайна човешка ситуация след пристигането си на Итака, Одисей има нужда от преки напътствия и инструкции. В рамките на така зададената ситуация, той се държи според желанието на божеството, т.е. влиза в рамките на познатото от *Илиада* образцово геройско поведение.

идеята за особена разсъдъчност на отделния човек. Кумулирането на опит обаче и преживяването на различни житейски ситуации гарантира по-добро познаване на света и в този смисъл се провижда като мъдрост. По подобен начин епосът често представя прорицателите не като боговдъхновени гадатели, а като зрели хора, водени в наблюденията и съветите си от собствения си житейски опит, а не от свръхестествени подтици. Биографичната древност е своеобразна гаранция за наличието на възприемани като положителни характерологични черти. Срв. думите на Нестор пред Ахил и Агамемнон: „Аз съм живял със герои, от двама ви много по-смели.“ (*Ил.* I. 260).

⁴² Идеята за знанието като чисто външно и първоначално количествено измеримо чрез практическия опит е разгърната от Нестле. Съгласно неговите виждания, епосът показва само наченки на интериоризиране на този опит и изграждане на вътрешно съзнание (Nestle 1942, 34).

⁴³ Пример за подобни големи теми в поемата са войната, военната йерархия, общуването на хората с боговете и пр.

⁴⁴ Сравняването на героя с аед в рамките на поеми, изграждащи донякъде хиперболизираната картина на всеобща дълбока почит към мъдрите певци, може да се възприеме като изключителна похвала за него. По въпроса за социалното положение на аеда в епоса вж. Сегал (1992, 17).

⁴⁵ Според категоричното наблюдение на Грифин (1980, 177) основната характеристика на геройската същност се изразява именно в това да останеш достоен и благороден, независимо от изпитанията, на които те подлага съдбата.

Вдъхването на порив за действие у героите не може да бъде окачествено като същинска метаморфоза, но разкрива представите за влиянието, което боговете могат пряко да окажат върху хората. То остава близко до реторическите прийоми на въздействие върху човека, без да прекрачи границата към магическите по своя характер повлиявания на външния му вид.

2. Кратковременно външно преобразяване на герои

Мотивът за кратковременното външно преобразяване на герои е същностно различен от разгледаните случаи на подтик към действие от страна на боговете. Основната отлика е, че тази божеска намеса не цели проява на активност от самия герой, а постигане на определено въздействие от неговата поява⁴⁶. Преобразяването има като пряк агент божество и често се случва с помощта на магически помощници, напр. божествени субстанции, скиптър и др.

Граничен между двата описани модела на външно и вътрешно преобразяване е мотивът за „олекотяване“ тялото на героя. Макар в някои от вариантите на мотива да е допустимо осмислянето му като метафора, близка по смисъл до описаното вече вдъхване на сили, някои аспекти на представянето говорят, че това е веществено, макар и кратковременно преобразяване на героя. Опримеряване на този мотив в *Илиада* представляват следните случаи: V. 122-123; XIII. 60-61. И в двете описания е използван формулен стих: „Тялото леко му стори, нозете, ръцете – чевръсти.“⁴⁷ Преобразяващите божества са Атина и Посейдон, т.е. двама от боговете, пряко свързани с мотива за самотрансформацията в животински и човешки облик. Във втория случай обаче фигурира допълнителен елемент – скиптър (σκῆπτρον), с който Посейдон си служи за преобразяването. Споменаването на този атрибут естествено поставя въпроса доколко можем да схванем описанието като магическо преобразяване. Омировите поеми познават два персонажа, трайно обвързани с магическата метаморфоза – Кирка и Протей. Разказът и за двете божества обаче е поместен в *Одисея*. В рамките на *Илиада* използването на подобни атрибути е крайно нетипично, доколкото поемата целенасочено страни от описанията на магически действия, а *Одисея* ги представя като случващи се в извън пределите на човешкия свят⁴⁸. Затова и използването на магически атрибут от Посейдон напред Илионското поле не може да се пренебрегне като случаен мотив, а следва да се разгледа като вмъкване на магически-медиаторен елемент в описанието. Друг мотив, който може да се тълкува като индикация за нали-

⁴⁶ Сrv. мотива за озаряване на героя (*Ил.* V.4-8; XVIII.203-206; *Од.* XVI. 173-176). Очевидно в тези случаи се цели постигане на въздействие не върху героя, а върху останалите присъстващи.

⁴⁷ γυῖα δ' ἔθηκεν ἑλαφρά, πόδας καὶ χεῖρας ὑπερθεῖν.

⁴⁸ Вж. Нестле (1942, 22). Сrv. още обяснението на Грифин (1980, 166–167) за липсата на чудеса и магии: Омир ги избягва, защото противоречат на водещата идея на епоса – че всеки човек трябва да умре, а магията е начин за избягване на смъртта.

чието на магически/свръхестествени елементи в *Илиада* представлява многократното преместване на човешко тяло (живо или не) от страна на боговете⁴⁹. Все пак ако най-общо определим магията като опосредствана чрез специален инструментариум и строго фиксирани действия способност за влияние върху другите, то трудно бихме разпознали много подобни прояви в *Илиада*. Близката обвързаност на боговете с действието и неговите агенти ги представя по-скоро като пряко повлияващи смъртните. Т. е. в *Илиада* това, което някой би нарекъл свръхестествено или магическо влияние, е атрибуирано естествено към олимпийските богове като тяхна иманентна сила. Употребата на мощни средства е възможна, но остава необходимост само за божества, чиито второстепенен характер позволява изобразяването им като практикуващи магия, но не предполага покриване на особено широк спектър способности. С други думи начинът да се представя магия в жанрова среда, която не допуска нейното експлициране, е описанието ѝ като проява на директна божеска воля.

Изключително интересен вариант на намеса в света на хората е въздействието, което боговете могат да упражняват върху мъртвите тела – *сώματα*. Примерите за това в *Илиада* са следните: Тетида съхранява тялото на Патрокъл (XIX. 30-39); Афродита и Аполон – на Хектор (XXII. 185-190); Аполон на Хектор (XXIV. 20). Забележително в последните три изброени случая е, че съхраняването на трупа се извършва посредством капване на амброзия и нектар върху него. Двете субстанции, които съставляват менюто на боговете, са недостъпни за непосветените хора. Храната е това, което прави боговете различни от хората – срв. „жито не вкусват и вино искрящо не пият. Ето защо са безкръвни и прозвище носят безсмъртни” (*Ил.* V. 341-342). Вкусването на божествената храна би било фатално за човека, така както опиването с човешко вино се оказва фатално за циклопа Полифем (Vermeule 1979, 130-131). Боговете обаче са в състояние да влеят жителна доза нектар и амброзия във вече мъртвия (*νεκρός*) смъртен човек (*βροτός*). Макар да нямат силата да възкресят умрелия, защото душите са владение на Хадес, олимпийците продължават да имат власт над земното, тленно измерение на човешкия живот – тялото, но не могат да повлияят случващото се след смъртта.

По същество въздействието върху вече мъртвото тяло не е различно от другите прояви на пряка намеса на боговете в земните дела. Най-честият случай на подобни проявления са метеорологичните промени по воля на боговете. Те могат да се явят като омен (мълния, кървав дъжд (*Ил.* XVI. 459-60 и пр.) или да имат конкретно сюжетно предназначение (пръсване на мъгла с цел прикриване, съкращаване на деня (*Ил.* XXIV. 239-40 – Хера) и удължаване на нощ (*Од.* XXIII. 243) и пр.). Освен това боговете се намесват пряко – режат ремъци (*Ил.* III. 375), насочват или отклоняват стрели и копия (IV. 129; V. 290; XIII. 562-563); късат тетива (XV. 464) изправят паднали герои (VII. 272) и пр.

⁴⁹ Наблюдението за магическия характер на тези действия прави Кийърнс (2007, 65).

3. Трайно, но обратимо външно преобразяване

Най-емблематичният пример за трайно, макар и не вечно, преобразяване на епически герои представлява описанието на срещата на Одисеевите спътници с Кирка (*Од.* X)⁵⁰. Отделните откромни елементи на магията в този разказ се поделят на предметни и словесни. Атрибутите, които Кирка ползва, са вълшебна отвара (X. 213; X. 235-6) и магическа пръчка (*ῥάβδος*; X. 238; 293; 319 и 389), използвана както за дехуманизиращата промяна, така и за възвръщане на човешкия облик на героите. Като словесни елементи на магическото действие можем да разпознаем песента на Кирка, която подтиква минаващите край дома ѝ да влязат (X. 221). Неслучайно поемата подчертава, че Одисей, приближавайки дома на магьосницата, не чува песента ѝ, а – напротив – сам я извиква (X. 310-311). В контекста на ригидната последователност на елементите от магическия ритуал този пропуск обозначава предстоящия неуспех на магическото действие. Като словесен елемент на магията може да се възприеме и заклинателната формула на подкарване на прасетата към кочината (X. 237-8; 320)⁵¹. Макар да звучи като спонтанно подмятане, забележително е, че Крика подкарва към кочината мъжете още преди същински да ги преобрази. Т.е. думите ѝ са по-скоро заклинание, указващо в какво животно ще бъдат превърнати потърпевшите.

Така шрихираното описание не оставя съмнение в магическата същност на действията на Кирка. Дори яростният апологет на липсата на метаморфоза в епоса Дирлмайер признава, че в случая е представена същинска трансформация⁵². Според разсъжденията на Форбс Ървинг, случаят на Кирка представлява един от двата типа човешка метаморфоза, които епосът разказва, а именно: магическата. Макар Кирка и Протей⁵³ да са божества, те са „зловещи неморални създания, обитаващи отдалечени пространства, чиито действия нямат религиозна или морална мотивация“. А именно тя, според автора, е основната характеристика на разказите за метаморфоза от по-късно време⁵⁴. Към това бихме добавили още няколко наблюдения.

Несъмнено Кирка и Протей са изцяло маргинални божествени създания. Отделеността им от света на хората, но и на боговете, се проявява на няколко

⁵⁰ Подробен анализ на разказа за Кирка в *Одисея* виж в Калфина (2008).

⁵¹ *Од.* X. 320: „Хайде в свинарника лягай при другите твои другари!“ (прев. Г. Батаклиев)

⁵² Dirlmeier (1967, 7).

⁵³ Протей е морско божество-прорицател, което има силата да се превръща в различни животни и демонологични създания. И двете характеристики – променливият облик и гадателските умения са присъщи на митологичните създания, обитаващи морските пространства. Те отразяват представата за променливостта – а оттам и опасността – на морето. Разказът за надхитрения от Менелай Протей е поместен в четвърта песен на *Одисея* (454-459).

⁵⁴ Forbes Irving (1990, 8).

ко нива. Преди всичко тя е чисто пространствена. Обиталищата на Кирка и Протей са отдалечени, те се намират на самия предел на познатия и обхождан от богове и хора свят. Освен това и двамата са второразредни божества, чието присъствие в епоса е само епизодично. Не на последно ниво разказите за магическите трансформации – чужди или лични – са предадени в поемата като вторични (Gildenhart; Zissos 2013, 40-45). *Одисея*, за разлика от “простата и патетична” (по Аристотел) *Илиада*, избилства от фантастични елементи. Всички те обаче са представени опосредствано през вътрешен разказ на някои от протагонистите в поемата. Причината за това е, че жанрово епосът не допуска произволно боравене с теми и мотиви. Дори когато разказва за магически ритуал или фантастично създание, поемата не ги обрисова пряко, а опосредствано през някого от героите. Това не следва да се възприема като отстояване на дистанция спрямо митическия свят, а по-скоро като тематично вписване на неприсъщи за жанра мотиви в поемите.

4. Необратима човешка метаморфоза?

Като най-близки до моделния митологичен разказ за необратима човешка метаморфоза в епоса се открояват две истории: разказът за вкаменяването на Ниоба и съседите ѝ (*Ил.* XXIV. 602-17) и разказът за вкаменяването на феакския кораб, закарал Одисей на Итака (*Од.* XIII. 170-83).

В анализа си на двата разказа Форбс Ървинг настоява, че те не следва да се причисляват към групата на метаморфичните митове от по-късния тип, доколкото не представят трансформация на хора, заслужили милостта или гнева на боговете. Изследователят стига дори още по-далеч, казвайки, че реално човешка метаморфоза в епоса липсва, а там където тя е изрично разказана – като в случая с Ниоба – е само временна и потърпевшите от нея са просто възпрени от действие, а не реално заслужили преобразяването си⁵⁵.

Вкаменявайки някого, боговете манифестират волята си. В този смисъл петрификациите са своеобразни божествени знаци – омени. Макар да имат като обект хора, тези метаморфози са същностно по-близки не до магическите трансформации на Кирка, а до вкаменяването на змията, с което Зевс възвестил волята си (*Ил.* II. 318-321).

⁵⁵ Приам разказва, че Ниобините деца девет дни останали непогребани, „понеже Кро- нид вкаменил бе народа“ (*Ил.* XXIV. 611). По-късно за самата Ниоба се казва „там се тер- зае от скърби Ниоба, макар че е камък“ (*Ил.* XXIV. 617). В първия случай категорично не може да става дума за необратима метаморфоза, а по-скоро за проява на вцепеняващ ужас от проявленията на божествата. Убивайки дванадесетте деца на Ниоба, Аполон и Артеми- да буквално вкаменяват (по Бъкстън) свидетелите на чудовищното дело.

Като намек за премълчани от епоса метаморфични разкази някои изследователи възприемат споменаванията на Алкиона (*Ил.* IX. 561-564)⁵⁶, на славея (*Од.* XIX. 518-523)⁵⁷ и на заканата на Хекуба към Ахил (*Ил.* XXIV. 212-213)⁵⁸.

- Най-богат на генеалогични детайли от трите разказа е този за славея, в който героинята не е названа по име⁵⁹. Посочвайки като съпруг на славея тиванския цар Зет, Омир се придържа към т. нар. Беотийска версия на митологическия разказ, която в по-късно време е почти изцяло изместена от нееднократно разработваната в трагедията атическа версия⁶⁰. Любопитно е да се отбележи, че единственият друг източник на този вариант на историята за славея е митографът Ферекид от Атина (V в. пр.Хр.)⁶¹. Анализ на самия разказ е трудно възможно. Според схолиите към мястото⁶², Аедона (*Славей*) убила сина си Итил вместо сина на Зетовия брат Амфион, на когото завиждала, задето имал шест деца, а тя само две. Възможно е този рядък мотив да е проекция на историята за Ниоба, майка на децата на Амфион. Според наблюденията на Фаулър, жалбата на славея по погубеното ѝ дете е присъща на атическата версия на разказа, в който майката умишлено убива детето си, за да накаже баща му (Fowler, ad loc.). Не може да се каже дали става дума за смесване на различни версии на митологическия разказ, защото ако имаше такава, вероятно и генеалогията на славея щеше да бъде различна.⁶³

⁵⁶ „И оттогава наричана в къщи била Клеопатра/ с името на Алкиона, понеже и нейната майка/ имала същата участ на морската птица злочеста:/ плакала горко, когато сам бог Аполон я отвлякъл.“

⁵⁷ „Щерката на Пандарей — бледожълтият славей, когато/ новата пролет настъпи, така се залива с напеви, / кацнала върху върхари на кичести клони дървесни,/ и постоянно мени многозвучните жалостни трели —/ плаче за милия Итил, когато роди на цар Зета,/ но заслепена сама тя прободете с медта безпощадна.“

⁵⁸ „... страшния мъж, на когото, да можех, / дълбоко в черния дроб бих се впила и бих го изяла!“

⁵⁹ Подробен преглед на вариантите на митологическия разказ за славея и сестра ѝ лясловицата виж в Калфина (2021).

⁶⁰ В която антагонист е вероломният тракийски цар Терей. Тази версия на мита е разработена от Софокъл в незапазената му трагедия *Терей*.

⁶¹ С изключение на някои спорадични споменавания, лишени от каквито и да било детайли, срв. напр. Павзаний IX. 5. 9.

⁶² Вж. Fowler (2000/2013, ad loc.).

⁶³ В *Илиада* и *Одисея* има немало очевидно привнесени епизоди и елементи на разказа, плод на късни редакции. Споменаването на определено селище в най-знаменателните произведения на старогръцката литература е било въпрос на изключителен престиж в античността. Включването в *Каталога на корабите* например е източник на безспорен символен капитал (Dowden 1992, 67). Доудън допуска, че присъствието на Атина и Саламин в списъка с корабите на обединените гръцки сили е плод на вторична атическа редакция на поемите. Ако подобна намеса имаше и в разказа за славея, вероятно той щеше да бъде в по-популярната в по-късно време атическа версия.

По-късно в поемата Пандарей и дъщерите му отново са споменати (*Од.* XX. 66-78), но вероятно става дума за различен персонаж⁶⁴. Жалбата по детето може да има и различно обяснение в конкретния контекст. Преобразената в славей жена е спомената от Пенелопа при разговора ѝ с все още неузнаваемия в чужд вид Одисей. В този диалог, изтъкан от алузии и премерени заблуди, Пенелопа и Одисей сами се държат – по наблюденията на Гилденхард и Зисос – като митотворци⁶⁵. Царицата недвусмислено показва, че не вярва на измамното самопредставяне на странника в дома ѝ. Той, от своя страна, съчинява нова илюзорна биография, в която вплита редица митологически референции. Възможно е вмъкването на разказа за славея да поставя акцент върху застрашения син на Пенелопа (Gildenhart; Zissos 2013, 44) и в този смисъл да е елемент от иносказателната реторика, с която тя многократно си служи.

- Предполагаемата метаморфоза на Хекуба в кучка е подробно анализирана другаде (Калфина 2016). Разказът за трансформацията на троянската царица е засвидетелстван в много по-късни източници. Съвременните изследователи са склонни да виждат в трагическите разработки на мотива интерпретация на вече съществуващ (още от времето на Омир) наратив. Позицията на автора на настоящия анализ обаче е различна. Допустимо е идеята за метаморфозата да е вдъхновена от думите на Хекуба в *Илиада*, които да не са намек за познат във времето на аеда митологичен разказ. Във военен контекст често се използва животинската образност и метафорика затова и подобна канибалистична заплаха не е прецедентна (Vermeule 1979, 93–94)⁶⁶.
- Третата спомената метаморфоза е тази на Алкиона. Подобно на случая с преобразената в славей жена, и тук анализът е затруднен от почти невъзможното свързване на откъслечното споменаване с популярния мит за преобразената в морска птица Алкиона. Връзката между двете е скръбта от смъртта на съпруга, но тогава споменаването на похищаването от Аполон е обръкващ и ненужен елемент от разказа.

С оглед на бъдещото изследване на мотива за метаморфоза е нужно да отбележим, че в нито един от изброените случаи не присъства мотивът за запазеното съзнание на претърпелия метаморфоза човек.

⁶⁴ Двете момичета са похитени от харпиите, които ги предават като робини на ериините. Няма как обаче да става дума за същия разказ, защото дъщерите на Пандарей са неомъжени, което изключва мотива за детеубийството.

⁶⁵ Gildenhart; Zissos (2013, 44–45).

⁶⁶ Вермиул разглежда няколко подобни заплахи в епоса и стига до заключението, че те са просто реторически похвати, на които не следва да се придава допълнителна митологическа стойност. Подробен прочит на конкретния разказ виж у Калфина (2016).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Илиада и *Одисея* представят метаморфози както на богове, така и на смъртни. Както беше изтъкнато неведнъж, боговете се трансформират, за да постигнат непосредствена цел. В мотива за преобразяването им е пресилено да се търсят следи от религиозни представи или реликти от териоморфни фази от развитието на култова почит. Изказано на езика на битовия прочит, боговете в епоса се трансформират, защото могат.

По-различен е случаят с метаморфозите на хора. По наблюденията на Форбс Ървинг нито в *Илиада*, нито в *Одисея* има трансформации от по-късния тип – мотивирани от милост или наказание. Такива метаморфози присъстват в старогръцката литература от Хезиод насетне и стават особено популярна тема през елинистическата епоха. Обясненията на изследователя за липсата на подобни разкази е, че – от една страна – те не се предполагат от големите теми за войната и пътуването. От друга, епосът е жанр, базиран върху фундаменталното оразличаване между основните категории на съществуване и същност на богове, хора и животни. Основната отлика между първите е неизбежността на смъртта⁶⁷. А метаморфозата представлява своеобразен компромис: тя е напускане на човешкото съществуване без преживяване на смърт. Затова и в границите на жанра, регламентиращ строго тези деления, разказите за метаморфоза е логично да бъдат пропуснати⁶⁸.

Към този анализ може да се добавят още някои наблюдения.

- Доколкото Омировият епос представя непосредствено човешката метаморфоза, той я изобразява като временна и обратима. Трансформацията може да е резултат от магическо действие: както в случая с богинята Кирка. За да се реализира, се използват типични за магията средства: жезъл, вълшебна отвара, словесни заклинания. Част от тях са необходими и за обратната промяна на преобразените човеци.

Другият вариант на метаморфоза е директно причинената от боговете: например вкаменяването на съгражданите на Ниоба от Зевс. Лишеното от детайли описание на конкретната метаморфоза, както и липсата на други засвидетелствания на мотива, отварят пространство за почти метафоричното тълкуване на този разказ. Изявявайки себе си по подобен макабрен начин, Аполон и Артемида стъписват от ужас свидетелите на погрома над Ниобините деца. В този смисъл вкаменяването на гражданите е почти равностойно на вцепеняващия ефект на теофанията в епоса (по Бъкстън).

- *Илиада* и *Одисея* споменават и няколко случая на типичната за по-късните литературни източници човешка метаморфоза, след която човек се трансформира в птица или бозайник. Част от тези загатвания са спорни

⁶⁷ Някои изследователи настояват, че *Илиада* следва да се чете като поема за смъртта или по-точно като поема за смъртността (Vermeule 1979, 97).

⁶⁸ Forbes Irving (1990, 10–12).

(напр. Хекуба), доколкото не е ясно дали зад тях аудиторията на поемите е провиждала вече съществуващи наративи, или – обратното – те са послужили като вдъхновение за създаване на етиологични митове в по-късно време. Други митологични препратки са обърквачи с неясните си детайли (напр. Алкиона). Общото между всички обаче е, че те винаги са опосредствано представени като вътрешен разказ в епоса. Това дистанциране от подобни митологически мотиви позволява епическият разказ едновременно да включва фантазни елементи, но и ги оставя изцяло в полето на реторическите изяви на героите (Gildenhard; Zissos 2013, 41-43).

- Особен вид трансформация е преобразяването на тялото на героя. То се случва чрез даряване на сили, вдъхване на смелост, озаряване на вида. По този начин боговете демонстрират способността си да влияят на човешкия свят. Единственият аспект на човешкия живот, който не е в техните ръце, е лимитиращият маркер на човешката природа – смъртта. Боговете живеят в блаженство на вечно светлия Олимп. Светът на хората обаче е наполовина озарен, наполовина подвластен на мрака, който прибира в дълбините си всички човеци след смъртта им⁶⁹. Омировите светли озарени божества нямат достъп до това безрадостно завършващо продължение на човешкия живот, не могат и да влияят върху него. Техните възможности покриват целия спектър на земното човешко съществуване, но не прекрачват границата, която хората преминават само веднъж. Единственият вариант за досег на боговете със смъртта е способността им да съхраняват мъртвото тяло. То обаче принадлежи на света на живите, дори когато е напуснато от душата ($\psi\chi\eta$) на умрелия човек. Тогава, парадоксално, за него започва да се мисли в цялост, а не като съчленено от отделни елементи⁷⁰. Необратимата човешка метаморфоза никога не се осъществява посмъртно. Тя, сама по себе си, представлява компромисно неумиране на човека. Затова и не намира същинско място в поемите, регламентиращи мястото на смъртния човек в света.

⁶⁹ Идеята за човешкия свят като свят на редуване на мрак и светлина и в този смисъл граничен между обиталището на боговете и на мъртвите е разгърната от Грифин (1980, 162). Самите богове имат нужда от развлечения, но понеже мразят да гледат към Хадес, те се забавляват, като наблюдават човеците (1980, 189).

⁷⁰ Тази идея намира и чисто лексикален израз, доколкото терминът $\sigma\beta\mu\alpha$ се ползва за означаване само на мъртвото тяло.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аристотел (1975) *За поетическото изкуство*. Прев. от стгр. Ничев, Ал. София: Наука и изкуство. (Aristotel (1975) *Za poeticheskoto izkustvo*. Tr. by Nichev, A. Sofia: Nauka i izkustvo.)
- Богданов, Б. (1976) *Омировият епос*. София: Народна просвета. (Bogdanov, B. (1976) *Omiroviat epos*. Sofia: Narodna prosveta)
- Калфина, В. (2021) Сестри, съпрузи, канибали: трансформациите на един митологичен разказ в старогръцката драма. В: *30 години специалност Културология*. София: Университетско издателство „Св. Климент Охридски“, 259–270. (Kalfina, V. (2021) *Sestri, sapruzi, kanibali: transformaciite na edin mythologichen razkaz v starogryckata drama*. In: *30 godini specialnost Kulturologia*. Sofia: Universitetsko izdatelstvo “Sv. Kliment Ohridski”, 259–270)
- Калфина, В. (2008) *Разказът за Кирка в Одисея* [онлайн] Прегледано на 30.04.2023. Достъпно на: https://liternet.bg/publish23/v_kalfina/razkazyt.htm (Kalfina, V. (2008) *Razkazyt za Kirka v Odisseia* [online] Accessed 30.04.2023. Available at: https://liternet.bg/publish23/v_kalfina/razkazyt.htm)
- Омир (1969) *Илиада*. Прев. от стгр. Милев, Ал., Димитрова, Бл. София: Народна култура. (Homer (1969) *Iliad*. Tr. by Milev, Al., Dimitrova, Bl. Sofia: Narodna kultura)
- Омир (1971) *Одисея*. Прев. от стгр. Батаклиев, Г. София: Народна култура. (Homer (1971) *Odisseia*. Tr. by Batakliev, G. Sofia: Narodna kultura.)
- Старогръцки митографи (2015) Съст. и ред. Славова, М. Прев. Славова, М., Калфина, В., Драгнев, Д. Пловдив: Фондация *Българско историческо наследство*. (Starogrycki mythographi (2015) Slavova, M. (ed.) Tr. by Slavova, M., Kalfina, V., Dragnev, D. Plovdiv: Fondacia Bylgarsko istorichesko nasledstvo.)
- Bevan, El. (1989) Water-Birds and the Olympian Gods. *The Annual of the British School at Athens* 84, 163–169.
- Bremmer, J. (1983) *The early greek concept of the soul*. New Jersey: Princeton University Press.
- Buxton, R. (2009) *Forms of Astonishment. Greek Myths of Metamorphosis*. New York: Oxford University Press.
- Dindorf, W. (1855) *Scholia Graeca in Homeri Odysseam: Ex Codicibus aucta et emendata*. Tomus I./Tomus II Oxonii: E typographeo academico.
- Dirlmeier, Fr. (1967) *Die Vogelgestalt Homerischer Götter*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Dodds, E. R. (2004) *The Greeks and the Irrational*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press. First edition: California: University of California Press, 1951.
- Dowden, K. (1992) *The Uses of Greek Mythology*. London and New York: Routledge.
- Edmunds, L. (ed.) (1990) *Approaches to Greek Myth*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Erbse, H. (1986) *Untersuchungen zur Funktion der Götter im Homerischen Epos*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Fernandez-Galiano, M. (1992) Book XXII: Commentary. In: Russo, J., Fernandez-Galiano, M., Heubeck, A. (eds.) *A commentary on Homer's Odyssey Vol. III. Books XVII–XXIV*. Oxford: Clarendon Press.

- Forbes-Irving, M. P. C. (1990) *Metamorphosis in Greek myths*. Oxford: Clarendon Press.
- Fowler, R. (2000/2013) *Early Greek Mythography*. (Vol. I: Texts., Vol. II: Commentary.) Oxford.
- Gladstone, W. E. (2008) *Homer*. BiblioLife.
- Griffin, J. (1980) *Homer on life and death*. Oxford: Clarendon Press.
- Hainsworth, J. B. (1988) Book V: Commentary. In: Huebeck, A., West, S., Hainsworth, J. B. (eds.) *A commentary on Homer's Odyssey. Vol. I Introduction and books I–VIII*. Oxford: Clarendon Press.
- Janko, R. (1992) *The Iliad: a commentary. Volume IV: books 13–16*. Cambridge University Press.
- Kalfina, V. (2016) Hecuba's Metamorphosis into a Dog: Toponymic and Literary Dimensions. *ÉTUDES BALKANIQUES* LII (1), 77–83.
- Kearns, E. (2007) The Gods in the Homeric epics. In: Fowler, R. (ed.) *The Cambridge companion to Homer*. New York: Cambridge University Press, 59–74.
- Kirk, G. S. (1990) *The Iliad: a commentary. Volume II: books 5 – 8*. Cambridge University Press.
- Nestle, W. (1942) *Vom Mythos zum Logos*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Pontani, F. (2007) *Scholia Graeca in Odysseam. Ed. F. P. Vol. I Scholia ad libros α–β*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Segal, Ch. (1992) Bard and Audience in Homer. In: *Homer's Ancient Readers. The hermeneutics of Greek epic's earliest exegetes*. Princeton: Princeton University Press.
- Vermeule, E. (1979) *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Vermeule, E. (1974) Götterkult. *Archaeologia Homerica* III (V) Hrsg. Fr. Matz und H-G. Buchholz. Goettingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- West, St. (1988) *Book I: Commentary*. In: Huebeck, A., West, S., Hainsworth, J. B. (eds.) *A commentary on Homer's Odyssey. Vol. I Introduction and books I–VIII*. Oxford: Clarendon Press.

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Културология

Том 2

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF PHILOSOPHY

Cultural Studies

Volume 2

ПУБЛИЧНА ПОЛИТИКА, ПРАВО И РИТУАЛИ: КОНСТАНТИН ВЕЛИКИ И РАЗКАЗЪТ ЗА ХРИСТИЯНИЗАЦИЯТА НА РИМ

ГЕОРГИ КАЗАКОВ

Обект на изследването е политиката на император Константин за християнизирването на Рим и специфичният разказ за нея, конструиран основно от Евсевий Кесарийски. За да аргументира тази политика като базирана на имперската традиция, биографът акцентира върху умението на императора да оперира с най-древното правомощие на върховната власт в Рим, с *ауспициума*. Чрез това правомощие, което има религиозен характер и което се реализира в сложна комбинация от ритуали и разнообразни правни постановления, императорът може легитимно да представлява „народа и сената на Рим“ и от негово име да трансформира всяко пространство под негова юрисдикция в публична собственост, с всички произтичащи от това правни и институционални последици като освобождаване от данъци, финансова субсидия, собствен съд и т.н. Целта на християнската реторика е да покаже, че дарението на църковни сгради и средства от императора не само подкрепя Римската църква, но и учредява нейния публичен статут като юридическо лице. Така традиционната имперска религиозна политика, направлявана от легитимен водач, се оказва сериозно „обновена“ с нов публичен субект, *persona publica*, като Църквата. Християнската реторика няма как да не е фокусирана върху този процес на преобразуване, защото нито една езическа религия няма самостоятелен юридически статус.

Ключови думи: публична политика, ритуали, Римска империя, церемония, магистратски правомощия.

PUBLIC POLICY, LAW AND RITUALS: CONSTANTINE THE GREAT
AND THE NARRATIVE OF THE CHRISTIANIZATION OF ROME

Georgi Kazakov

The focus of the present study is emperor Constantine's policy of the Christianization of Rome and the specific narrative about it constructed mainly by Eusebius of Caesarea. In order to present this policy as based on imperial tradition, the biographer emphasizes the emperor's ability to use

the most ancient right of supreme authority in Rome – the *auspicium*. The right of *auspicium* has a religious character and is realized through a complex combination of rituals and various legal decrees; through it the emperor is able to legitimately represent ‘the people and the senate of Rome’ and to transform on his behalf any space under his jurisdiction into public property with all the resulting legal and institutional consequences such as tax exemption, subsidy, own court, etc. The aim of the Christian rhetoric is to show that the emperor’s donation of church buildings and funds not only supports the Roman Church but also establishes its public status as a legal entity. Traditional imperial religious politics, guided by a legitimate leader, thus found itself significantly ‘renewed’ by a new public subject (*persona publica*) – the Church. The Christian rhetoric cannot but focus on this process of transformation because no pagan religion has an independent legal status.

Keywords: public policy, rituals, Roman Empire, ceremony, magisterial rights.

„Християнският обрат“ – така е озаглавена една от главите на книгата на Питър Браун *Светът на Късната античност*, която описва някои от най-сериозните промени в политиката на Римската империя в началото на IV в., мотивирани и ръководени от Константин Велики. Характерът на тези промени надхвърля всичко, което културата познава дотогава, и същевременно задава параметрите на развитие през следващите столетия, което има решаващо значение за съвременността такава, каквато я познаваме днес. И сега, в началото на третото хилядолетие, когато трябва да обозначат сложния процес на взаимодействие между власт и разнообразните групи от граждани, за да бъдат постигнати общи цели, базирани на право и ценности, съвременните общества използват термин, който ясно демонстрира очевидната им приемственост с градската култура на Средиземноморието през Късната античност. Терминът е *политика* и макар че е разработен в Древна Гърция, именно в Римската империя той се сдобива с този набор от значения, които го правят незаменим и до ден днешен, когато трябва да се опише координирано действие за постигане на общи цели между групи и институции с различни (а понякога и противоположни) интереси. Именно политиката, разбираана в нейния имперски контекст, създава набор от практики в религиозния, социалния и стопанския живот, които се актуализират и адаптират към непрестанно променящия се свят и същевременно развиват нарастващ вкус към повече правила, процедури, ритуали, репрезентирани от легитимен лидер¹. Ето защо на преден план в тази статия искам да поставя имперската религиозна политика на Константин и начина, по който тя влияе на Рим. Именно политиката, организирана около християнизирването на Рим, прави религиозната политика на Констан-

¹ Изследванията в областта на историческата антропология имат незаобиколим принос в превръщането на голямата тема за публичните политики в пълноправен научен обект. За Късната античност трябва да бъде отбелязан новаторският подход на Пол Вейн, който проучва традиционните зрелища в Рим и ги преинтерпретира като сложно взаимодействие между властта и разнообразните граждански групи за постигане на общи цели. Това сложно взаимодействие, специално конструирано от управляващите, той нарича „политика на признанието“ и представлява амалгама от различни средства (културни, икономически, религиозни, правни и др.) за постигане на съгласие (Veune 1976).

тин успешна и устойчива за цялата империя. Защото правото, най-важният инструмент на имперската политика, действа като право на Рим, като право на имперския град. Това означава, че религиозната политика на Константин ще бъде коментирана както през институтите на римското право, които стават част от инструментите за християнизация на Рим, така и през наратива за ритуалите, който описва контекста на взаимодействието между заинтересованите страни и централното значение на императорската власт за нейното (на политиката) успешно прилагане². Ще коментираме 3 различни области, чрез които функционира политиката за християнизация на Рим под впечатляващото лидерство на император Константин Велики: 1. Християнският наратив на Евсевий Кесарийски за новата имперска религиозна политика и конструирането на легитимния път на Константин Велики към властта; 2. Видението на Константин като ритуал на „учредяване“ на новата имперска политика за Църквата и неговите правни и институционални последици; 3. Строителството на църкви в Рим като публична собственост и използването на институтите на римското право за тяхната институционализация.

Системата на *тетрархията*, в която Константин се включва от младежка възраст, представлява набор от политически практики, създадени от император Диоклециан в края на III в., за да намери изход от кървавите междусобици в империята преди това. Реформите са много смели, но има две направления, в които предлаганите решения силно се отличават от установената традиция. В областта на религията се налага политиката за съдебно преследване на християните по тежкото обвинение в светотатство, заради отказ на част от тях да изпълнят едно от религиозните задължения на римския гражданин – да направи жертвоприношение в полза на гения на императора. Този отказ се тълкува като заплахата за гражданското единство на империята, доколкото геният се възприема като религиозен символ на това единство, и се преследва с цялата строгост на закона. Никога преди това представители на една религиозна общност, които имат римско гражданство, не са били подлагани на подобно съдебно преследване. Администрацията е другата област, в която започналите реформи радикално оспорват установената традиция. Рим загубва статуса си на уникален център и седалище на императорската власт. Вместо него се издига ролята на императорските резиденции, които се намират в различни части на империята и стават места на пребиваване на „новите императори“ – тетрарсите – и техните многобройни служби. Трир, Йорк, Сирмиум, Медиоланум, Никомедия, Антиохия са градовете, които стават нови центрове на управлението и политическите процеси. Пред тези градове обаче има сериозно препятствие за практикуване на имперска политика. Тези градове нямат *сенат*, нямат следо-

² Най-същественото от проучванията за реториката през Късната античност виж у Dominik, Hall 2007. Повече за използването на реториката за политически цели в Римската империя след III в. у L’Huillier 1992; Lehmann (ed.) 2007; Pernot 2000.

вателно легитимно право, на основата на което да водят пълноценна имперска политика, която може да бъде само публична. Интересно е, че пътят на Константин Велики към императорската власт минава през постепенната отмяна на тези реформи. Наративът на Евсевий³, който коментира биографията на Константин, специално акцентира върху неговото отношение към Църквата и Рим, докато изпълнява служебните си задължения.

НОВАТА ИМПЕРСКА ПОЛИТИКА И КОНСТАНТИН ВЕЛИКИ⁴

Датата, на която Константин е акламиран за император от легионите в Британия, е 25 юли 306 г., а на мястото сега се намира готическата катедрала „Св. Петър“ в Йорк.

Първите действия на Константин като император разкриват както неговите религиозни симпатии към Църквата, така и неговата способност да прави имперска политика от римски тип⁵. Той напълно спира преследването на Църквата в региона на Британия, Галия и Испания, който е в границите на неговата юрисдикция. Освен това той дава пълна реституция на всички християни под негово пряко управление, които са загубили имущество или пари след несправедливи съдебни решения. Възстановяването на щети (*restitutio*), нанесени на гражданите в резултат на несправедлив съд, е важно правомощие на императора, което се базира на древната правна традиция, която в Рим наричат *mores*

³ За особеностите на християнската реторика и ролята на Евсевий Кесарийски в нейното конструиране общо у Wilson 1998; за адаптирането на биографичния наратив – Cameron 1997; за създаване на християнската политическа теология – Singh 2015; Sansterre 1972; и на средствата за нейната ефективна комуникация – *Eusèbe de Césarée* 2001; чрез пропаганда – Pietri 1983, 63–90; *Eusebius of Caesarea* 1999 (Introduction); или историческа проза – Вашева 2006; Кривушин 1998.

⁴ Интересът към политиката на Константин Велики отдавна занимава изследователите от различни научни направления. Опит за обобщение на многобройните научни публикации към края на 70-те години на XX в. прави монографията *Constantine and Eusebius* (Barnes 1981), която поставя по новаторски начин въпроса за връзката между политиката на императора и наратива за нея на биографа. В последните години историографията за Константин Велики сериозно се префокусира върху различни аспекти на християнизацията като имперска политика, базирана на наследство и обновление (Maraval 2011), на взаимодействие между власт и различни граждански групи (Lanski 2016), на отношенията между власт и религия (Barnes 2011; Odahl 2004), между средиземноморската градска културна традиция и Църквата (Bardill 2012; Lancon, Moreau 2012). Специално внимание се обръща в коментиранияте монографии на ролята на церемониите в политиката на Константин, особено в Ruesch 2011.

⁵ За ролята на римското право в имперската политика на Константин виж Gaudemet 1957. За ролята на римското право в политиката на Константин за християнизация – Gaudemet 1990.

maiorum и припознават като неповторим символ на имперска принадлежност. Вниманието, което Евсевий и други християнски апологети от епохата отделят на този аспект от политиката на Константин, говори доста ясно за намерението им да покажат политиката на съдебно преследване на християните при император Диоклециан като осъдително нарушаване на традиционната религиозна политика на империята. В този контекст юридическите мерки на Константин за възстановяване на понесените материални щети чрез използване на толкова древно правомощие на върховната власт в Рим като *обичаите на предците* няма как да не се разбере като *обновление* на вече установени и учредени правила, съвместими с християнските ценности. Политиката, която Константин води чрез различни правни инструменти като закони, наредби и правила, влияе положително върху християнската кауза в Британия, а също така повишава популярността му на легитимен император на Запада, който знае как да използва правомощията си за постигане на целите на имперската политика както я разбират в Рим – повишаване на гражданското благополучие и на сигурността⁶.

Имперската политика в духа на римската традиция изисква взаимодействието между властта и гражданските групи да се практикува публично в рамките на специално конструирани пространства, които със специалните си структури гарантират специалните функции на императора – да ръководи взаимодействието между различните граждански групи за постигане на общи цели. Това означава, че решенията на императорската политика трябва да бъдат подлагани периодично на публично одобрение от организираните граждански групи, в полза на които са взети тези решения. Статуите на действащия император, които украсяват тези специални съоръжения за публична политика, символизират обстоятелството, че императорът символично присъства в мястото, където се организира това взаимодействие, и полага специални грижи за публичния характер на имперската политика. В такъв контекст следва да бъдат интерпретирани сведенията за многото и различни статуи на Константин, които украсяват различни публични съоръжения във важните градове и военни лагери на Римска Британия в началото на IV в. Същевременно те репрезентират в северозападните провинции на империята, достатъчно далеч от нейния център, специалната отговорност на легитимния император към публичния характер на политиката. Добър пример представлява голямата статуя на Константин, която била издигната в Йорк, за да приветства неговото провъзгласяване за император. Главата на тази впечатляваща статуя е оцеляла след опустошенията на времето и днес е изложена в Йоркширския музей. Тя се смята за един от най-ранните портрети на императора, достигнал до нас.

Наративът на Евсевий убедително представя старите римски практики, които младият император прилага в Британия, за осъществяване на своята

⁶ За политиката на Константин в търсене на легитимност през ранните години на управлението му виж Humphries 2008, 82–97.

религиозна политика: закони в рамките на юрисдикцията, възстановяване на собственост, отнета вследствие на несправедливи съдебни решения, компенсация за нанесени щети и т.н. Вниманието на Евсевий към многобройните правни инструменти, които Константин използва в Британия, има за цел, освен изброеното по-горе, да покаже, че традиционна имперска политика от римски тип може да се води и за защита на християните.

НОВАТА РЕЛИГИОЗНА ПОЛИТИКА И ВИДЕНИЕТО НА КОНСТАНТИН

Традиционната имперска религиозна политика, която Константин практикува в ограничената юрисдикция на Британия, описвана толкова внимателно от християнски апологети като Евсевий Кесарийски и Лактанций, изпада в криза през 312 г., когато конфронтацията между отделните императори, които управляват различни територии от Римската империя, ескалира в открити военни действия. Легитимирането на тези действия за всяка от участващите страни изисква използването на сходни ритуали и обреди, чрез които се практикува традиционната римска религиозна политика. Необходимостта от постигането на победа срещу противник, който използва религиозни практики, рефериращи към принципи на религиозна политика, които са практически общи за всички участници в тази своеобразна гражданска война, налага търсенето на нови решения, които да осигурят победата.

Победата обаче трябва да бъде извоювана в резултат на имперска публична политика, което в римски контекст означава, че императорът трябва да получи публична подкрепа от сената и римския народ, за да получи публичната подкрепа на боговете за военната победа. Това може да стане, ако може правилно да използва страховитото правомощие *auspicium*, което се получава с императорската власт. Това правомощие овластява императора да търси чрез специални церемонии пряка подкрепа от боговете в (тежки) ситуации, само когато е получил подкрепа за това от народа и сената на специални места. Подкрепата от гражданите и боговете може да се получи при ритуала *vota publica*, който изисква публични обещания и гаранции с религиозен характер за тяхното изпълнение. Публичният характер на този ритуал се гарантира от много и различни фактори, включително и от обстоятелството, че се провежда на места, които са публична собственост, финансират се от публичния фиск и могат да бъдат украсявани със съоръжения, които мемориализират успешните примери за публична религиозна политика. Защото императорите, които имат правомощието *auspicium*, знаят къде и с какви ритуали да поискат и получат публична подкрепа от „сената и народа на Рим“, за да изработят правилното решение, с което да получат подкрепата на боговете в полза на публичното благо на Рим⁷.

⁷ Централната роля на ритуалите и церемониите в римската религия отдавна е общо място в историческата наука. Обобщение на постигнатите резултати, както и много

Решаващата роля на императорите за успешната религиозна политика предопределя интереса на християнските биографи на Константин Велики към уменията на неговите конкуренти да практикуват успешно „ритуалния занаят“⁸. Такъв е случаят с най-важния от тях – Максенций, който, освен със сериозно материално превъзходство, разполага и с ритуално. Единствено в Рим, където той е император, се намират религиозните места, където легитимно може да се получи общата подкрепа на „сената и римския народ“ за ритуала. Това уникално предимство е проиграно от неумението му да взема правилни решения на базата на ритуалите. В навечерието на битката с Константин той не успява да получи обща подкрепа от „сената и римския народ“ по време на специално организираните надбягвания с колесници в цирка. И взема неправилното решение да влезе в битка. И загива.

За разлика от него, както и от другите конкуренти за римската императорска власт, Константин е истински експерт в ритуалите⁹. Когато се изправя срещу Максенций и боговете защитници на Рим, той търси алтернатива в други божества, които вече успешно са подкрепяли други римски императори. Обръща се за подкрепа към божеството, което вече е помагало на неговия

нови аспекти в интерпретацията на религиозния характер на публичните ритуали виж у Champeaux 2003; на публичните акламации у Chaniotis 2009. Скоро излязлата монография *Rites et religion à Rome* (Scheid 2019) прави изключително интересен опит за обобщение на постигнатите резултати, като акцентира върху перспективите на археологията. Заслужава отбелязване сборникът *Fabriquer du divine*, който анализира ролята на публичните ритуали за репрезентация на сакралното в града и за конструиране на успешна публична политика (Belayche, Pirenne-Delforge (eds.) 2015).

⁸Ролята на императора за провеждане на публична политика по конструиране на общи цели с разнообразните групи от граждани в Рим чрез определени ритуали в последните години се ползва с нарастващ интерес сред изследователите. Заслужават отбелязване изследванията за ритуалите при организацията на религиозните процесии (Estienne, 2015; Benoist 2008, 48–62). Ритуалите на императорския култ и тяхната роля за конструиране на ефективна публична политика са друг акцент в съвременните изследвания (Benoist 2006 и 2009). Много са продуктивни и опитите за връзка между публичната имперска политика в римски стил и ритуалите на мемориализация, които се изследват със съвременни методи (Benoist St. et al. (eds.) 2011). Публичните ритуали изискват и специални материални предмети с висока символическа стойност, които репрезентират императорската власт. Повече за венеца и неговата ритуална функция в публичната политика на императора виж у Chausson 2007.

⁹Ролята на ритуалите и церемониите в религиозната политика на Константин Велики се изследва внимателно в последните години. Прави впечатление научният интерес към церемониалната инфраструктура, която се използва от императора, за да полемизира с някои религиозни култове. В някои от случаите полемиката се аргументира с ритуалните функции на светилицата (Belayche 2018) или с „обичаите на предците“, като в казуса с кървавите жертвоприношения (Belayche 2005, 101–112). За отношението на Константин към различните форми на религиозни или магически предсказания, които се практикуват чрез институционализирани ритуали като харуспициите например, виж Briquel 1997.

баща. Очевидно ритуалът е успешен, защото Константин получава отговор под формата на видение с изображение и надпис *С този знак ще победиш*. На следващия ден му се явява самият Христос, който дава инструкция как да се използва видението, за да донесе победа. И Константин изпълнява стриктно дадената инструкция как да бъде украсено бойното знаме на императора, което ще води легионите в решителната битка. През следващите векове този епизод ще се развие като цялостна теология на учредяването на християнската империя. За християните съвременници на Константин обаче епизодът е по-скоро доказателство за уменията на Константин да използва ефективно имперското правомощие *auspicium*, което предполага получаване на божествена подкрепа за „общата полза на Рим“ и правни гаранции за нейното изпълнение при точното изпълнение на определена последователност от ритуали. Това означава, че очакваната благодарност към боговете трябва да бъде свързана с правни инструменти, които правят по-здрава връзката между „сената и римския народ“ и императора като неин представител¹⁰. Многобройните императорски едикти и сенатски постановления, които се обявяват след победоносното влизане на Константин и за които вдъхновено пишат историците, всъщност разказват колко умело Константин използва древното правомощие *auspicium* в кризисна ситуация като тази от 312 г., която има всички белези на гражданската война. Преобладаващата част от тези многобройни юридически решения засяга специалните връзки между новия император, който е доказал способността си да използва традиционните имперски правомощия за увеличаване на публичната полза (*res publica*) на града, и публичното пространство на Рим. Тези връзки имат характер на правна обвързаност, на взаимоотношения на базата на права и отговорности, а не на емоции. Така например Константин получава правото на ритуалите *consecration* и *dedicatio* от свое име на публичните съоръжения, които вече са издигнати от неговия предшественик в религиозния център на града. Това специално право Константин получава чрез постановление на сената, който е единственият упълномощен орган, който може да се разпорежда с това право в границите на града. Именно в резултат на това сенатско постановление от 315 г. императорът нарежда завършването и трансформацията на грандиозна нова съдебна палата, наричана *Basilica Nova*, която Максенций бил започнал да строи в североизточния край на Римския форум. В новата апсида, добавена към западния край на тази сграда, Константин изгражда своя колосална статуя, която символизира ролята на императора като гарант и олицетворение на *res publica romana*. В основата на

¹⁰ Съгласието (консенсусът) между гражданските групи и властта е задължително условие за публичния характер на религиозната политика на империята. Това съгласие може да се постигне единствено чрез римското право, което учредява за всички участници общи (*publica*) права и задължения и може да гарантира постигането на обща (публична) религиозна политика. Повече за ролята на консенсуса в религиозната политика на Константин към християнството у Drake 1995, 1–15.

статуята е поставен надпис, в който се казва, че „чрез този спасителен знак... съм съхранил и освободил града от ярема на тиранията“. Терминът *тирания*, който надписът използва, е освен всичко друго и референция към официалното постановление на римския сенат от 315 г., което обвинява Максенций в тирания и го осъжда на *damnatio memoriae*. Една от ръцете и двете очи на статуята изглежда са насочени към небето, откъдето императорът е получил божествената сила, за да възстанови публичния характер на традиционната имперска политика.

Специалният характер на връзката между Константин, божествената подкрепа за Рим и победата над тиранията е демонстриран ярко в съоръжението, което се строи в сърцето на града, за да мемориализира тази връзка в духа на традицията. Става дума за триумфалната арка на Константин, която е построена близо до Колизеума. Многобройните изображения, изпълнени с техниката на релефа, в детайли разказват, че способността на императора отговорно да изпълнява публичните си задължения, като използва право и правила за взаимодействие както с *божественния свят*, така и със *сената и римския народ* се гарантира публично от ритуалите, които той изпълнява. Ето защо визуалните репрезентации на ритуалите заемат толкова важно място в триумфалната арка на Константин и дори някои от тях са стилизирани в специални композиционни медальони. Самият надпис посвещава арката на Константин като символ на триумфа от името на сената и римския народ, доколкото Константин освободил народа (публичното благо) от тирана, с величие на разума и „божествено вдъхновение“ (*instinctu divinitatis*). Изразът *instinctu divinitatis* може да реферира и към други ритуали, освен тези, които са изобразени на арката. Сигурно изглежда обаче, че самият израз има ритуални функции, доколкото се среща при практикуване на различни ритуали.

Интересът на християнските биографи към ритуалите, които практикува Константин и които репрезентират специалните религиозни правомощия на римския император в областта на публичната политика, не е случаен. Великолепната им реторика доста добре прикрива същинската им мотивация. Не толкова личността на Константин, колкото правомощията на императорската институция да учредява чрез ритуали право от римски тип са в основата на християнския наратив за „видението на Константин“ от 312 г. С течение на времето споменът за тези събития постепенно ще обраства с нови детайли и подробности, чрез които наследството на Константин ще бъде интерпретирано и преинтерпретирано през следващите векове и на Изток, и на Запад винаги, когато най-важната причина за неговата употреба е свързана със ситуация на трансформация или промяна. А тази причина, без съмнение, е римското право, чрез механизмите на което се урежда процесът на вземане на решения в полза на всички заинтересовани страни на базата на закони, но и на споделени обичаи. През III–IV в. единствено императорската институция разполага с правомощията да прилага това право в рамките на своята юрисдикция, т.е. да

действия съобразно установени вече чрез ритуали юридически правила, но и да променя тези юридически правила съобразно необходимостта на конкретния исторически момент, стига да се спазват основните принципи, които са заложили в самото начало, при учредяването на самото право. През III–IV в. следователно единствено императорската институция разполага с юрисдикцията да променя определени норми от това право. Тази функция на императорската власт е в основата на интереса на християнските апологети¹¹ към ритуалите, които Константин практикува и които традиционната императорска пропаганда мемориализира чрез мащабни инвестиции в монументални публични съоръжения, декорирани с многобройни изображения и вотивни надписи, които припомнят на римските граждани кой гарантира успешното прилагане на римското право в публичната политика.

В този контекст специално място заема християнският разказ за отказа на Константин да изпълни традиционния ритуал в храма на Юпитер на Капитолийския хълм, където се намира религиозният център на Рим, а следователно и на римското право. Евсевий аргументира отказа с християнски мотиви – неприемане на кърваво жертвоприношение. По-важното обаче е, че ритуалният отказ на Константин не оспорва легитимността на имперската юрисдикция, която той изпълнява. По-скоро обратното. Подчертава се правото на римската императорска длъжност да се вземат легитимни юридически решения, които оспорват или игнорират традиционни ритуали, стига новите решения да увеличават *общата полза* чрез политика, базирана на римското право. Това е прословутото *право на обновление*, което според римското право притежават само онези длъжностни лица, които легално са наследили правото на учредяването. Специалната роля на императорската институция в конструирането на нова религиозна имперска политика, която отчита привилегированото място на Църквата – това е фокусът, в който е центриран интересът на християнския наратив за Константин¹².

¹¹ Процесът на християнизация на римското право, който започва при Константин е дългосрочен и има различни аспекти. Повече за общите принципи на този процес в съвременната наука виж у Рудоквас 2002, 161–180. Относно използването на понятия от римското право като *представителство* и *делегирание* в създаването на правна рамка, която гарантира функционирането на Църквата, виж Destephen 2018, 37–58. Пълноценна представа за ролята на Константин за началото на този процес дава новото издание на имперското религиозно законодателство от *Кодекса на Теодосий*, което обобщава най-важното от науката към момента – *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose 2005 u 2009*.

¹² Връзката между публични ритуали, право и публични съоръжения в наратива за религиозната политика на Константин най-ярко може да бъде илюстриран с неговата специална грижа за Рим, която има институционално значение. За ролята на императорската церемония на триумфа да обединява християнски и римски традиции виж Heim 1992; Dufraigne 1994. За ролята на триумфалната арка като публично съоръжение, което мемориализира традиционната религиозна имперска политика в Рим – Jones 2000.

НОВАТА РЕЛИГИОЗНА ПОЛИТИКА И ЦЪРКОВНОТО СТРОИТЕЛСТВО В РИМ

Едиктите за веротърпимост възстановяват отнетата собственост на Църквата и вярващите, легализират християнството и признават неговата юридическа равнопоставеност с другите религии. Това законово право обаче не може да се изпълни, доколкото Църквата няма публичен статус по силата на традиционното римско право, т.е. установени стандарти за архитектурата на култовите съоръжения и специално финансиране за нуждите за духовенството, което постъпва периодично от публичните финанси на града и е предназначено да обслужва религиозно града. Правото, което възниква от публичния статус, гарантира, че и сградата, и дейността на съответната религиозна общност подлежат на контрол от специални институции, които действат от името на *общата полза* на Рим, т.е. стават *opera publica* по смисъла на римското право. И по отношение на архитектурния стандарт, и по отношение на финансирането на дейностите, ролята на Константин е изключителна с оглед публичния статут на църквите в Рим, които той строи. Успешно приложен в Рим, Константиновият модел на църковно строителство може да се приложи навсякъде, където действа римското право.

Архитектурният стандарт е важен, защото публичните съоръжения трябва да изпълняват редица религиозни функции, които гарантират общата полза на града и неговата небесна закрила. Моделът на базиликата, който Константин използва за строителството на първите християнски църкви, е особено подходящ, защото съответства както на нуждите собствено на Църквата, така и на публичния характер на имперската политика. Ако на Църквата е нужна архитектурата на сграда, където по подходящ начин може да се провежда християнското богослужение, то на империята е нужен модел на архитектурно съоръжение, чиито публични функции се гарантират от традиционните римски ритуали, които създават правната норма на римска собственост, която от своя страна задължава града да осигури финансиране. Ритуалите, които Константин използва при строителството на първите римски църкви или които благочестивата традиция му приписва по-късно, са традиционни за създаване на публична собственост „в името на сената и римския народ“ и специфичните задължения, които произтичат от нея, свързани най-вече с финансиране на дейностите, която тази собственост осигурява. Става дума за ритуалите *limitatio*, *dedicatio* и *consecratio*, които трябва да бъдат разграничавани по отношение на календарното им случване и периодичността им. Два от тях са уникални и се провеждат при основаването, при учредяването. Другият е периодичен и се повтаря всяка година, като напомня за публичните функции на тази собственост. Публичните съоръжения, които възникват

За преобразуването на публични съоръжения в Рим, които са строени по-рано, чрез специални ритуали – Krautheimer 1999, 89–143.

след изпълнението на тези ритуали, имат специален юридически статут, който създава цяла мрежа от права и отговорности, които римското право нарича *opera publica*. Този статут гарантира на съоръженията, „обработени“ от тези ритуали, изпълнението на функции, свързани с регулираното взаимодействие между организирани граждански групи и властта за постигане на общи, т.е. публични цели като *salus publica* (общото благо), *res publica*, *iustitia publica* и др. Същевременно той задължава градските власти да използват публични финанси за издръжката както на сградите, така и на дейностите, които се развиват в рамките на *opera publica*. Обстоятелството, че строежът на новите църковни сгради в Рим е съпътстван от такава заинтересованост към публичните ритуали на традиционната религия ясно демонстрира обстоятелството, че Константин търси в императорските правомощия устойчив механизъм за самостоятелното място на Църквата в публичната религиозна политика на империята, който е в състояние да генерира публично право от римски тип. На практика това означава признаването на Църквата като пълноправна страна в публичните правоотношения, т.е. на нейното учредяване като институция, като пълноправна *persona publica* според римското право.

Използването на тези ритуали при строителството на първите църкви в Рим по времето на Константин показва използването на юридически инструменти за решаване на сложния казус с политиката на равни религиозни права и компенсация за претърпени щети. Показва и последиците от тяхното използване¹³.

Архитектурният модел на римската базилика се използва за помещения, предназначени за събрания, съдебни и имперски зали. Има няколко варианта, но най-често включва надлъжна зала с висок и плосък таван с триъгълна форма или керемиден покрив. Независимо дали са построени първоначално за богослужбени, или погребални цели, християнските базилики на Константин се изграждат бързо и впечатляват с размерите и орнаментите си. Чрез строежите на новите религиозни храмове императорът по подходящ начин постига своите цели да подкрепи Църквата с материални средства и да пропагандира християнската вяра чрез внушителни обществени сгради. По-голямата част от великите базилики на Константин са били възстановени по времето на Ренесанса, благодарение на стари литературни описания, ранните илюстрации и спасените материали.

Християнството вдъхновява императора да прибави няколко гробници-базилики към списъка на църквите, които той и неговото семейство строят около Рим. На Via Appia той изгражда църква, известна като Basilica Apostolorum, заради останките на апостолите Петър и Павел, които се съхранявали там известно време. Мощите са били върнати във Ватикана, когато Константин започва своята програма за изграждане на храма. Все пак това място остава

¹³ За строителството на църкви в Рим и специалният патронаж на Константин за използването на публични ритуали виж Krautheimer 1999, 114–143; Odahl 1995, 3–28.

популярно заради връзката му с апостолите и местоположението му над обширни катакомби.

В югоизточните квартали на Рим императорът нарежда да бъде издигната базиликата *Beatis Martyribus Marcellino et Petro*. Първоначално Константин възнамерява да бъде погребан тук, но по-късно променя решението си и погребва там майка си. До североизточната стена на града Константин поръчва по-късно още една базилика, *Basilica Beato Laurentio Martyri*, достигаща дължина от почти 100 метра. Тя е разрушена малко по-късно и заменена от композитна църква, съставена от параклис от края на VI век и кораб от началото на XIII век. Малко е останало от старата Константинова базилика с изключение на някои подземни основи, а вероятно някои от спасените колони са използвани отново в олтара на средновековната църква. Най-известна от църквите, които Константин строи и дарява на Римската християнска община, е Латеранската базилика. Именно тази църква става седалище на папата, откъдето той упражнява своите правомощия като епископ на Рим и глава на Римската църква. Изглежда, че нейното строителство започва скоро след победата над Максенций през есента на 312 г. Грандиозният характер на строителните работи, великолепието на декорацията, специалният императорски патронаж – всичко е посветено на функциите на базиликата и на способността на този вид публично съоръжение да организира адекватно християнско богослужение и същевременно юридически контрол, без който не може да функционира нито една публична сграда в империята.

Правният механизъм на дарението е обаче най-важната причина за ролята на Латеранската църква в религиозната политика на Константин. Този механизъм гарантира както трансфер на собственост към дарената страна, така и че разпореждането с нея не може да се реализира без волята на дарителя. Това означава, че на базата на правото от римски тип традиционната публична политика на империята може да взаимодейства с нова и специфична религиозна общност като Църквата.

Константин дава на папите като наследници на Св. Петър повече от „ключове“. Първият християнски император и неговото семейство осигуряват великолепен набор от осем християнски базилики, които поставят началото на християнизирването на града. Построени между 312 и 350 г., с дължини от 75 до 119 метра, които могат да събират хиляди вярващи за богослужения и погребални ритуали, тези впечатляващи сгради бележат превръщането на Рим от имперски център в средновековна *Apostolica sedes*. Императорската програма за християнизация изпълва Рим с толкова много и големи християнски базилики, но същевременно показва колко далече е стигнала новата религиозна политика на Константин, която, от една страна, разграничава Църквата от империята, а от друга – предпоставя тяхното взаимодействие. И разграничението, и взаимодействието се основават на принципите на римското право и на отношенията, които то урежда.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Асман, Я. (2001) *Културната памет. Писменост, памет и политическа идентичност в ранните високоразвити култури*. София: Планета 3. (Asman, Ya. (2001) *Kulturnata pamet. Pismenost, pamet i politicheska identichnost v rannite visokorazviti kulturi*. Sofia: Planeta 3.)
- Браун, П. (1999) *Светът на късната Античност*. София: Наука и изкуство. (Braun, P. (1999) *Svetat na kasnata Antichnost*. Sofia: Nauka i izkustvo)
- Ващева, И. Ю. (2006) *Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма*. Санкт-Петербург: Алетейя. (Vashteva, I. Yu. (2006) *Evseviy Kesariyskiy i stanovlenie rannesrednevekovogo istorizma*. Saint-Petersburg: Aleteyua)
- Кривушин, И. В. (1998) *Ранневизантийская церковная историография*. Санкт-Петербург: Алетейя. (Krivushin, I. V. (1998) *Rannevizantiyskaya tserkovnaya istoriograf*. Saint-Petersburg: Aleteyua)
- Рудоквас, А. Д. (2002) О христианизации римского права в эпоху имп. Константина Великого. *Древнее право* 9 (1), 161–180. (Rudokvas, A. D. (2002) O hristianizatsii rimskogo prava v epohu imp. Konstantina Velikogo. *Drevnee pravo* 9 (1), 161–180)
- Фуко, М. (1996) *История на лудостта в класическата епоха*. Плевен: Евразия-Абагар. (Fuko, M. (1996) *Istoria na ludostta v klasicheskata epoha*. Pleven: Evrazia-Abagar)
- Шаблага, И. Ю. (1997) *Славься, император! Латинские панегирики от Диоклетиана до Феодосия*. Москва: МГУ. (Shabaga, I. Yu. (1997) *Slavysya, imperator! Latinskie panegiriki ot Diokletiana do Feodosia*. Moskva: MGU.)
- Bardill, J. (2012) *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age*. Cambridge: CUP.
- Barnes, T. D. (1981) *Constantine and Eusebius*. Cambridge: Harvard University Press.
- Barnes, T. D. (2011) *Constantine. Dynasty, Religion and Power in the Later Roman Empire*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Belayche, N. (2005) Constantin a-t-il légiféré contre des pratiques rituelles à Héliopolis (Baalbek)? In: Crogiez-Pétrequin, S. (ed.) *Dieu(x) et Hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours. Mélanges en l'honneur de Françoise Thelamon*. Mont-Saint-Aignan: Publications des Universités de Rouen et du Havre, 101–112.
- Belayche, N., Pirenne-Delforge, V. (eds.) (2015) *Fabriquer du divine. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans L'Antiquité*. Liège: Presses Universitaires de Liège.
- Belayche, N. (2018) Les discours chrétiens sur la « fin des cultes » publics au Levant : l'argument des sanctuaires. *Revue de l'histoire des religions* 235 (2), 209–232.
- Benoist, St. (2006) Conception et évolution du culte impérial: 16. „Les Romains ont-ils cru à la divinité de leurs principes ?”. In: Vigourt, A. et al. (eds.). *Pouvoir et religion dans le monde romain, en hommage à Jean-Pierre Martin*. Paris: PUPS, 115–127.
- Benoist, St. (2008) Les processions dans la cité: de la mise en scène de l'espace urbain. In: Fleury, P., Desbordes, O. (eds.). *Roma Illustrata. Représentations de la Ville*. Caen: PUC, 49–62.
- Benoist, St. (2009) Du pontifex maximus à l'élu de Dieu: l'empereur et les sacra (i s.av.-iv s.ap.n.è.). In: Hekster, O., Schmidt-Hofner, S. et Witschel, C. (eds.). *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the*

- International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5–7, 2007)*. Leiden/Boston: Brill, 33–51.
- Benoist, St. et al. (eds.) (2011) *Figures d'empire, fragments de mémoire. Pouvoirs et identités dans le monde romain impérial (Ils.av.n.è.–VIs.de.n.è.)*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Briquel, D. (1997) *Chrétiens et haruspices. La religion étrusque, dernier rempart du paganisme romain*. Paris: Presses de l'École normale supérieure.
- Cameron, A. (1997) Eusebius's Vita Constantini and the Construction of Constantine. In: Swain, S., Edwards, M. (eds.) *Portraits: The Biographical Representation in the Greek and Latin Literature of the Roman Empire*. Oxford: Clarendon Press, 245–274.
- Champeaux, J. (2003) La fête romaine. Fête politique, fête pour le peuple. In: Motte, A., Ternes, Ch.-M. (eds.) *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antique*. Turnhout: Brepols.
- Chaniotis, A. (2009) Acclamations as a Form of Religious Communication. In: Cancik, H., J. Rüpke, J. (eds.) *Die Religion des Imperium Romanum*. Tübingen: Mohr Siebeck, 208–213.
- Chausson, Fr. (2007) *Stemmata Aurea: Constantin, Justine, Théodose. Revendications généalogiques et idéologie impériale au IV^e siècle ap. J.-C.* Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Destephen, S. (2018) En représentation et par délégation : la souveraine chrétienne sur les routes du Bas-Empire. In: Chausson, Fr., Destephen S. (eds.) *Augusta, Regina, Basilissa. La souveraine chrétienne de l'Empire romain au Moyen Âge. Entre héritages et métamorphoses*. Paris: Editions De Boccard, 37–58.
- Discours et Lettres de Constantin* (2011) Translation P. Maraval. Paris: Les Belles-Lettres.
- Dominik W., Hall, J. (eds.) (2007) *A Companion to Roman Rhetoric*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Drake, H. A. (1995) Constantine and Consensus. *Church History* 64, 1–15.
- Dufraigne, P. (1994) *Adventus Augusti, Adventus Christi. Recherches sur l'exploitation idéologique et littéraire d'un cérémonial dans l'antiquité tardive*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Estienne, S. (2015) *La construction du divin au prisme des processions à Rome*. In: Belayche, N., Pirenne-Delforge, V. (eds.) *Fabriquer du divine. Constructions et ajustements de la représentation des dieux dans L'Antiquité*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 105–125.
- Eusebius of Caesarea* (1999) *Life of Constantine*. Introduction Averil Cameron and Stuart Hall. Oxford: Clarendon Press.
- Eusèbe de Césarée* (2001) *La théologie politique de l'empire chrétien. Louanges de Constantin*. Traduction P. Maraval. Paris: Cerf.
- Eusèbe de Césarée* (2003) *Histoire ecclésiastique*. Traduction Gustave Bardy. Paris: Cerf.
- Eusèbe de Césarée* (2013) *Vie de Constantin*. Texte critique de F. Winkelmann (GCS), introduction et notes de L. Pietri, traduction de M.-J. Rondeau. Paris: Cerf.
- Gaudemet, J. (1957) *La formation du droit séculier et du droit de l'Eglise aux IV^e et V^e siècles*. Paris: Sirey.
- Gaudemet, J. (1990) La législation anti-païenne de Constantin à Justinien. *Cristianesimo nella storia* 11 (3), 449–468.
- Heim, F. (1992) *La Théologie de la victoire de Constantin à Théodose*. Paris: Beauchesne.
- Hobsbawm E., Ranger, T. (eds.) (1983) *The Invention of Tradition*. NY: CUP.

- Humphries, M. (2008) From Usurper to Emperor: The Politics of Legitimation in the Age of Constantine. *Journal of Late Antiquity* 1, 82–100.
- Jones, M.W. (2000) Genesis and Mimesis: The Design of the Arch of Constantine in Rome. *Journal of the Society of Architectural Historians* 59 (1), 50–77.
- Krautheimer, R. (1999) *Rome, portrait d'une ville 312–1308*. Paris: Livre de Poche.
- Lançon, B., Moreau, T. (2012) *Constantin. Un Auguste chrétien*. Paris: Armand Colin.
- Lehmann, Y. (ed.) (2007) *L'Hymne antique et son public*. Turnhout: Brepols – Harvey Miller.
- Lenski, N. (2016) *Constantine and the Cities. Imperial Authority and Civic Politics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- L'Huillier, M.-C. (1992) *L'Empire des mots: Orateurs gaulois et empereurs romains. 3^e et 4^e siècles*. Paris: Les Belles Lettres.
- Les Lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312–438), I: Code Théodosien. Livre XVI.* (2005) Latin text by Theodor Mommsen, translated by Jean Rougé, introduction and notes by Roland Delmaire. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II., II: Code Théodosien I–XV, Code Justinien, Constitutions sirmondiennes* (2009) Latin text by Theodor Mommsen, P. Meyer, P. Krueger, translated by Jean Rougé and Roland Delmaire, introduction and notes by Roland Delmaire. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Magdalino, P. (1994) *New Constantines: The Rhythm of Imperial Renewal in Byzantium, IV–XIII centuries*, Aldershot: Ashgate [Variorum Series].
- Maraval, P. (2011) *Constantin le Grand. Empereur romain, empereur chrétien (306–337)*. Paris: Tallandier.
- Maraval, P. (2013) *Les fils de Constantin*. Paris: CNRS Éditions.
- Odahl, C.M. (1995) The Christian Basilicas of Constantine Rome. *Ancient World* 26 (1), 3–28.
- Odahl, C.M. (2004) *Constantine and the Christian Empire*. London/NY: Routledge.
- Panegyriques Latins, I–III (1949–1955)* Traduction E. Galletier. Paris: Les Belles Lettres.
- Pernot, L. (2000) *La Rhétorique dans l'Antiquité*. Paris: Le Livre de Poche.
- Pietri, Ch. (1983) Constantin en 324. Propagande et théologie impériale d'après les documents de la Vita Constantini. In: Frézouls, E. (ed.) *Crise et redressement dans les provinces européennes de l'Empire (milieu du III^e-milieu du IV^e siècle ap J.-C.)*. Strasbourg: AECR, 63–90.
- Puech, V. (2011) *Constantin. Le premier empereur chrétien*, Paris: Tallandier.
- Sansterre, J.-M. (1972) Eusèbe de Césarée et la naissance de la théorie 'césaropapisme'. *Byzantion* 42, 532–594.
- Scheid, J. (2019) *Rites et religion à Rome*. Paris: CNRS Éditions.
- Singh, D. (2015) Eusebius as Political Theologian: The Legend Continues. *Harvard Theological Review* 108, 1, 129–154.
- Veyne, P. (1976) *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris: Le Seuil.
- Wilson, A. (1998) Biographical Models: the Constantinian Period and Beyond. In: Lieu, S.N.C., Montserrat, D. (eds.) *Constantine: History, Historiography and Legend*. London: Routledge. 107–135.
- Winkelman, F. (ed.) (1975) *Eusebius Werke, I. 1. Über das Leben des Kaisers Konstantin*. Berlin: Akademie-Verlag.

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“
ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Културология

Том 2

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF PHILOSOPHY

Cultural Studies

Volume 2

БЪЛГАРСКАТА АКАДЕМИЧНА МЛАДЕЖ И ЛИБЕРАЛНАТА СЪПРОТИВА (1945–1947)

ПЕТЯ АНГЕЛОВА

Настоящата статия прави опит да изясни ролята на опозиционното българско студентство за разгръщането на либералната по своя характер съпротива, явяваща се реакция на събитията от първите години на социализма в страната. За целта ще бъдат представени идейните насоки и дейността на три политически студентски структури, които представляват организирана форма на противопоставяне на настъпващите законодателни и обществено-политически промени, задвижвани от установяващия се тоталитарен режим.

Ключови думи: университет, младеж, студент, опозиция, съпротива, либерал, комунизъм

THE BULGARIAN ACADEMIC YOUTH AND THE LIBERAL RESISTANCE (1945–1947)

Petya Angelova

The purpose of this article is to clarify the role of the opposition Bulgarian student body in the deployment of the liberal resistance, which appears to be a reaction to the events of the first years of socialism in the country. For this purpose, will be presented the conceptual guidelines and activities of three political student structures, which represent an organized form of opposition to the coming legislative and socio-political changes driven by the emerging totalitarian regime.

Keywords: university, youth, student, opposition, resistance, liberal, communism

Представеното изследване, макар и насочено към един добре проучен от историците период, има за свой предмет изясняването на въпрос, останал слабо засегнат от изследователски интерес, а именно приноса на опозиционното студентство към съпротивата срещу новата власт. Базирана главно върху

сведения от архивите на Държавна сигурност и опозиционната периодика, статията има задачата да представи три опозиционни студентски организации и да съпостави техните идеи с фактическата им дейност, за да спомогне за разбиране значението им като част от организираната съпротива срещу новата власт.

В състава на сформираното след преврата от 9 септември 1944 г. правителство на Отечествения фронт влизат Българската работническа партия – комунисти (БРПк), Българският земеделски народен съюз (БЗНС), Българската работническа социалдемократическа партия (БРСДП) и политическият кръг „Звено“. Много скоро обаче поради вътрешнопартийна намеса и натиск от страна на комунистите върху останалите партии се стига до това, че част от земеделците и социалдемократите напускат коалицията и се обособяват опозиционните партии БЗНС – Никола Петков и БРСДП (о). Демократическата партия, макар и да няма общественото влияние на първите две, също се числи към опозицията в страната. Всички изброени политически формации имат свои младежки структури, които следват примера на своите партии, и след преминаването на части от БЗНС и БРСДП в опозиция същото правят и младежките организации. Така се обособяват опозиционен и казионен Земеделски младежки съюз (ЗМС), както и опозиционен и казионен Съюз на социалистическата младеж (ССМ).

За да се разбере докрай значението на тези съюзи и създадените към тях студентски организации за оформилата се в рамките на изследвания период съпротива, е важно да се изясни и идеологическият дискурс за младежта. Вниманието на държавата, а и на различните политически течения е съсредоточено върху младежта още преди деветосептемврийския преврат, доколкото е разглеждана като разбираема като капитал, чиято правилна подготовка и възпитание предпоставя изграждането на един желан модел на бъдещето. Като резултат от идеологическото въздействие върху нея, а и като естествено следствие от преживяването на междувоенните години, силно политизираната българска младеж е мотивирана за активно включване в динамичните обществени процеси и в условията на новия политически режим. Това предполага обаче тя да бъде възприемана не само като път към светлото бъдеще, но и като възможност за възникване на неподчинение и политическа съпротива. Младежът в този период може да бъде мислен дихотомно – като потенциален строител и рушител на новия режим. В контекста на това противоречие новата власт не сваля своя поглед от младежта – от една страна, тя се опитва на свой ред да овладее нейните пориви за участие в политическите процеси, а от друга, съзнава ясно огромния принос на младежите в съпротивителните движения и се опитва да ограничи по всевъзможни начини техните действия, като обаче подклажда по този начин либералните настроения сред тях. Любопитно е как официалният пропаганден дискурс от страна и на управляващата комунистическа партия, и от страна

на преминалите в опозиция доскорошни нейни партньори запазва изцяло положителната концепция за младежта и си служи с твърде сходен набор от идеи, който без съмнение е добре познат и възприет от самата тази младеж. Идеологическите пропагандни текстове и от двете страни изглеждат адресирани до носители на практически идентични характеристики („борчески“, „героични“, „демократични“ и прочее) младежи. В рамките на едно такова осмисляне обикновено студентството бива разглеждано като висше възплъщение на всички онези идеални образи на младежта. Често е представяно като „елит“ с оглед на бъдещото развитие в резултат на високата образованост¹, но в по-голяма степен образът на студентството реферира по-скоро към неговия вече регистриран принос за политическите процеси, което е видимо в устойчиви фрази като „нашият боен авангард“, използвани еднакво както за потвърждаване, така и за отричане на новата власт, която от своя страна държи да увери, че „следи съчувствено всички прояви на организираното българско студентство не само в бъдещето, но и за настоящето“ (Чилев 1945, 1). Както предстои да видим, опозицията също се стреми да си подсигури сред студентите привърженици и активни дейци за своите каузи. Важно е да се изясни, че след преминаването в опозиция на част от членовете на БЗНС и БРСДП, този техен акт е незабавно подкрепен от младежките им организации и студентските структури. В документи от архивите на ДС се срещат дори такива твърдения, че разцепването на ОФ е крайният резултат от опозиционните настроения на студентите земеделци: *„най-напред се разцепи или премина изцяло в опозиция студентската им секция. Тя повлече младежкия съюз, а той повлече дружбите – Никола Петков не може да увлече дружбите преди ЗМС да беше излязъл в опозиция. И днес, ако Никола Петков може да говори за опозиционна организация, това е тяхната младежка организация“* (АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф.13, оп. 1, а.е. 256, л. 24). Без подобно твърдение да се приема съвсем безкритично, е важно все пак да се отбележи, че младежките земеделски структури са напълно солидарни към опозиционната земеделска организация, а доколкото паралелно с тях съществува и казионният ЗМС, то той е просто помощно средство за прокаране политиките на комунистическата партия сред младежта и опит за поддържане на илюзията за „демократично младежко единство“ на базата на младежките комитети и другите „надпартийни“ организации.

¹ Това важи особено за младежите земеделци – на постъпилата в университета земеделска или, както често се нарича, „селска младеж“ се гледа с особена гордост, дори и в условията на новата власт, когато поне (и всъщност само) на теория образованието, включително висшето такова, е „народно“, т.е. общодостъпно. Студентите земеделци са определяни като „елита на българската селска младеж“ и като такива към тях косвено или директно се отправят огромните очаквания на възрастните земеделци.

ИДЕЙНИ НАСОКИ И ОБЩЕСТВЕНО-ПОЛИТИЧЕСКИ ЦЕЛИ НА ОПОЗИЦИОННИТЕ АКАДЕМИЧНИ СДРУЖЕНИЯ

Тази част от изследването е посветена на представянето на трите опозиционни студентски организации през техните идейни насоки, зададени от партиите, към които са учредени. Важно е да се подчертае, че изложените либерални идеи, чиито носители са опозиционно настроените студенти, са преди всичко отговор на мерките, предприети срещу тях като част от силите, които се противопоставят на политиките на ОФ. Под определението „либерални“ настоящето изследване ще възприема онези възгледи, защитаващи свободата на словото и печата, свободата на сдружаване, правото на участие в обществения и политически живот и изобщо естествените човешки права, без да ги позиционира конкретно някъде сред многобройните политически либерални течения. В този смисъл изследването няма да се спира на въпроса дали и до каква степен идеологиите на трите опозиционни партии могат да се определят като либерални, или не, а ще разглежда като такива възприетите от страна на студентските организации идейни позиции и породените от тях дейности, разгърнали се и като резултат от спецификите на годините между 1945 и 1947. Събитията от този период създават една особена социално-политическа атмосфера, която предполага оформянето на спонтанни, но и предимно организирани форми на либерални по характера си съпротивителни актове, насочени към новоустановилата се и все по-здравео укрепваща власт на комунистическата партия. От една страна, налице е един репресивен режим, насочен изключително към доскорошните съюзници на БРПк, преминалите в опозиция земеделци и социал-демократи. Отнемането на основни права чрез въдворяване в лагери, ограничаване свободата на словото и печата, превръщане на достъпа до висше образование във филтър за подчинени кадри, а самата образователна система в школа за подготовката им, наред с много други, само по себе си неминуемо предполага отговор от страна на засегнатите от тези процеси, т.е. превръща се в двигател на тази съпротива, която ще настоява за свобода на печата, за равен достъп до образование, за освобождаването от концлагери и затвори на деятели на опозицията и прочее. От друга страна, макар и в условията на все по-твърд тоталитарен режим и все по-остри форми на репресия, в годините между 1945 и 1947, под влиянието на редица външни фактори, на опозицията в страната е даден легален статут, което ѝ позволява да развива своята организационна, културно-просветна, пропагандна и агитационна дейност, да разполага със свои печатни органи и право да участва в управлението. Стриктно контролирани и редовно ограничавани, тези дейности все пак позволяват канализирането на несъгласието с новия режим и обособяването му в организирана форма на това, което изследването разглежда като „либерална съпротива“.

Българският академичен земеделски съюз (БАЗС) представлява най-активната и най-влиятелна страна от организираното опозиционно студентство. Той е създаден преди излизането на БЗНС – Никола Петков от ОФ като студентска структура, която на този етап по-скоро подкрепя политиките на правителството. Както информират доклади от архивите на ДС, БЗНС в началото обмислял изграждането на студентски секции, после се създава Академичният земеделски сектор при ЗМС, а след това се учредява и Академичният земеделски съюз (АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп. 4, а.е. 34). Неговото влияние сред студентството е видимо и през периодичния печат. БАЗС е единствената от трите организации, която разполага със собствен печатен орган – вестник „Сяч“, а освен това използва за трибуна и страниците на първия опозиционен младежки вестник – „Младежко земеделско знаме“. След спирането от печат и на двете младежки периодични издания, вестник „Народно земеделско знаме“, най-четеният опозиционен вестник, се опитва да компенсира липсата им и предоставя на своите младежки и студентски структури свободно пространство за публикуване на съдържание с агитационен, информационен и организационен характер. Сред тези материали не е трудно да се забележат залегнали някои либерални принципи, които лежат в програмните насоки на студентската организация. Неин председател е Ангел Пандев, който по информация от ДС, на проведения на 6 декември 1945 г. конгрес на съюза прави изказване, което извадено от контекст, трудно би могло да се свърже изобщо с проблемите на студентството, но може да се разглежда като пример за надигащите се в съюза либерални настроения: *„Днес, когато пред българския народ е поставен въпросът да бъде ли той свободен или не, когато БЗНС води епична борба против новата диктатура на шмайзера, Българският земеделски академичен съюз има да играе първостепенна роля при предотвратяване четвъртата катастрофа на България. Ние се борим и ще се борим против всякакво подписничество и провокации...“* (АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп. 4, а.е. 34, л. 1).

В този дух е изказването и на главния секретар на Земеделския младежки съюз Петър Сърбински, който все пак говори за техните действия като борба във връзка с политиките на ОФ в сферата на образованието, но в крайна сметка ѝ придава много по-голямо значение, определяйки я като борба за свобода и демокрация и за щастието на народа изобщо: *„Конгресът на Земеделския академичен съюз е една борба против профашистките опити да се изгради единна младежка организация и общ студентски съюз. Идвам да изразя признателността си, че вие първи застанахте на позициите на демокрацията, против тиранията – онази демокрация, която не се гради с гняв, лозунги на смърт, шмайзери и пр., а с любов. Вие трябва да продължите вашата борба с още по-голям ентузиазъм за тържеството на идеите на Стамболийски, за тържеството на народовластието, за добруването на „чичо“ и „стрина“. Само така вие ще бъдете достойни ръководители на нашата славна организация...“* (пак там, л. 2).

Както се вижда, сходствата в представените мотивационни речи са ясно открояеми и следват определен модел на градация на ценностите и задачите, възлагани на студентите; традиционно те са представени и като имащи водеща роля в обявената от опозицията борба за свобода. В тези призови личи още и вменияването на дълг към идеологията на земеделския съюз и неговите вече покойни лидери, дали живота си за нея: *„Борете се смело, за да можете действително да бъдете достойни за падналите в борбата“* (пак там, л.2). Изпълнението на дълга към настоящите водачи на съюза, но и към селския човек, представян като въплъщение на демократични и либерални идеали, е въпрос на чест: *„Затова нашата програма е да се борим против насилието, против беззаконието, за народовластие и истинска демокрация, защото нашият селянин е истински демократ и по рождение свободен... Ние ще пресечем краката на настъпващата диктатура... Нашата борба чрез позиви, агитации и пр. даде възможност на водача ни Г. М. Димитров да спаси живота си от диктатурата и реакцията. Тази акция даде възможност на др. Гичев да е между нас. Тази акция даде възможност да излиза нашето „Народно земеделско знаме“, тази акция най-после ни събра тук и чрез нейното продължение ние ще освободим българския народ...“* (пак там, л.2).

Всички тези вдъхновяващи слова, произнесяни на конгреса на БАЗС, целят да насочат енергията на академичната земеделска младеж към участие в каузите на оформилото се вече като централна опозиционна сила земеделско движение, като в крайна сметка се стига дотам да се придаде историческо значение и дори екзистенциален смисъл на участието в нея. На събитието присъства и лидерът на БЗНС Никола Петков, който полага този ключов мотив, който ще се превърне в основа на програмната насока на организацията: *„Вашият конгрес заседава в дни наистина исторически за България и за българския народ, дни на борба, за да се извоюва и осигури бъдещето на нашето отечество, дни на борба, за да се осъществи идеологията на БЗНС. Аз съм сигурен, че вие ще продължите борбата в духа на П. Д. Петков, Петрики, Сергей Румянцев и Г. М. Димитров за ред, законност, свобода, мир и народовластие, като, ако трябва, да дадете и живота си...“* (пак там, л. 2) и още: *„В тая борба нашият кураж се вдъхновява от вашите здрави мускули, от вашата младост, от вашата смелост и вашите криле. Ние сме сигурни, че сте готови не само да продължите тая борба за ред, законност, свобода, мир и народовластие, но че сте готови да дадете и най-ценното, което имате – живота си, за трицветното знаме, символа на нашата млада България и за оранжевото знаме – символа на идеологията на БЗНС“* ... *„Днес всички, вие и ние, имаме един върховен дълг, да напругнем всички сили, за да извоюваме правата и свободите на българския народ, да възстановим Търновската конституция, да създадем една истинска демократична и силна България (Студентите земеделци подкрепят борбата за свобода, правда и народовластие 1945, 1). След конгреса вестник „Народно земеделско знаме“*

излага резолюция на БАЗС, която представлява обобщение на всички разгледани вече либерално-демократични идеали и потвърждава, че „академичната земеделска младеж, елита на българската селска младеж, е готова да продължи борбата за ред, законност, свобода, мир и народовластие и е готова да даде и най-ценното, което има – живота си“ (резолюция на БАЗС, 4).

Ако трябва да се обобщят представените до този момент идеи, които настоящето изследване вижда основание да определя като либерални, то като основополагащ може да се посочи призивът за провеждане на борба, обявена в името на народа и в памет на героите на земеделското движение. Програмните насоки на организацията са видими в представата за характера на тази борба, която ще се води за свобода и демокрация, за законност и за граждански права, които тя вижда гарантирани от Търновската конституция – един по същество либерален държавен закон.

Социалистическата академична младеж „Жан Жорес“ също е създадена преди оформянето на опозиция в страната, но става активна едва след това и основно чрез сътрудничеството си с БАЗС. Както показва доклад от ДС (АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп. 4, а.е. 34, л. 1), в началото при партията на социалдемократите се е формирала академична група, която впоследствие се е наричала Студентска социалистическа организация „Жан Жорес“, със самостоятелни прояви на организационен живот. Студентите от „Жан Жорес“, за разлика от земеделците, нямат собствен печатен орган и по тази причина използват опозиционния вестник на БРСДПо „Свободен народ“, както и излизалия съвсем за кратко вестник на младежката организация към партията „Социалистическа трибуна“. Михаил Михайлов, който присъства на конгреса на академичните земеделци като представител на „Жан Жорес“, също прави изказване, ясно деклариращо общите насоки на действие на опозиционната студентска младеж: „атмосферата в нашия университет в този момент е особено напрегната. Една хегемония се замени с друга. Партизанстването и диктатурата се ширят... Точно в този момент нашите два съюза (земеделски и социалистически, б.м, П.А.) поведоха борба. Нашите права са потъпкани... Ние, които дадохме тържествено обещание пред покойния ни водач Григор Чешмеджиев, че няма да пожалим живота си за осигуряване на свободата и демокрацията на българския народ, ви подаваме твърдо нашата ръка за смела борба“ (пак там, 4). Заложените в това изказване цели на организацията, както се вижда, повтарят цялостното идейно направление на БАЗС. Аналогично на сътрудничеството между БРСДПо и БЗНС – Никола Петков, както и това между ЗМС и ССМ, за краткия период на своето съществуване двете академични структури ще работят заедно, като студентите-социалисти ще подкрепят винаги дейността на земеделците, без обаче сами да инициират съществени начинания.

Демократическият академичен клуб е с най-слаби прояви от трите разглеждани организации. За разлика от първите две, той е създаден едва след

легализирането на опозицията в страната. На 6 октомври 1945 г. органът на Демократическата партия вестник „Знаме“ (бр. 11) съобщава, че в София на мястото на бившата Демократична академична група при партията е основан Демократически академичен клуб (*В София се основава демократичен академичен клуб 1945*, 2). Статията съобщава впечатляваща членска численост, възлизаща на над 1500 студенти от Държавния университет, Висшето държавно училище за финансии административни науки, Държавната политехника, Висшето училище за телесно възпитание, съдебните кандидати и др. Уверено се заявява, че резултатите от усилените действия по обединение на демократичното българско студентство дават значителни резултати, а реториката на тяхното представяне повтаря вече разгледания при земеделците и социалистите модел: *„тая младеж, която се би на фронта, днес ще се бори за истинска свобода, против своеволията, откъдето и да идат те и за истинско народно добруване и социални права за всички българи без разлика на политическо убеждение, вероизповедание и пр. Тя ще се бори срещу тиранията, с корупцията, срещу привилегиите. Тя иска България да бъде само на българите.“* (пак там).

В най-чист вид либералните ценности прозират именно в принципите на тази най-малка и най-незначителна студентска опозиционна организация, която освен за общи положения като правата и свободите на гражданите, се обявява категорично и в защита правото на частната собственост и вероизповедание. В „Знаме“ публикува и декларация от академичния клуб, в която се осъжда остро сегашният режим: *„на българския народ бяха отнети свободите и правата, извоювани от нашите възрожденци и възвестени от Гърновската конституция. (...) В името на най-голямото достояние на човека – свободата се вършат беззакония от отговорни и безотговорни фактори. Неизброими са случаите на насилия над свободата на личността, безброй са случаите на безпричинни интернирания на невинни хора, чието нещастие е било само това, че не са одобрявали политиката на управляващата групировка. Посегна се на частната собственост с един невидждан досега устрем. Срещу хиляди българи се упражни един нечуван досега терор“* (Декларация на демократическата академична младеж в България 1945, 1). След това обяснение, се пристъпва към излагане по същество на студентските позиции, заложен в тази декларация, в които спасяването на държавата чрез отстояването на реално демократично управление, защитата на частната собственост и близките отношения със Запада се смесват с искания за запазване на университетската автономия и освобождаване на въдворени в концлагери студенти: *„1. Застава твърдо и непоколебимо зад действително демократичните сили на държавата, водени от водача на демократическата партия г. Никола Мушанов, в нейната справедлива борба за свобода, демокрация и за спасяване на държавата. 2. Ще се бори в името на големите български интереси за установяване в страната на едно действително демократично правителство, което*

да сключи достоен мир и осигури на страната добро и щастливо бъдеще. 3. Държи за искрено приятелство с нашия славянски брат – мощният Съветски съюз, с великата демократична страна Америка и с Англия – люлката на демокрацията. 4. Обявява се против всякакъв максимализъм и шовинизъм и посочва легитимните права на българския народ, признати много пъти в миналото от свободолюбивите народи, които българският управник не трябва да забравя. 5. Отрича насилствените мерки против частната собственост. 6. Никакво вмешателство на партиите в автономията на Университета. 7. Създаването на искрени приятелски отношения с академичната младеж на всички свободолюбиви народи. 8. Да се освободят всички студенти, изпратени в концентрационни лагери в България и да се ликвидира този черен фашистки институт. 9. Да се сложи край на позорния начин за отстраняване на професори чрез митинги и да се спре назначаването на преподаватели по партийна линия“ (пак там, 3).

В ИЗПЪЛНЕНИЕ НА ПРОГРАМИТЕ ...

Съществена част от настоящето изследване е да се провери как изложениите вече идейни позиции кореспондират с реално осъществената от членовете на тези организации дейност. В очите на властта трите академични клуба изглеждат като сериозна заплаха едва към края на 1945 г, когато с тях активно започва да се занимава и Държавна сигурност. Цитираният вече доклад до началника на ДС от началника на отдел „В“ информира, че опозиционните политически партии БЗНС – Н. Петков, БРСДП(о) и Демократическата партия „търсят нови форми за проява на своята разложителна дейност“ и разширяват състава си на базата на „разните академични съюзи“ (АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп. 4, а.е. 34, л. 1). Резултатите от настоящето изследване показват, че макар и да поставят своите цели далеч извън границите на университета и да маркират като своя висша задача спасяването на държавата, всъщност „разложителната“ им дейност е концентрирана основно в рамките на университета и студентството и цели запазването на университетската автономия и осигуряване правото на образование. Извън инициативи от този тип, които ще бъдат разгледани по-задълбочено, съществуват и други дейности, които все пак не са маловажни и заслужават да им бъде отделено внимание. Извън собствено университетските въпроси действието на студентските организации се насочва в две посоки. На първо място, това са провежданите конференции, сказки, вечеринки и прочее събирания на академичната младеж, на които присъстват винаги и лидерите на съответните политически движения. Повод за такива мероприятия обичайно е честването на студентския празник – събития, за които става ясно, че са „агентурно обезпечени“, благодарение на което тяхното протичане в детайли не остава тайна за ДС. Два дни след своя конгрес от края на 1945 г. студентите земеделци организират по повод 8 декември

вечеринка, на която присъстват и произнасят речи видни представители на земеделското опозиционно движение като Петър Сърбински, Трифон Кунев, Недялко Атанасов и Никола Петков. Последният в своята реч отново по познатата схема се обръща към студентството с призив с помощта на науката да се борят за свобода в името на родината и българския народ: „на вас предстоят много тежки отговорни задачи да съберете повече знание, за да може да събудите вашите братя и сестри, да водите борбата, която сме повели до пълния ѝ успех. Нека се борим да спечелим свободата и правдините на българския народ, да направим от нашата мила родина една наистина свободна и демократична страна“ (Вечерята на академиците-земеделци, 1945, 1). Органите на Държавна сигурност са наясно и за културно-просветната дейност на БАЗС, в която виждат „активна разложителна работа сред студентите“, за която съдят по обявената програма за редовни седмични събрания (АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп. 4, а.е. 34, л. 1). Честването на студентския празник и от младежите демократи, за което разказва и в „Знаме“, също не остава без надзор. ДС е добре информирана, че на 8-ми декември клубът е организирал вечеринка, където демократи студенти са пели царския химн, викали са „да живее Н.В. Цар Симеон II“, „да живее Търновската конституция“ и прочее. Освен това е проведена и сказка на Никола Мушанов на тема „Идеали на демокрацията“, в която лидерът на демократите е говорил за диктатурата на партията, за новото неравенство, за липсата на свобода и т.н. (АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп. 4, а.е. 34, л. 3-4).

Другата извънуниверситетска дейност, осъществена от разглежданите студентски организации, е сериозната помощ при подготовката за изборите за ВНС през 1946 г. В най-голяма степен това касае отново академиците земеделци, но не и без подкрепата на студентската организация на БРСДП. Документите от архивите на Държавна сигурност съдържат информация, че двете организации са провели в София общо предизборно събрание и „така студентите-опозиционери бяха поставени в пълна услуга на предизборната кампания на БЗНС-Никола Петков“ (АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп. 1, а.е. 230, л. 7). За същия период други документи твърдят, че макар и „Жан Жорес“ и ССМ да живеят слаб организационен живот, все пак младежите вземали най-дейно участие при всички политически събития и най-вече при изборите за Велико народно събрание, като студентската организация била особено дейна. Издавали първомайски позиви, разпространявани от студентите в университета и по улиците на София, съдържащи антиотечественофронтовски писания „със жлъч и злоба против РП(к)“ (АКРДОПБГДСРСБНА, М, Ф. 13, оп.1, а.е. 256, л. 10). По повод на тези дейности няколко студенти били арестувани и освободени след разпита. Що се отнася до помощ в предизборната агитация, то това е основна дейност на академичния клуб на Демократическата партия. Това сочат доклади от ДС, твърдящи, че за периода между септември 1946 и септември 1947 г. ръководството не успяло да развие почти никаква

дейност, освен помощта дадена заедно с другите младежи в предизборната агитация. Единствените останали прояви са провеждането на няколко просветни сказки и акция в Модерния театър в София по повод смъртта на Ал. Малинов, където отново се прибягва към арести – двама младежи са задържани и въдворени в ТВО (АКРДОПБГДСРСБНА, М, Ф. 13.оп. 1. а.е. 256, л. 4).

СТУДЕНТИТЕ СРЕЩУ ОБЩИЯ СТУДЕНТСКИ НАРОДЕН СЪЮЗ ИЛИ НЕСЪБЪДНАТОТО НАДПАРТИЙНО СТУДЕНТСКО ЕДИНСТВО

Основната дейност на опозиционното студентство и по-конкретно на членовете на „Жан Жорес“ и БАЗС е насочена срещу Общия студентски народен съюз (ОСНС) и всички преки или косвени резултати от дейността на тази структура. Важно е да се изясни, че преди разцеплението на ОФ идеята за създаването на единна организация в университета се радва на широко одобрение сред студентството и особено сред младежите земеделци. Съществуващият още тогава Академичен земеделски съюз в своя печатен орган вестник „Сеяч“ изказва мнението си, че е време да се създаде такава обща организация, в която „да може да се влеят в обща ползотворна дейност силите и енергията на грамадното болшинство студенти, неучастващи в отделни студентски идейни групировки“ (Симеонов 1945, 4), като се излага становището, че планираният съюз няма да е като БОНСС², макар и да наподобява на него, защото ще обединява цялото народно студентство, а няма да служи само на една група и създаването му не следва да изключва свободното и самостоятелно съществуване на разните студентски идейни съюзи. Именно тази идея за възможното съществуване на такъв надпартиен съюз, създаден в полза на целокупното студентство, а не както ще се окаже – в услуга на БРПк, довежда впоследствие до острата реакция от страна на опозиционните академични структури. Не минава много време от въодушевената подкрепа за създаване на съюза и възкликанията „да живее народното студентство и бойният му авангард – ОСНС!“ (Петков 1945, 3) и вече ясно започва да се очертава надигащата се съпротива срещу действителната работа на иначе така мечтаната организация.

За постигане на едно по-пълно разбиране проблемът с общостудентската организация трябва да се мисли във връзка с друга, още по-проблемна такава – организацията на учащата се младеж. И двете структури са създадени по инициатива на Комунистическата партия с основната идея да служат като школи за възпитание на младежта чрез културно-просветна дейност, за осъществяване на контрол върху кадрите и наравно с това неутрализиране влиянието на останалите партийни идеологии. Създаденият през 1945 г. общоученически съюз (ЕМОС) на практика се явява втори опит за такава ор-

² Български общ народен студентски съюз, създаден от Комунистическата партия.

ганизация, която да обхване целокупната младеж. Първият е създаването на ЕМО (единна младежка организация), който твърде бързо бива осуетен и то основно от членовете на Земеделския младежки съюз, които ясно виждат опитите за унифициране на младежта и отнемане правото им да развиват собствена организационна и идеологическа работа. Комунистическата партия отложила създаването на съюз в точно такъв формат за по-удобен бъдещ момент, без да се отказва от желанието си да обедини младежта в една структура, в която водещо място да бъде отредено на техните кадри от Работническия младежки съюз (РМС). Така започва изграждането на общи организации в образователните институции – изгражда се ЕМОС в училищата и ОСНС в университета, представени като надпартийни антифашистки организации на демократичната младеж. ЕМОС стартира сравнително добре и успява да привлече голямата част от учениците, но не след дълго става ясен основният замисъл, който стои зад организацията, доминирана от младежите ремсисти, което довежда до огромен отлив от нея. Така започват да се прилагат различни похвати, които целят да увеличат членската маса, и на практика членството в ЕМОС се превръща в критерий за благонадеждност и гарантира едни или други привилегии и обратното – отказът от участие в организацията носи след себе си различни неприятни последствия.

Ситуацията с общостудентския съюз е аналогична, но с тази значителна разлика, че в началото младежите земеделци не просто одобряват, но и са силно ентузиазирани от идеята за изграждането на тази структура. Това води до огромното разочарование от начина, по който им бива отнета и използвана от БРПк и РМС, за да създадат просто още едно свое отделение „в изпълнение на партийната директива „на всяка цена единна младежка организация (ЕМО)“ (Пандев 1945, 4). „Изкореняването на хубавата идея“ (Антонов 1946, 2) за надпартийно студентско сътрудничество на автономната територия на университета довежда до крайно негативни реакции в опозиционната преса:

„Използвайки политическата обстановка на момента, когато РПк – идеолога и вдъхновителя за ЕМО – идея невъзприета и отречена после от целокупната демократична българска младеж, в своята революционна ярост и желание за партийна диктатура, верни на своето решение – пълно обсебване на целокупния наш политически, обществен и културен живот, навлязоха и в университета – гордата наша „Алма Матер“ и по начин, осигуряващ им пълно болшинство, бе свикан учредителен конгрес, в който всичко трябваше да протече така, както бе решено. Не бяха допуснати избраните от идейните студентски организации представители, а и на допуснатите по тяхно благоволение, не бе дадена думата, за което те, колкото и малко, протестираха. Над всичко отгоре, още когато конгресът заседаваше, макар и неволно блесна истината „чрез ОСНС към ЕМО“ – позив“. (Пандев 1945, 4). Още тази ранна публикация по темата ясно предвещава задаващите се либерални настроения сред студентството, които ще се обявят срещу действията на уп-

равляващата партия в рамките на обществото изобщо: „във всички пристъпи на РМС за овладяване на политико-обществения живот ще срещнат отпора на АЗ съюз“ (пак там).

Управителният съвет на БАЗС публикува във в. „Сеяч“ своята резолюция от октомври 1945 г., в която „с възмущение отбелязва, че ОСНС е напълно дезертирал от позициите си на такъв и е станал поделение на РМС“ (*Резолюция* 1945, 1). Въпреки това, на този ранен етап студентите земеделци изглежда все още не са се отказали напълно от вярата във възможното функциониране на съюза като надпартийна структура: „*ние държим за ОСНС, затова бием тревога. Държим за ОФ, какъвто беше на 9 септември. Държим за братските отношения с всички студентски антифашистки организации, но на базата на равенство и взаимното зачитане; държим за пълната автономия на университета. Искаме истинско демократизиране на науката и културата, и децентрализация на научните институти*“ (пак там). И макар с известна надежда за възможността да съществува все пак една равнопоставена и демократична организация, която да е от помощ на студентите, без значение от политическата им принадлежност, в крайна сметка на провежданите събрания на академиците земеделци се взема решение за напускане от БАЗС на общостудентската организация, а този техен акт е подкрепен и от „Жан Жорес“. Напускането е придружено и с обяснение, което двете сдружения са изпратили до централното ръководство на ОСНС, което отново свидетелства за останалата надежда, че той все пак може да заработи в полза на целокупното студентство. Обяснението им информира ръководството на съюза за това, че на учредителния конгрес комунистите са си осигурили болшинство, за да получат практически управлението му, за това, че не са допуснали опозиционно настроени студенти делегати на младежкия конгрес в Прага и т.н.. В крайна сметка се отбелязва, че ОСНС е „прикритие на една партийна групировка и оръдие в ръцете на Националния комитет“ (*Опозиционното студентство напуска ОСНС* 1945, 2). Затова те заявяват, че ще работят за един истински студентски съюз и тъй като многократните предложения и опити да преустроят ОСНС са останали напразни, студентите социалисти и земеделци се обявяват против организацията и порицават всеки опит чрез нея да се говори от името на цялото студентство. Впрочем в отговор на това изложение получават единствено определената от студентите социалисти като „каучукова декларация“ (Михайлов 1946, 2) от страна на ОСНС, т.е. нищо състоятелно. Според твърденията на земеделците огромната част от студентството е отрекло съюза и вследствие на това от около 25 000 студенти само в Софийския университет има едва 5000 подадени молби за членство (Антонов 1946, 2). Социалистическата опозиционна преса също често коментира разочарованието от ОСНС, за който и от „Жан Жорес“ в началото са имали големи надежди, че ще брани интересите на студентството, които останали неоправдани. От материалите във в. „Свобо-

ден народ“ става ясно и това, че завземането на съюза от представители на комунистическата партия води до проблеми с кадрите, тъй като една част от ръководството е подало оставка в знак на протест и сега централното ръководство на съюза не може да попълни редовете си, тъй като не оправдава очакванията на академичната младеж: „отречен от голямата част от студентството ОСНС, затворен в себе си, със своята структура не дава възможност за масово членство, не е истински представител на българското студентство и бранител на неговите интереси“ (Ангелова 1946, 2).

Значителна част от опозиционната дейност на изследваните академични организации на практика се състои в даване гласност на проблемите на българските студенти и логично на този етап ОСНС е основната тема. Макар и вече напуснали съюза, младежите социалисти и най-вече земеделците непрестанно коментират структурата, която описват като просто поделение на РМС, членовете на която обаче се оказват силно привилегирани. През ноември 1946 г. във вестник „Народно земеделско знаме“ е публикувано писмо от Петър Антонов и Мария Ангелова (1946, 2), съответно от БАЗС и от ССО „Жан Жорес“, до ректорите на Софийския университет с изпратени копия до Висшето училище за финанси и административни науки в София, Пловдивския университет, Варненски университет за финансови и стопански науки, Висшето техническо училище във Варна, Търговската академия в Свищов, а също така и до Министерски съвет и Министерството на народното просвещение. От името на своите съюзи младежите сезират всички тези институции, за да насочат вниманието им към един от главните проблеми, произтичащи от ОСНС, а именно, че макар и да не обединява дори една пета от студентството, на съюза се дава разпределението на всички наряди и суми, отпуснати от държавата за всички студенти, а съюзът ги използва да облагодетелства своите членове, лишавайки останалата част от студентството, като се надява по този начин да увеличи своята численост. Така се злоупотребява с предоставено облекло, включително специализирано такова, необходимо на студентите от физико-математическия факултет, с отпуснати средства за екскурзии, с фондовете за подпомагане на бедни студенти, а здравната служба при същия този фонд изисква отечествено-фронтовска бележка и карта за членство в ОСНС за ползване на безплатни лекарства и постъпване в болнично заведение. Като най-тежко студентите виждат положението с въглищата, чиято стойност е значително по-висока за нечленуващите в съюза студенти³.

³ Проблемът за снабдяването на студентите с въглища е единственият, на който казионната младежка периодика обръща по-сериозно внимание. С оборването на твърденията на опозиционерите е натоварен Делчо Георгиев, председател на топливно-снабдителния комитет на ЦР на ОСНС.

СТУДЕНТИТЕ СРЕЩУ ОФ БЕЛЕЖКИТЕ

По отношение на привилегирането обаче има друг момент, който поражда сериозни дебати през тези години, и това е проблемът с приема на студенти и въпросът за необходимостта от отечествено-фронтовски бележки. След преврата от 1944 г. достъпът до висше образование въз основа на издадена такава бележка става част от компенсациите, които получават участниците в антифашистката съпротива. Това обаче, както отбелязва Пепка Бояджиева (2010, 49), довежда до два проблема, които предполагат търсенето на начини за ограничаване на приема. От една страна, стои невъзможността на системата да поеме огромния брой студенти, а от друга – новата власт цели преди всичко осигуряването на образование за определена категория младежи. Така в крайна сметка през 1946 г. прилагането на ОФ бележките се налага като мярка за ограничаване на приема, поради огромния брой кандидат-студенти. Това довежда до крайно недоволство от страна на младежите земеделци и социал-демократи, които стават потърпевши, защото критериите за получаване на такива „удостоверения за честност и благонадеждност“ позволяват сериозни злоупотреби и в крайна сметка се превръщат в част от средствата за справяне с опозицията в средите на университета. Тази ситуация има огромен отзвук в опозиционната преса. Вестник „Народно земеделско знаме“ често публикува материали по сигнали на свои читатели, на които са им отказани такива бележки, макар и преди преврата те да са имали активни антифашистки прояви. Твърди се дори, че заради ограничението, наложено с ОФ бележките, три четвърти от кандидат-студентите, главно деца на сдружените земеделци, не могли да участват в кандидат-студентските кампании (*Университетската криза 1946, 2*). Опозиционната преса информира, че наскоро комисията, която определя условията за избиране на нови студенти, е решила през учебната 1946–1947 г. да се приемат едва 8250 студенти в цялата страна, а се предполага, че броят на кандидат-студентите ще надмине 50 000. Наред с това и законът за цензозете се прилага и при студентството: „дипломите не са от никакво значение, стига човекът да притежава „изключителни“ способности“ (Стефанов 1946, 2). Кризата в университетите се утежнява и от „новопроектираната чистка на професори и асистенти“ или още „гонитбата на професорите. Не фашисти, а неприятни и посочени...“ (*Университетската криза 1946, 2*). И двете са описвани от опозицията като „неочаквани явления“ предвид това, за което се обявява ОФ след преврата през 1944 г., а именно свободата на образованието. Академичните съюзи не остават безразлични при зараждащите се проблеми и осъждат „демократизацията“ на висшето образование чрез различните „съвети“ и „препоръки“, които отнемат възможността на младежите да учат: „цялата тази спекулация на ОСНС спрямо сегашната и бъдещата академична младеж, извика възмущението на академиците, организирани в ССО „Жан Жорес“ и Б. З. Академичен съюз. Тези две организации не можеха да останат

пасивни в тази борба за погаване на истинските студентски права“ (Панайотов 1946, 2). И поради това, верни на принципите си, студентите социалисти и земеделци остро критикуват плановете на ОСНС, целящи по техните думи монополизиране на достъпа до университета. От всичко казано дотук може да се заключи, че на практика се формират два фактора, които филтрират студентите, стоящи в опозиция. От една страна, изобщо навлизането в университетските среди е крайно отежнено от необходимостта от ограничаване броя новоприети студенти и наложените като средство за това ОФ бележки, благодарение на които висшето образование остава привилегия за „благонадеждните“ младежи. От друга страна, опозиционното настроените, които обаче все пак са получили възможността да следват, стават свидетели на злоупотребите от страна на казионната студентска организация, във от която стоят те и срещу чиито действия се явяват принудени да се борят.

СТУДЕНТИТЕ СРЕЩУ НОВИЯ ЗАКОН ЗА ВИСШЕТО ОБРАЗОВАНИЕ

Като най-активна проява, довела следователно и до най-сериозните до този момент последствия за участващите в нея, може да се разглежда реакцията срещу предложения законопроект за висшето образование от 1947 г. Той е внесен във Великото народно събрание през юни и цели реформа на Закона за народното просвещение, приет още през 1907 г., като предвижда изваждането на висшето образование от общата образователна система и почти напълно премахва автономията на университета. Представителите на опозицията, които нямат мнозинство във ВНС, не успяват да отменят приетият му и той влиза в сила въпреки сериозните критики (Бояджиева 2010, 63). Още преди внасянето му за обсъждане обаче реакциите на опозиционното студентство срещу законопроекта не закъсняват. Те започват с „разяснителна работа“ от страна на земеделците, която цели да информира масово академичната младеж за готвените промени в закона за висшето образование и опасността от посегателство върху университетската автономия. „Народно земеделско знаме“ публикува протестна нота от управителния съвет на БАЗС (*УС на БАЗС протестира* 1947, 2), изпратена до министър-председателя с копия до министъра на просветата, министъра на вътрешните работи, до Никола Петков и до Коста Лулчев. Представителите на земеделците-академици информират, че членове на БАЗС са взели участие в събрания на ОСНС по повод законопроекта за висшето образование и са направили изказвания във връзка с приема на студенти и правото на следване, както и изпитната система. Дейността на земеделците е подкрепена и от младежи анархо-комунисти, а органите на Държавна сигурност отчитат като успешно проведени акции в няколко факултета (АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф.13, оп.1, а.е. 230, л. 7–8). Като резултат от тези разяснения седем от активистите са задържани „с цел да се парира

проявлението на свободната студентска мисъл“ (*Протести на студентите анархо-комунисти* 1947, 2). Интересно е, че социалистическият вестник „Свободен народ“ с обяснението, че „демократичното студентство като един протестира за това посегателство върху свободата на Алма Матер“ (*Преди „демократичния“ закон за висшето образование* 1947, 4) коментира последвалите арести на протестиращи от опозиционните студентски организации, посочвайки поименно четирима от членовете на ръководството на БАЗС, изпратени в лагер „Куциан“, и още осем имена на студенти-анархисти със същата съдба, т.е. броят надхвърля споменатия от земеделците и докладите на ДС брой от 7 задържани.

ПОБЕДАТА НАД ОПОЗИЦИЯТА И КРАЯТ НА СТУДЕНТСКАТА СЪПРОТИВА

С постепенното „справяне“ със силите на опозицията чрез механизмите на Народния съд, спирането на партийните печатни органи и най-тежкия удар върху земеделците – забраната на организацията им и смъртната присъда за Никола Петков, се слага край и на опитите на студентството да се бори за равни права в университета и още по-малко да отстоява правото на свобода в рамките на обявената вече за Народна Република България. Още през април 1947 г. земеделският народен представител Иван Гичев обръща внимание на ограниченията, които косвено се налагат върху студентите земеделци с твърдението, че правителството е уплашено от тях и по тази причина спира пътя на селските младежи към БАЗС чрез „злополучните ОФ индулгенции, които сега мисли да замени с бригадирски отличия“ (Гичев 1947, 1), като целта е „да се пресушат нестихващите извори на земеделска интелигенция, която е смъртен враг на всяко културно, стопанско и политическо опекуство“ (пак там). За да бъде нанесен икономически удар върху БАЗС се използва ОСНС, който присвоява всички помощи от правителството за студентите. Когато земеделският съюз отправя искане за освобождаването на арестуваните земеделците-академици Антон Югов заявил пред ВНС, че Български академичен съюз не съществува. И това скоро се превръща в истина. Доклади в архивите на Държавна сигурност свидетелстват, че след разгрома на БЗНС голямата част от членовете прекратяват опозиционната си дейност. Справка за броя, духа и настроението на николаетковистите, въдворени в ТВО от 1949 г. (АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп. 1, а.е. 538, л. 85–86) отчита, че в Белене още през 1947 г. са въдворени и превъдворявани няколко пъти ръководители от младежката организация ЗМС на Петър Сърбински, както и от академичния земеделски съюз. Съдбата на социалистическата студентска организация „Жан Жорес“ също следва тази на партията основателка и младежката социалистическа организация. Документите отбелязват, че студентската организация започнала 1947 г. с активна организационна и особено културно-просветна дейност. Посочва се, че имали

клубове, в които се събират всеки понеделник в 7 часа, особено активни били около 1 май, „когато отпечатваха позиви, пропити със злоба спрямо властта на ОФ и с лозунги за освобождаването на всички от затворите и лагерите“ (АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп.1, а.е. 141, л. 10–11). След задържането на редакторите и разпространителите на тези позиви организацията временно прекратила дейността си, но се активизирала отново около 24 май за празника на учащата се младеж. След края на учебната година почти напълно преустановили работата си, а след края на ваканцията вече опозиционната партия на БРСДП я нямало и по тази причина нямало вече и „Жан Жорес“.

Макар и последна по брой членове, Демократическата партия със своята студентска организация също остава в полезрението на органите на Държавна сигурност и съдбата ѝ е аналогична с тази на големите опозиционни партии. Разликата е, че докато „Жан Жорес“ и БАЗС в началото на годината са особено активни, то за демократическия академичен клуб се отчита, че е развивал „някаква дейност“ само по линия на висшето образование. Това обаче не ги прави безучастни към студентските проблеми, тъй като работата им всъщност е свързана с участие в съвместните протестни акции на БАЗС и „Жан Жорес“, които вече бяха разглеждани в хода на изложението. Като следствие от това някои от членовете на академичния клуб са били задържани, в резултат на което пък всякаква дейност бива прекратена (АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп. 1, а.е. 141, л. 12). След като в края на 1947 г водачите на партията са въдворени на принудително местожителство в провинцията, а част от водачите на младежката организация са въдворени в ТВО „Куциан“, академичният клуб също окончателно спира работата си и изгаря архивите си (АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп.1, а.е. 331, л. 35).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изследването разгледа дейността на трите академични структури, учредени към партиите представителки на опозицията в България през периода 1945 – 1947 г, за да проследи до каква степен те отговарят на зададените още при отцепването им от управлението на ОФ либерални позиции. Стана ясно, че организираното студентство напълно се солидаризира с програмите на своите вече опозиционни лидери, дори до степен да обяви своята жертвоготовност в името на борбата, към която ги призовават те. Подобна отдаденост на каузи, в които виждат спасяване на държавата и българския народ, може да се мисли като следствие от дългогодишна идеологическа работа, довела младежта, и в частност студентството, до едно себеразбиране, което им отсъжда челно място на историческата сцена. Такова разбиране за собственото участие в съграждането на бъдещето обяснява чувството за дълг към обществото, за чието благополучие, мислено като възможно само основано на либерално-демократични начала, академичната младеж се чувства „готова да мре“ (*Резолюция на*

УС на БАЗС 1946, 2). Не е изключено подобно осмисляне на обществените задачи да изглежда пресилено в съпоставка с действителните резултати от работата на организирания в тези сдружения студенти. В този смисъл е важно да се подчертае, че макар и да засягат основно висшето образование, тези ключови мероприятия на новата власт, срещу които се изправят, се възприемат като израз на потъпкването на основни либерални и демократични принципи. Така началото на *борбата* се полага с напускането на общия студентски съюз, приет първоначално като идея от целокупното студентство, но бързо изоставен от младежите опозиционери, прозрели, че той е просто структура на БРПК. Всъщност ОСНС не е обикновена казионна организация, а е един от главните двигатели на последващите мерки, предприети срещу студентството в съпротива: ограничаването на приема на студенти чрез изискването за ОФ бележки, неравноправието при разпределението на средствата за студентите, „въглищният и квартирният въпрос“ и в крайна сметка отнемането автономията на университета с приетия през 1947 г Закон за висшето образование. Опитите за противодействие са съпроводени от издиганите лозунги първоначално за свобода на словото и печата, за развиване на собствена организационна и просветна дейност, право на образование и прочее, но със засилването на репресивните механизми на новия режим, българското опозиционно студентство, продължавайки да поддържа горепосочените искания, се опитва да извоюва и свободата на въдворените в затвори и концлагери агенти на тази съпротива. Това дава основание в края на настоящето изследване да се заключи, че академичните съюзи следват и поддържат в периода на своето съществуване либералните направления, приети в началото на тази борба, за която може положително да се допусне, че някои от техните дейци, изпращани в затвори и концлагери, са заплатили не само със свободата, но и с живота си.

БИБЛИОГРАФИЯ

- АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп. 1, а.е. 256 (AKRDOPBGDSRSBNA – М, F.13, оп. 1, а.е. 256)
- АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп. 1, а.е. 141 (AKRDOPBGDSRSBNA – М, F.13, оп. 1, а.е. 141)
- АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп. 1, а.е. 230 (AKRDOPBGDSRSBNA – М, F.13, оп. 1, а.е. 230)
- АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп. 1, а.е. 256 (AKRDOPBGDSRSBNA – М, F.13, оп. 1, а.е. 256)
- АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп. 1, а.е. 331 (AKRDOPBGDSRSBNA – М, F.13, оп. 1, а.е. 331)
- АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп. 1, а.е. 538 (AKRDOPBGDSRSBNA – М, F.13, оп.1, а.е. 538)
- АКРДОПБГДСРСБНА – М, Ф. 13, оп. 4, а.е. 34 (AKRDOPBGDSRSBNA – М, F.13, оп. 4, а.е. 34)

- Ангелова, М. (1946) ОСНС днес. *Свободен народ*, 18 януари, 2. (Angelova, M. (1946) OSNS dnes. *Svoboden narod*, 18 yanuari, 2)
- Антонов, П. (1946) Прогресивното студентство и ОСНС. *Народно земеделско знаме*. 12 януари, 2. (Antonov, P. (1946) Progresivnoto studentstvo i OSNS. *Narodno zemedelsko zname*. 12 yanuari, 2)
- Антонов, П., Ангелова, М. (1946) Студентите-опозиционери в защита на общостудентските интереси. *Народно земеделско знаме*, 14 ноември, 2. (Antonov, P., Angelova, M. (1946) Studentite-opozitsioneri v zashtita na obshtostudentskite interesi. *Narodno zemedelsko zname*, 14 noemvri, 2)
- Бояджиева, П. (2010) *Социалното инженерство*. София: Сиела. (Boyadzhieva, P. (2010) *Sotsialnoto inzhenerstvo*. Sofia: Ciela)
- В София се основава демократичен академичен клуб. (1945) *Знаме*, 5 октомври, 2. (V Sofia se osnovava demokratichen akademichen klub. (1945) *Zname*, 5 oktombri, 2)
- Вечерята на академиците-земеделци. (1945) *Народно земеделско знаме*, 9 декември, 1. (Vecheryata na akademitsite-zemeltsi. (1945) *Narodno zemedelsko zname*, 9 dekembri, 1)
- Гичев, И. (1947) Земеделски академичен съюз. *Народно земеделско знаме*, 10 април, 1. (Gichev, I. (1947) Zemedelski akademichen sayuz. *Narodno zemedelsko zname*, 10 april, 1)
- Декларация на демократическата академична младеж в България. (1945) *Знаме*, 12 октомври, 1–3. (Deklaratsia na demokraticheskata akademichna mladezh v Bulgaria. (1945) *Zname*, 12 oktombri, 1–3)
- Михайлов, М. (1946) Студентите социалисти и ОСНС. *Свободен народ*, 6 януари, 2. (Mihaylov, M. (1946) Studentite sotsialisti i OSNS. *Svoboden narod*, 6 yanuari, 2)
- Опозиционното студентство напуска ОСНС. (1945) *Народно земеделско знаме*, 20 декември, 2. (Opozitsionnoto studentstvo napuska OSNS. (1945) *Narodno zemedelsko zname*, 20 dekembri, 2)
- Панайотов, Г. (1946) В защита на студентите. *Свободен народ*, 30 юли, 2. (Panayotov, G. (1946) V zashtita na studentite. *Svoboden narod*, 30 yuli, 2)
- Пандев, А. (1945) ОСНС или РСМ. *Народно земеделско знаме*, 15 ноември, 4. (Pandev, A. (1945) OSNS ili RMS. *Narodno zemedelsko zname*, 15 noemvri, 4)
- Петков, Г. (1945) Един конгрес. *Сеяч*, 4 юли, 3. (Petkov, G. (1945) Edin kongres. *Seiach*, 4 yuli, 3)
- Преди „демократичния“ закон за висшето образование. (1947) *Свободен народ*, 16 април, 4. (Predi „demokratichnia“ zakon za vissheto obrazovanie. (1947) *Svoboden narod*, 16 april, 4)
- Протести на студентите анархо-комунисти. (1947) *Народно земеделско знаме*, 30 март, 2. (Protesti na studentite anarho-komunisti. (1947) *Narodno zemedelsko zname*, 30 mart, 2)
- Резолюция на БАЗС. (1945) *Народно земеделско знаме*, 9 декември, 4. (Rezolyutsia na BAZS. (1945) *Narodno zemedelsko zname*, 9 dekembri, 4)
- Резолюция на УС на БАЗС. (1946) *Народно земеделско знаме*, 20 ноември, 2. (Rezolyutsia na US na BAZS. (1946) *Narodno zemedelsko zname*, 20 noemvri, 2)
- Резолюция. (1945) *Народно земеделско знаме*, 7 ноември, 1. (Rezolyutsia. (1945) *Narodno zemedelsko zname*, 7 noemvri, 1)

- Симеонов, П. (1945) Към общ съюз на народното студентство. *Сеяч*, 5 май, 4.
(Simeonov, P. (1945) Kam obsht sayuz na narodnoto studentstvo. *Seiach*, 5 may, 4)
- Стефанов, М. (1946) Студентският въпрос отново в криза. *Свободен народ*, 4 юли, 2.
(Stefanov, M. (1946) Studentskiyat varpros отново v kriza. *Svoboden narod*, 4 yuli, 2)
- Студентите земеделци подкрепят борбата за свобода, правда и народовластие. (1945)
Народно земеделско знаме, 4 декември, 1. (Studentite zemedeltsi podkrepyat borbata
za svoboda, pravda i narodovlastie. (1945) *Narodno zemedelsko знаме*, 4 dekmври, 1)
- Университетската криза. (1946) *Народно земеделско знаме*, 4 септември, 2.
(Universitetskata kriza. (1946) *Narodno zemedelsko знаме*, 4 septemври, 2)
- УС на БАЗС протестира. (1947) *Народно земеделско знаме*, 27 март, 2. (US на BAZS
protestira. (1947) *Narodno zemedelsko знаме*, 27 mart, 2)
- Чилев, Н. (1945) Нашата надежда народното студентство. *Земеделско знаме*, 29 юни,
1. (Chilev, N. (1945) Nashata nadezhda narodnoto studentstvo. *Zemedelsko знаме*, 29
yuni, 1)

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Културология

Том 2

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF PHILOSOPHY

Cultural Studies

Volume 2

КАНОНИЧНИ ТРОПИ В ЮЖНОКОРЕЙСКИЯ МЕЛОДРАМАТИЧЕН СЕРИАЛ

НАДЕЖДА ДАВИДОВА

В настоящата статия се прави опит за анализ на една от характерните черти на южнокорейските мелодраматични сериали – постоянното възпроизвеждане на едни и същи мизансцени, жестове, предмети и природни явления по време на развитието на сюжетните линии, свързани с романтичните отношения между героите. Обект на изследването са повтарящите се кинематографични образи, елементи и мизансцени в южнокорейския мелодраматичен сериал. Хипотезата е, че те са устойчиви тропи, маркиращи задължителни наративи, което прави тези кей драми канонични. Всичко това е необходимо за изграждане на собствена формула, която е нова и не копира западните телевизионни продукти. Това спомага за привличане на зрители, които намират удовлетворение и чувство за сигурност в познатите тропи.

Ключови думи: кей драма, Южна Корея, тропи, канон, формулност, корейска вълна, сериал.

CANON TROPES IN SOUTH KOREAN MELODRAMA SERIES.

Nadezda Davydova

The present article attempts to analyse one of the characteristic features of South Korean melodramatic serials – the constant repetition of the same mise en scene, gestures, objects and natural phenomena during the development of the storylines related to the romantic relationships between the characters. The recurring cinematic images, elements and mise-en-scenes in South Korean melodramatic series are the object of this study. The hypothesis is that they are persistent tropes marking obligatory narratives, making these k-dramas canonical. All of this is necessary to build a formula of their own that is novel and does not copy Western television products. This is needed to attract viewers who find satisfaction and a sense of security in familiar tropes.

Keywords: k-dramas, South Korea, trope, canon, formula stories, korean wave, television series.

Кей драмата според българската общност на почитателите представлява телевизионен южнокорейски сериал. *Кей драмите* са част от културния феномен „Корейска вълна“, който обхваща Китай, Япония, Корея и други азиатски страни от началото на 2000-та година. Популярността на *кей драмите* излиза извън рамките на азиатския регион по време на пандемията от COVID-19, когато гражданите на много държави по света се оказват изолирани в домовете си и запълват своето време с гледане на телевизионни предавания. Благодарение на интернет и услугите за стрийминг на видео, като *Netflix*, *кей драмите* спечелиха милиони зрители извън Южна Корея, включително руско и българскоговорящи. Зрителите намират южнокорейските сериали за успокояващи и обнадеждаващи. В рецензиите си те пишат, че това е така, защото южнокорейските мелодрами имат формули, които самите зрители наричат или канон, или модел, или троп. Независимо какво всъщност означават тези термини, има се предвид едно и също нещо, а именно, че огромното мнозинство от *кей драмите* имат сходно интерпретирани детайли, заради които зрителите намират корейските мелодрами увличащи¹. Така наличието на формули им дава сигурност, както и удоволствие от намирането на тези детайли, зрителите се чувстват по-удовлетворени².

В статията се прави опит да се анализира една от характерните черти на южнокорейските мелодраматични сериали – постоянното възпроизвеждане на едни и същи мизансцени, жестове, предмети и природни явления по време на развитието на сюжетните линии, свързани с романтичните отношения между героите. Предмет на изследването са повтарящи се кинематографични образи, елементи и мизансцени в южнокорейския мелодраматичен сериал. Направен е анализ на 94 *кей драми* с цел да се идентифицират устойчиви

¹Dark Veritas: „Още веднъж, благодарение на вашата група, започнах да разбирам защо се влюбих в корейския и азиатския дорампрок като цяло... Това, между другото, до голяма степен е благодарение на канона, който не винаги носи предвидимост на сюжета, но със сигурност ти дава надежда. Като човек, който има много надежда в реалния живот, гледането на драми е остров на спокойствието и вълнението, когато в общи линии знаеш какво да очакваш и, най-важното, можеш да си сравнително сигурен в бъдещето, поне на героите)). Понякога това е много важно)“ (18 фев 2019 Група ВК „Ехидные дорамщицы“: https://vk.com/wall-127583482_175207 , посетено на 21.05.23)

²Елена Хаецкая: „Започнах да гледам японски драми и осъзнах, че не разбирам как героите се отнасят помежду си, какво всъщност означават и накъде отива светът. Чувствам се като сляпо коте, което си пъха носа навсякъде и не вижда накъде. Защо? Защото няма канони, с които съм свикнала! Той ли я обичаше или аз си въобразявах това? Ако имаше чадър, който да изскочи пред нея, или да я измъкне изпод колелата на камион – тогава щях да разбера... но това – не разбирам! Японците се правят на партизани и не трябва да казват на нацистите къде е щафтът. Както и да е, не само че се озовах в голяма объркване – най-сетне разбрах за какво служат каноните. Те ни обясняват – какво всъщност се случва“. (18 фев. 2019 Група ВК „Ехидные дорамщицы“: https://vk.com/wall-127583482_175207 , посетено на 21.05.23)

елементи в стилистиката на съвременните южнокорейски мелодраматични сериали. Идентифицирани са 8 мелодраматични наратели и 44 тропи, които ги обозначават. В тази статия са приведени само 6 наратели и 7 тропи, като например: нарателя „Ухажване/флирт“ (троп „Връзване на връзки на обувки/обуване и събуване“), нарателя „Грижата“ (троп „Чадър или дъждобран/палто“), нарателя „Съдбата“ (троп „Камионът на съдбата“), нарателя „Близост“ (троп „Кабедон“), нарателя „Промяна“ (троп „Дъжд“), нарателя „Превъплъщение“ (троп „Бейзболна шапка“, троп „Бретон“).

Канон

Според определението на философа А. Ф. Лосев (1973, 13) канонът е количествено-структурен модел на художествено произведение от такъв стил, който, бидейки изразител на определени социално-исторически показатели, се тълкува като принцип на създаване на известен набор от произведения.

Професор Ян Асман (2004, 111–138), историк на религията и културата, разбира канона като форма на традицията, в която тя постига най-висока вътрешна обвързаност и изключителна формална устойчивост.

Античните употреби на думата „канон“ са свързани с конкретно значение. Той служи за определена цел. Това инструментално значение може да се усети във всички антични употреби на думата. Като инструмент канонът служи за ориентация, той помага да се строи точно, т.е. директно и пропорционално, а в преносен смисъл – да се действа според нормата. Канонът е нормативен инструмент, който не само установява какво е, но и предписва какво трябва да бъде. По този начин канонът установява традиция, но дава възможност за независимо творчество. В рамките на канона е възможна инвариантност. В съответствие с канона се изгражда и създава.

В настоящото изследване понятието „канон“ се използва в смисъл на установен набор от задължителни елементи за южнокорейски мелодраматичен сериал.

Троп

Тропът в сценичното дело е инструмент на *Storytelling*, който съдържа разпознаваеми образи и законите на драматургията. Според *The Art Direction Handbook for Film* на Michael Rizzo (2014, 513) тропът в киното е „универсално разпознаваем образ, изпълнен с няколко нива на контекстуално значение, създаващ нова визуална метафора“.

Употребата на тропа в художествен текст, а всеки екранен текст, включително и визуалният, се възприема като художествен, независимо от желанието на автора, води до изместване на семантичното значение на обекта, т.е. до едновременно разчитане както на преките, така и на преносните му значения. Излишно е да споменаваме, че последното е основното за нас.

Характеристиките на тропите са уникалност, повтаряемост и общ смисъл.

Въз основа на определението на Michael Rizzo смятаме, че е възможно с термина „троп“ да се обозначат сходно интерпретирани детайли в южноамериканските мелодраматични сериали като определени мизансцени, предмети, метеорологични и природни явления и жестове.

Наратив и наратема

Наративът в киното е структурата на повествованието или историята/сюжета, която се разказва във филма. Тя включва елементи като герои, техните мотивации, конфликти, събития, които се случват в определена последователност, както и стила на снимане и техниките, които се използват за разказване на историята.

Наратема

Един от първите повтарящи се постоянни елементи в художествените произведения е идентифициран от руския филолог и фолклорист В. Я. Пропп, който поставя основите на структурно-типологическото изследване на наратива. В своя труд *Морфологията на сказките* Пропп (1928) предлага една от най-ефективните структури по отношение на наратива.

Концепцията му за наратива отразява идеята за най-малкия елемент на разказа, т.е. наратемата е най-малката смислова единица, с която създаваме наративи. Основните наратема са персонажи, функции (действия на персонажите), магически средства и хронотопи.

Работата на Пропп оказва значително влияние върху развитието на структуралистките изследвания върху митологични, фолклорни и литературни текстове. За Пропп (1946) е очевидно, че направената от него структура с всичките ѝ елементи е исторически обусловена. Той вярва, че социалните институции от миналото – формите на брака, наследяването на властта и т.н. – са най-важни за обяснението на приказката. Идентифицирането на тези връзки разкрива източниците на много от мотивите на приказката.

На основата на функциите на Пропп известният фолклорист и литературен критик Алгирдас Жулиен Греймас (2000, 153–170) изгражда своята актантна схема на текста (и смисъла като цяло), съчетавайки френския структурализъм с руския формализъм. Според Греймас съществуват шест актантски роли или функции, групирани в три двойки бинарни опозиции: субект/обект, подател/получател, помощник/опонент, които заедно обясняват всички възможни отношения в приказката и в сферата на човешката дейност изобщо. Ролята на антисубекта, вариант на ролята на опонента, също може да бъде включена в тази схема. Тези наративни роли могат да бъдат хора, места, предмети или абстрактни понятия.

През 1976 г. американският културолог J. G. Cawelti (2004) в книгата си *Mystery, violence and popular culture* формулира концепцията за литературната (кино, телевизионна, театрална и т.н.) формула. Формулата е комбинация или синтез на редица специфични културни марки и по-универсални наративни форми или архетипи.

Подходът, обясняващ значението на произведението на изкуството, застъпен от J. G. Cawelti, се нарича „символичен“ или „рефлексивен“ подход. „Този подход предполага, че художественото произведение се състои от набор от символи или митове, които служат за подреждане на опита във въображението. Тези символи или митове се определят като образи или модели от образи, свързани с комплекс от чувства и значения, и следователно се превръщат в начин на възприемане или просто отразяване на действителността“ (2004, 16).

„Според този подход символите и митовете са средство за културата да изрази набор от чувства, ценности и идеи, които са свързани с някакъв обект или идея. Символите и митовете имат способността да подреждат чувствата и нагласите и така определят възприятията и мотивацията на тези, които ги споделят“ (2004, 16).

Наратемата е важен елемент при анализа на литературното произведение, който помага да се разбере основният му смисъл и намеренията на автора. Кино сценарият също е литературно произведение. Всеки художествен филм първоначално е текст.

Наратемата в киното е и основната идея на цялостния разказ, на цялата картина. Наративът на мелодраматичния сериал „Нещо под дъжда / *밥 잘 사주는 예쁜 누나* (Bap jal sajuneun yeureun nuna) / *Something in the Rain*“ е, че здрава връзка може да се изгради само чрез осъзнаване на себе си и независимост във всяко отношение. Общият наратив на една романтична драма винаги съдържа няколко лирически наратели, които са отразени във визуалния план на сериала чрез задължителните тропи.

Мелодраматическите наратели и тропите им

Тропите в един мелодраматичен южнокорейски сериал са необходими за поддържане на наративната кохерентност.

Начинът, по който се използват тропите в дорамите, може да е различен, но значението на тези тропи винаги е постоянно, въпреки че във всеки случай има условна доста широка и подвижна рамка, в която може да се тълкува значението на тропа. Тъй като значението на наративите, в които се състоят конкретните тропи, е винаги постоянно, публиката, виждайки конкретен троп, веднага разбира какво се случва между героите. Например, ако героите ядат сладолед, това означава, че са на среща, дори тя да не е обявена и самите герои да не знаят за нея в разказа, т.е. да не са я уговорили. Просто някой е купил на някого сладолед и другият го е взел. *Кабедонът* винаги се тълкува

като предложение за връзка. Това означава, че този, който го изпълнява, е във водеща позиция, има не само романтични чувства към партньора в *кабедона*, но и сексуално привличане.

Идентифицирани са 8 мелодраматични наратели и 44 тропи, които ги обозначават. В тази статия са приведени само няколко.

Нарателя „Ухажване/флирт“

В корейската романтична традиция ухажването/флиртът предхожда официалното обвързване. Официалните отношения започват едва след като някой предложи „Да се виждаме“ и другият приеме предложението. От този ден се броят 100 дни, след което се празнува първата годишнина и се купуват пръстените на двойката (те не се смятат за годещи). Следните тропи невинаги се срещат в пълен комплект в едно и също предаване: един, два или три са достатъчни, за да посочат наратив за „флирт“. Тропите на флирта често се срещат и в телевизионни сериали от други жанрове (детективски, екшън), за да предизвикат интереса на зрителите и да загатнат за романтична линия, като например в шпионската романтична комедия „My Secret Terrius / 내 뒤에 테리우스 / Nae Dwie Teriuseu“ или детективския „Little Women / 작은 아씨들 / Jageun asshideul“.

Троп „Връзване на връзки на обувки/ обуване и събуване“

Един герой завръзва връзките на обувката на друг герой („Black Knight: The Man Who Guards Me / 흑기사“ (Heuk kkisa), „The King: Eternal Monarch / 더 킹: 영원의 군주“ (Do king: yongwone gunju), „Descendants of the Sun / 태양의 후예“ (Taeyange huye) и други), пробва обувки или го събува, както в сериала „Discovery of Love / 연애의 발견“ (Yonaee balgyon). За зрителите това винаги означава романтично чувство към този, който връзва връзките. Като цяло на обувките се обръща голямо внимание в *кей драмите*. Може да се смята, че именно режисьорът Хан Хьонгмо е първият, който влага романтичен оттенък в обувките в южнокорейското кино. През 1956 г. Министерството на културата и образованието на Корея забранява целувките и любовните отношения в киното. Според някои сведения тези правила са съществували до 90-те години на XX век. През 1957 г. във филма си „The Pure Love / 순애보“ (Sunaebo) Хан Хьонгмо намира остроумно решение: зрителят вижда как обутите в обувки на ток женски крака се издигат и висят над пода (Хван 2007). Така главният герой, журналист и спортист, с лекота повдига и страстно целува героинята. Оттогава подобен мизансцен е доста разпространен в южнокорейските филми и мелодраматични сериали.

Това се дължи и на факта, че по този начин може да бъдат включени и реклами на обувки в сериала. Например, в сериала „Start-Up / 스타트업“ от

2020 г. главната героиня, след като научава, че отборът, който подкрепя, е спечелил състезанието, радостно се хвърля на врата на главния герой и въпреки че вече няма забрана за прегръдки и целувки, камерата показва на зрителите краката на героите и издигащите се във въздуха дамски маратонки. В друг епизод същите герои се целуват и операторът отново набляга на обувките – този път дамски обувки стоят на пръсти до мъжки обувки.

Наратема „Грижата“

Тази наратема не бива да се бърка с наратемата за флирта, тъй като тя няма сексуален подтекст и понякога тропите от тази наратема се използват за обозначаване на приятелски и роднински отношения.

Троп „Чадър или дъждобран/палто“

Чадърът е най-предпочитаният южнокорейски сериен троп, който символизира защита и интимно пространство за двама в мелодраматичните сюжети. Чадърът предпазва не само от дъжд, както е в повечето случаи, но и от зли духове, както във фентъзи драмата „A Korean Odyssey / 화유기 / Hwayugi“ където главната героиня носи чадър, за да се защитава от духове, като го отваря. Вместо чадър може да се използва и връхна дреха, както в сериала „Какво не е наред със секретарката Ким? / 김비서가 왜 그럴까 (Kim bisoga wae geurolkka)/ What’s Wrong with Secretary Kim“, където главният герой предлага скъпото си яке като защита от дъжда. В „Алено сърце / 달의 연인 – 보보경심 려 (Dare yonin bobogyongsim ryo) / Moon Lovers: Scarlet Heart Ryeo“ шлиферът е използван като символ не само на защита от дъжд, но и на единството на романтичните герои в 8-ма серия, когато героинята коленичи в дъжда на прага на императорския дворец, докато четвъртият принц държи наметалото си полуразтворено над нея.

Може би за първи път чадърът е използван по този начин през 1969 г., когато режисьорът Ю Хьонмок прави филм, наречен „School Excursion / 수학여행“ (Suhak yohaeng). Той разказва за пътуването на учител и неговите ученици, жители на малкия остров Соню (Seonyu), до Сеул. Едно момиче, на което шофьорът отваря вратата на колата и подава чадър, се отправя към мокрите от дъжда деца на остров Соню. Следвайки примера на любезното богато момиче, всички нейни приятели с чадъри се приближават до зле облечените провинциални деца и им предлагат подслон под шарените си чадъри (Хван 2007).

Наратема „Съдбата“

Много важна наратема, означаваща предначертание и неизбежност, невъзможност да се предотврати гибелта или неминуема среща. Поне един от

тропите, маркиращи тази наратема, винаги присъства в южнокорейския сериал. Понякога сюжетът на сериала е изграден върху опитите на героите да измамат съдбата, да заобиколят неприятни събития и да избегнат неминуемата смърт или среща. В „Doom at Your Service / 어느 날 우리 집 현관으로 멸망이 들어왔다“ (Oneu nal uri jip hyongwaneuro myolmangi deurowatta), главната героиня, след като разбира, че така или иначе ще трябва да загуби любимия си, се опитва да измисли комбинация, която да запази живота и на двамата.

Троп „Камионът на съдбата“

Това е троп, при който инструментът на „убийството/покушението“ е автомобил, най-често бял камион. В рускоезичния фендъм жаргон този троп се нарича „Камион на съдбата“ като превод на названието *Truck of Doom* от англоезичния фендъм жаргон. Вместо камион може да бъде и лек автомобил, мотоциклет или дори велосипед. Цветът му също може да бъде различен, но най-често е бял. Това е още един от най-често срещаните тропи в южнокорейските драми, както и във всички жанрове – от романтичните до фентъзи. Той е необходим за началото на сюжета („Винченцо / 빈센조 / Vincenzo“), за неговото продължение („Любовта се приземи върху теб/ 사랑의 불시착 (Sarange bulsichak) / Crash Landing on Yo“) или край („Гоблин / 쓸쓸하고 찬란하神 – 도깨비 (Sseulsseulhago chalanhasin dokkaebi) / Guardian: The Lonely and Great God“), но има и *кей драми*, чийто сюжет е изграден изцяло върху този троп, както в сериала „Uncontrollably Fond / 함부로 애뜻하게“ (Hamburo aeteutage). Тя започва с това, че бащата на главния герой е преражен и убит от кола. И всички по-нататъшни събития са изградени около това как е било скрито това, от кого и защо. В целия сериал тропът на фаталния камион ще се появява в почти всеки епизод, като някой ще бъде преражен до смърт или ще бъде направен неуспешен опит за това.

Може да се предположи, че първите случаи на тропи като „Фатален камион“ са случайни, в резултат на липсата на време на сценаристите. Зрителите обаче забелязват тази повтаряща се сцена и започват да я иронизират и интерпретират. И тъй като съвременната фен общност комуникира в интернет и тези дискусии обикновено са достъпни за широк кръг читатели, създателите на сериала могат да следят реакциите на зрителите, т.е. знаят как се възприемат определени сюжетни линии. По този начин сюжетната линия с камиона се превръща в каноничен троп, наречен „Фаталният камион“ (Тарасова 2020), и се възприема като познат и удобен знак, отговорен за устойчивостта на ключово-драматичната структура. Също като и другите тропи, той започва да се използва с вариации.

Наратема „Близост“

Ясно показва на зрителите, че връзката между лирическите герои е по-сериозна от флирта. Този наратив присъства във всички южнокорейски сериали, независимо от жанра, тъй като във всички сериали има романтични линии, макар понякога да не са развити или завършени, само за да достигнат до възможно най-голяма аудитория. Например като в шпионския сериал „My Secret Terrius / 내 뒤에 테리우스 / Nae Dwie Teriuseu“, където и двете романтични линии не са развити или завършени, но има тропи на наратема за близост. Тропът „с хващане за китката“ е особено популярен в южнокорейските телевизионни сериали, тъй като може да се използва в много мизансцени. В „Кокиче / 설강화 (Solganghwa) / Snowdrop“ има три тропи, които представят наратема за близост: хващане за китката, *кабедон* и кръстосани пръсти.

Троп „Кабедон“

Кабедон е понятие от японски произход, идва от мангата акка, както и самият мизансцен – когато героинята е притисната до стената, а партньорът ѝ е надвесен над нея, опрял ръце и привидно ѝ пречи да избяга. Мизансценът е станал популярен като „умел начин за признаване“. Този мизансцен невинаги включва целувка, понякога има удари, понякога партньорката се измъква от *кабедона*, като се промъква под ръката на партньора си. Южнокорейските режисьори обичат да разиграват *кабедона* по най-различни начини. Например в мелодраматичния сериал „Another Miss Oh / 또! 오해영 (To ohaeyong)“ главната героиня бие героя, той се защитава, хваща я за ръката и случайно я притиска към стената – така героите се оказват в мизансцен на *кабедон*, но не статичен, както обикновено, а динамичен, защото главната героиня продължава да се бие и тогава героят трябва да я целуне. Понякога се случва и обратното, когато момиче изпълнява *кабедон*, както в „Love to Hate You / 연애대전“ (Yonaе daejon): героинята удря дланта си в стената близо до главния герой и сама го целува. Има и варианти със стол вместо стена, като в „Discovery of Love / 연애의 발견“ (Yonaе balgyon), където героите седят един срещу друг на столове, а главният герой рязко избутва стола на героинята към себе си с крак и поставя ръцете си върху подлакътниците на нейния стол – героинята е „хваната в капан“ в това положение. Друг пример за *кабедон* се наблюдава в сериала „It’s Okay, That’s Love / 괜찮아, 사랑이야“ (Gwaenchana, sarangiya): главният герой застава много близо до героинята до стената, гаси светлината и запалва запалка, обяснявайки ѝ как да преодолее фобията от връзки. Той прави това няколко пъти, а публиката е оставена да си представя какво се случва в кратката тъмна пауза, докато запалката проблесне.

Наратема „Промяна“

Тази наратема е необходима, за да разбере зрителят, че след тази сцена нещо в живота на героите ще се промени драстично. Двата най-често срещани и важни тропа тук са „дъжд“ и „луна“. Дъждът в южнокорейските телевизионни сериали много рядко се случва просто така. Той „помага“ за прехода към друго ниво, сякаш отмива стария пласт, отваряйки нов – нова страница, нов завой в живота на героите и сюжета на сериала. Дъждът вече се е превърнал в своеобразна кинематографична марка на всички филми на *Халлю*.

Троп „Дъжд“

Корейците имат специално отношение към дъжда, защото в тази страна има дъждовен сезон. От края на юни до края на август е „чангма“, което означава, че в Южна Корея вали всеки ден. Затова едва ли може да се намери дори един южнокорейски филм без дъжд. Дъждът е част от живота в Корея, а с него идва и обновяването на природата. В кинематографията това обновяване се пренася върху живота, който виждаме на екрана.

След всеки дъжд в сериала „Нещо под дъжда / *밥 잘 사주는 예쁜 누나* (Bar jal sajuneun yeureun nuna) / *Something in the Rain*“ започва нова ера в живота на главните герои. Всички ключови събития в сериала се случват по време на дъжд. И добрите, и лошите. Началото на романтичните отношения между главните герои се случва под дъжда, по време на който те трябва да си купят чадър, намесата на родителите също е измита от дъжда, а събирането на главните герои в самия край също е под дъжда. Тропът с чадъра от наратива „грижа“ доста често се съчетава с тропа на дъжда в романтичните сериали, не само защото чадърът е предназначен да предпазва от дъжд, но и защото двата тропа се допълват идеално и засилват романтичния компонент на двете наратеми. Използват се и в жанра фентъзи: в сериала „Приказката за деветте опашки / *구미호뎌* (Gumihodyon) / *Tale of the Nine Tailed*“ редовно вали дъжд, а главният герой Кумихо (лисугер) винаги се разхожда с червен чадър. Има обаче драми, в които изобщо няма чадъри, когато вали, тъй като според сюжета, наратемата за промяна на ситуацията е много по-важна. Например в „*Love in Contract / 월수금화목토* (Wolsugeumhwamokto)“ няма чадъри, но дъждът е там и винаги бележи нещо важно: по време на дъжда героите най-накрая си признават чувствата един на друг и се целуват; дъждът се стича по прозорците, когато главният герой си спомня за миналия си живот и публиката научава за трудните му предишни връзки.

По всяка вероятност именно режисьорът Джонг Джину въвежда модата на тропа на дъжда в южнокорейското кино през 1966 г., един от тези, които обичат и умеят да снимат под дъжда. Всичките му най-въздействащи сцени в

„Early Rain / 초우 (Chowoo) / Early Rain/ Green Rain“ (1966) се разиграват под проливен дъжд (Хван 2007).

Наратема „Превъплъщение“ Троп „Бейзболна шапка“

В рускоезичния фендъм този троп се нарича „кепка-невидимка“ по аналогия с приказния предмет шапка-невидимка. „Невидимата шапка“ е невидим герой, който остава невидим за другите и по някакъв начин вече не се разпознава самоличността му. В сериала „Don't Dare to Dream / 질투의 화신 (Jiltue hwashin) / Jealousy Incarnate“ например, главен герой (мъж), известен репортер, се лекува от рак на гърдата, затова и се налага да отиде в гинекологичното отделение и да носи бейзболна шапка, за да не бъде разпознат. А в сериала „Neighborhood Hero / 동네의 영웅 (Dongnee yongung) / Local Hero“ цялата експозиция, почти половината от сериала, се основава на това, че главният герой, бивш специален агент, носи бейзболна шапка, става неразпознаваем и се превръща в местния Робин Худ, който се бори с престъпността в квартала. Подобна бейзболна шапка носи и друг герой и той веднага е объркан със същия борец срещу престъпността. Този троп също така се среща в сериала „Descendants of the Sun / 태양의 후예 (Taeyange huye)“, „Кокиче / 설강화 (Solganghwa) / Snowdrop“ и др.

Персонаж, който сменя шапката си, се смята за неразпознаваем. Това правило е добре илюстрирано в телевизионния сериал от 2006 г. „Сеул 1945 / 서울 1945 / Seoul 1945“, където цялата японска служба за сигурност преследва ъндърграунда, а той лесно се движи из Сеул „неразпознаваем“ – със сламена шапка. Най-вероятно това е така, защото от най-древни времена покривалото за глава е било символ на статус в Корея, било е почти невъзможно да се промени статутът, а само да се лишиш от него. Например по време на династията Чосон мъжете от висшата средна класа, които са издържали изпита *куаго*, са носели шапки от конски косъм „*кат*“. Начинът и маниерът, по който тези шапки са били украсени, показвали, че те принадлежат към аристокрацията или бюрокрацията. Простолюдието е носело шапки от бамбукова слама – „пхеренги“. Кралете и принцовете носели „иксонгуан“ и т.н. Всеки човек е бил „маркиран“ с украшение за глава. Това означава, че този, който сменял „шапката“, променял самоличността си. Затова никой не би разпознал герой, който носи чужда шапка/личност.

Троп „Бретон“

Промяната на статута на герой мъж в южнокорейските сериали, обикновено става с помощта на прическата му: стилистите разтварят челото му, повдигат бретона или го сресват изцяло. Той или повдига челото и бретона

си, или ги сресва назад, като по този начин показва на зрителя, че е пораснал или че се е издигнал в кариерно отношение. Така в сериала „Нещо под дъжда / *밥 잘 사주는 예쁜 누나* (Bap jal sajuneun yeppyeun nuna)/ *Something in the Rain*“ главният герой винаги носи косата си, която покрива челото му, и едва в последния епизод челото му е открито – точно когато най-накрая е осъзнал, приел е чувствата си и е поел отговорност за себе си. Този троп има културно и историческо обяснение. Факт е, че женените, т.е. зрелите и възрастни корейски мъже при династията Чосон са събирали косата си на сноп на върха на главата, което се е наричало *сангту*. Обикновено на върха му се поставяли една или две шапки (*кат* и *покон*), което означавало, че косата е премахната от челото. „През вековете прическата е била неразделна част от ритуалния жизнен цикъл на корееца, позволяваща външно да се разграничи възрастният от непълнолетния и е била най-важният елемент от външния вид, предписван от многобройните ритуали“ (Курбанов 2002, 360–361). Много отчетливо е изобразено в мелодраматичния сериал „*Devilish Charm / 마성의 기쁨* (Masonge gippeum)“: главният герой губи паметта си и почти се вдети-нява, защото единственото, което има, са спомените от детството и тогава стилистите правят бретон на актьора. Но когато си спомня за живота си в зряла възраст, челото му се отваря. В сериала „*Start-Up / 스타트업*“ от 2020 г. един от главните герои, неуспял програмист на алгоритми за разпознаване на изображения, има вълнообразна коса, която покрива челото му. Когато обаче инвеститор го моли да се престори на успешен програмист, той подстригва косата си, изправя я и отваря челото си. И веднага след промяната на прическата в живота на героя започват да се случват събития, които в крайна сметка водят до неговия професионален и личен успех.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Използвайки определенията за канон на Ян Асман (2004, 111–138) и А. Ф. Лосев (1973, 13), се приема, че канонът установява традицията, но позволява собствена творческа работа. Следователно канонът е фиксирано съдържание, което може да бъде изразено чрез различни форми (мизансцени, кинематографични образи и жестове). Това означава, че формите, които вдъхновяват определено съдържание и се срещат в много южнокорейски мелодраматични сериали, могат да бъдат наречени канонични.

Въз основа на определението на Michael Rizzo (2005) е установено, че е възможно с термина „троп“ да се обозначават сходно интерпретирани детайли в южнокорейските мелодраматични сериали като определени мизансцени, предмети, метеорологични и природни явления и жестове.

От по-ранната работа на В. Я. Пропп (1928) става ясно, че хора, места, предмети или абстрактни понятия могат да играят наративни роли. Пренасяйки това към южнокорейското кино, може да се каже, че цялостната наратема на

една романтична драма винаги съдържа няколко лирически наратели, които се проявяват във визуализацията на сериала чрез задължителни тропи.

По този начин е получен цял корпус от канонични тропи, в които канонът е „свещен“ набор от тропи, които една „добра“ южнокорейска мелодрама задължително трябва да съдържа. И колкото повече такива тропи тя съдържа, колкото по-изчистено са представени в нея, за толкова по-канонична може да се смята.

Според формулния анализ на Cawelti (2004) този „свещен“ набор от тропи е формула, присъща на южнокорейските мелодраматични сериали. Това означава, че тропите са компоненти на формулата.

За да се напише успешен сценарий, трябва да се използват определени архетипни модели, чието естество може да се определи само чрез разглеждане на много различни литературни произведения или филми. Тези модели трябва да бъдат преведени в отделни образи, теми и символи, вградени в конкретни култури в определен период. Част от интерпретацията на културното значение на тези формулни комбинации е да се обясни как се обединяват набор от културно обусловени образи и установени повествователни модели. Процесът на тълкуване разкрива както определени основни отношения, които доминират в конкретната култура, така и същевременно нещо в културата, което позволява тези отношения да бъдат подредени и отчетени. Ето защо на чуждестранния зрител му е необходимо известно време, за да започне да различава значенията на тропите в един южнокорейски сериал. Когато това се случи обаче, зрителят започва да се наслаждава на разпознаването, чувствайки се в известна степен съпричастен към създателите на сериала.

Формулите се създават от културата и на свой ред влияят на културата, защото се превръщат в приети начини за представяне и свързване на определени образи, символи, теми и митове. Процесът, в който формулите се развиват, променят се и отстъпват място на други формули, е вид културна еволюция, в която оцеляват тези, които са избрани от публиката.

Популярността на южнокорейските мелодраматични сериали сред западните зрители, включително и българските, се дължи преди всичко на тяхната „гланцираност“ и екзотичност. „Гланцираността“ се крие в красотата, метросексуалността на героите, а екзотиката – в различната култура, която въпреки огромното западно влияние върху живота в Южна Корея, все още се забелязва в сериалите: външен вид на героите, ежедневни обичаи, традиции, кухня, национална емоционалност, патернализъм. Корейците успешно са смесили западните влияния със своите традиции и затова на западните зрители не е необходимо да познават историята и културата на Южна Корея, за да се насладят на *кей драмите*. Тоест, първоначално те се разглеждат като естетически феномен, но в следствие се превръщат за зрителя в източник и стимул за опознаване на чужда култура. Именно тази лекота и привлекателност на *кей драмите* кара зрителя да иска да научи повече за културата на страната, която

произвежда тези красиви мелодрами. Много фенове на южнокорейските телевизионни сериали пътуват до Южна Корея специално за да посетят местата, където са снимани любимите им сериали.

Обаче може да се подчертае, че корейската вълна като културен феномен, който влияе върху възгледите и представите на хората, не изисква непременно широко потребление на корейски културни стоки. Феноменът *Hallyu* (Халлю) е верижна реакция на гледането на определени телевизионни сериали и слушането на сингли. Основната причина за голямата популярност на *K-pop* културата под формата на *кей драми* по света е, че тя надхвърля особеностите на корейското общество. Тя отразява духа на времето и разглежда въпроси от всеобщ интерес по изтънчен и привлекателен начин. Очевидно е, че тайната на глобалния успех на корейската вълна се крие в симбиозата на западните и традиционно източните ценности.

Американският изследовател на културата J. G. Cawelti (2004, 11) справедливо отбелязва: „Четейки или гледайки едно формулно произведение, ние се сблъскваме с най-дълбоките преживявания на любовта и смъртта, но по такъв начин, че присъщото ни чувство за сигурност и ред не се разрушава, а по-скоро се засилва, защото, първо, твърдо знаем, че всичко това е въображаемо, а не реално преживяване, и второ, защото вълнението и тревогата са напълно контролирани, заключени в познатия свят на формулна структура“.

Това означава, че зрителите на южнокорейските телевизионни сериали намират удовлетворение и чувство за сигурност в познатите тропи; освен това дългогодишното познаване на тропите от страна на зрителите им дава представа какво да очакват от новия сериал, като по този начин увеличава способността им да разберат и оценят в детайли новата филмова продукция.

Tom Larson (2008) президент на YA Entertainment, най-големият разпространител на DVD-та с корейски телевизионни драми в САЩ, заяви в интервю, че корейските сериали следват собствена формула, която е нова и не копира западните телевизионни продукти.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Ассман, Я. (2004) *Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*. Москва: Языки славянской культуры. (Assman, Ya (2004) *Kulturnaya pamyaty: Pismo, pamyaty o proshlom i politicheskaya identichnosty v vysokih kulyturah drevnosti*. Moskva: Yazyki slavyanskoj kulytury)
- Греймас, А.Ж. (2000) *Размышления об актантных моделях. Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму*. Москва: ИГ Прогресс. (Greymas, A.Zh. (2000) *Razмышhlenia ob aktantnyh modelyah. Frantsuzskaya semiotika: Ot strukturalizma k poststrukturalizmu*. Moskva: IG Progress)
- Курбанов, С.О. (2002) *Курс лекций по истории Кореи: с древности до конца XX в.* Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета. (Kurbanov,

- S.O. (2002) *Kurs lektsiy po istorii Korei: s drevnosti do kontsa XX v. Sankt-Peterburg: Izdatelstvo Sankt-Peterburgskogo universiteta)*
- Лосев, А.Ф. (1973) *О понятии художественного канона. Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки.* Москва: Наука. (Losev, A. F. (1973) *O ponyatii hudozhestvennogo kanona. Problema kanona v drevnem i srednevekovom iskusstve Azii i Afriki.* Moskva: Nauka)
- Пропп, В.Я. (1998) *Исторические корни волшебной сказки.* Москва: Лабиринт. (Propp, V. Ya. (1998) *Istoricheskie korni volshebnoy skazki.* Moskva: Labirint)
- Пропп, В. Я (1928) *Морфология сказки.* Ленинград: Academia. (Propp, V. Ya (1928) *Morfologia skazki.* Leningrad: Academia)
- Риццо, М. (2014). *Справочник художественного руководства для кино (2-е изд.).* Focal Press (Ritstso, M. (2014). *Spravochnik hudozhestvennogo rukovodstva dlya kino (2-e izd.).* Focal Press)
- Тарасова, А.В. (2020) Роковой Грезовик как орудие судьбы: о некоторых характерных чертах сюжета южнокорейского сериала. *Шаги/Steps* 6 (4), 151–169. (Tarasova, A.V. (2020) *Rokovoy Grezovik kak orudie suduby: o nekotorykh harakternykh chertah syuzheta yuzhnokoreyskogo seriala. Shagi/Steps* 6 (4), 151–169)
- Хван, А. (2007) *Очерки истории корейского кино, 1903–1949.* Москва: Восточная литература РАН. (Hvan, A. (2007) *Ocherki istorii koreyskogo kino, 1903–1949.* Moskva: Vostochnaya literatura RAN)
- Cawelti, J. G. (2004) *Mystery, violence and popular culture.* Madison: University of Wisconsin Press.
- Larsen, T. (2008) *Whetting U.S. appetite for Korean TV dramas.* [online]. Available at: <https://www.hancinema.net/the-high-tide-of-the-korean-wave-33-whetting-u-s-appetite-for-korean-tv-dramas-13588.html>
- Rizzo, M. (2005) *The Art Direction Handbook for Film.* Focal Press.

ГОДИШНИК НА СОФИЙСКИЯ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ“

ФИЛОСОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Културология

Том 2

ANNUAL OF SOFIA UNIVERSITY “ST. KLIMENT OHRIDSKI”

FACULTY OF PHILOSOPHY

Cultural Studies

Volume 2

IN MEMORIAM

ПРАЗНИЧНАТА НАРОДНА КРАСНОСТ¹

ПЕТЪР ШУКЕРОВ

Една от основните визии за нашата вяра е, че тя се пази, тя е съхранена и се съхранява във времето. Устоява чрез българския народ. В своята проявеност тя често се припознава като проста, детска, т.е наследена по подражание от родители и общност и като такава се явява безвъпросна, не се подлага на съмнение и „неверие“. Нехристиянскостта е невидима. Пазенето на вярата се осъществява цялостно, т.е. тя не се брани на части и по тезиси, а за нея просто не се говори, об-съжда. Мълчаливостта ѝ на обителното присъствие (често възприемана от външния поглед като символ на чиста добитъчност и несвестност, т.е. неартикулираност (мълчание) на стоенето в храма) може би най-добре я характеризира като празнично случване. А Празникът, опазен и съхранен във времето, е неразделим и цялостен като общностно преживяване.

Ключови думи: Православие, народна вяра, храмове, църква, село, селска общност, България

LIVING THROUGH THE BEAUTY OF THE FEAST IN TRADITIONAL ORTHODOX CULTURE

Peter Shukerov

One of the main visions of our faith is that it is preserved, it is preserved over time. It endures through the Bulgarian people. In its manifestation, it is often recognized as simple, childlike i.e.,

¹ Този текст се посвещава и публикува в памет на колежата Иван Симеонов Патев (1970–2022), културолог и изкуствовед.

Вариант на настоящия текст е публикуван през 2015 г. в Шукеров, П., Патев, Ив., Михайлов, Д. (2015) *Земята гледа небето. Хора и православни храмове в Средните Родопи*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, Предлаганият тук вариант е преработен и допълнен с адаптиран и обновен научно-справочен апарат.

inherited by imitation from parents and community and as such it appears unquestionable, not subject to doubt and „disbelief“. Non-Christianity is invisible. Keeping the faith is done holistically i.e., it is not defended in parts and theses, and it is simply not talked about. Her silence of the cordially presence (often perceived by the outside view as a symbol of pure animality and unconsciousness i.e., inarticulateness (silence) of standing in the temple) perhaps best characterizes her as a festive occurrence. And the Feast, protected and preserved in time, is inseparable and integral as a community experience.

Keywords: Orthodoxy, traditional beliefs, temples, church, village, rural community, Bulgaria

Една от основните визии за *нашата* вяра е, че тя се *пази*, тя е съ-хранена и се съхранява във времето. Устоява чрез българския народ. В своята проявеност тя често се припознава като *проста*, детска, т.е наследена по подражание от родители и общност и като такава се явява безвъпросна, не се подлага на съмнение и „неверие“. Нехристиянскостта е невидима. В Родопите често съм чувал по селата възрастните хора да казват на нас младите: „Га не вярвате, барем си молъчите“. Пазенето на вярата се осъществява цялостно, т.е. тя не се брани на части и по тезиси, а за нея просто не се говори, об-съжда. Мълчаливостта ѝ на обителното присъствие (често възприемана от външния поглед като символ на чиста добитъчност и несвестност, т.е. неартикулираност (мълчание) на стоенето в храма) може би най-добре я характеризира като празнично случване.

Нашата вяра не е конфликтна, тя не води спорове да надвива безбожниците (наричани често в Родопите *фармасони*, т.е. франк-масони). Тя просто изявява народната християнска общност ненаатрапчиво, а с това и отделително, т.е. безбожниците, невместените в нея, отпадат *естествено* и нетравматично. Оттук идва и възможността за намаляване на православно паство, защото то не търси, не намира, не печели, не приобщава силово, налагащо се, убеждаващо, спорещо, а чисто *откровено* – то е разкритост, която сама по себе си обема/вместява обителта/общността. Християнската ни вяра се слива с нас, тя е „такава“, а не „онакава“, няма диалог за нея, спор за истинността ѝ, а *просто* се слива в черквата със самото черкуване там – кръстене, пеене, слушане, четене, поклони, свещи, камбанен екот и т.н. В този смисъл показателни са думите на Калин кехая от Чепеларе към българомохамеданин от селото, учуден от начина на християнско черкуване (непознато му дотогава – с гърмежи, музика, празненства): „На Господя са *молахме* и *мухабет* правихме... *Сакава* ни е вярата!“ (курсив мой – П. Ш.) (Дечев 1907, 77–78). Тя не може да бъде друга в своята цялостна празничност, в своята сборна проявеност и е неразделима на *духовна* (молитва) и *физическа* (мохабет), противно на днешното „разумно“ време, което медийно и просвещенски се опитва да насочи вниманието например към празнуването на Великден като съпреживяване на Страданията и впоследствие Възкресението на Христа, а не като месене на козунаци и пълнене на агнешка плешка! Но Празникът, опазен и съхранен във времето,

е именно това – неразделим и цялостен като общностно преживяване. Иначе, разделена на духовна и физическа същност, *нашата вяра* не би могла да бъде опазена, а оттук и нашето християнство. Краснотта на козунака и краснотта на Възкресението са еднозначни и неотделими в народното преживяване на Празника.

Така вярата си *личи* и чисто физически/видимо като кръстна (т.е. като пресечна точка на небесното и земното, духовното и физическото в човешката им изпълненост). Пример за това виждаме в разказа на Михалаки Георгиев, в който един селянин, като отишъл на съд, бил попитан от съдията коя вяра е. Селянинът се изумил: „Зер на такова дередже изпаднах, щото съдията да ма не познае коя вяра съм... Ние сме българи..., от нашата сме си вяра!“ (Георгиев 1961, 129). *Нашенското*, местното личи във всяка своя видимост. То се *носи* като име и определеност. Ленивата, чакаща да припламне обителност на вярата се явява случайно и се разкрива само празнично, а не се търси/намира и по този начин тя може да бъде само откриваща се, т.е. в нея се попада *откровено*: „Че знаеш, бугарино е ристиенин и куга не верува на Господ“ (Кръстов-Каменар 2005, 160). Феноменът на *нашето* пазене на определености, особено при християнството ни, е в неговата цялостност на изживяване и съхранение, което по този начин може да бъде изгубено (защото се случва/гледа само припламващо-случайно-празнично). Защото винаги съществува възможността да бъде *намерено* отново случайно и да светне в цялостно-откровената си празнична проявеност. Може да бъде изгубено и намерено, но не и да изчезне, както често става с една разумна/търсеца, травматично гледаща/случваща постоянно обекта си *ненаша* православна вяра.

Постоянното охраняване и пазене на вярата е немислимо в народното изживяване на света. Всички определености на селската общност имат конкретно място и време на случване, когато цялостта на непроявата и мълчанието изведнъж се изпълват със съдържание и човешкото се слива с Божественото, като става *кръстно*. „*Вярата* в Бога баща ми бе наследил от дедите си заедно със *земята*“. Земното се съединява с небесното в деня на Празника, като общността се завихря пребъдващо. Конституиращите ѝ определености се разкриват единствено ритуално времево, което явява и самото нейно осъществено съхраняване. Така се пази и вярата – цялостно-сетивно. Паул Ритгих разказва за хора в Македонско по време на служба (1901 г.): „плачеха от умиление, съсредоточени със свещ в ръка..., тази сива маса, неразбирайки целия дух на православието, но го усещаше“ (Ритгих 1909, 188).

Именно цялостта на съхраняване и разкриване на определеностите на вярата прави възможно запазването ѝ във времето, както и осигурява възможността да не може да бъде *напусната*. На много места има примери с „лоши“ свещеници, които принципно би трябвало да увенчават Църквата/вярата/общността и така да я пазят/носят във времето като *наша*. В едно оплакване от с. Полковник Серафимово от поп Иван Дорков се казва: „Поради лошия харак-

тер на свещеника православната християнска вяра (на селото – б.а.) не се напуска. В едно село непременно някакъв поп трябва да има“ (Печилков, Петров 2002, 319-321). Цялостта на вярата се справя обходимо (т.е. заобиколно/нетравматично) с цялостта на попа (в случая лошотията му), но това е възможно само в Празника (събор/служба/черкуване). Така проявената християнскост е видяна в цялост и е същностна проява на общност като случена едност на място. В припламналия празник (черкуващото се паство) нащърбеността (лошотията) се спокоява и само по този начин е възможно *пазенето на вярата*. Но в една делничност, която по принцип се справя на части и „разделително“, попът може да бъде и ударен от надземната кризисност (от *работни* частни действия на селяните като единичности, т.е. не-празнични).

Съборната празнична цялост на общността, осигурена от *нашата вяра*, е самото добруване във времето. Само така то има своята съ-храненост и е възможно да се опази. В Копривщица след Освобождението казали на една еврейка: „Никой няма да иска от вас тия неща (кръстене, миросване, палене свещи – изобщо черкуване), защото знаем, че сте *друга вяра* (курсив мой – П. Ш.), но поне можете да дохождате в черква заедно с нас и да не се затваряте вкъщи, за да не давате с това повод да се мисли, че вие мразите всичко българско (общностно, т.е. празнично – б.а.)“. И тя започнала да ходи заедно с всички! (Маджаров 1968, 81). Типологически еднакви са случаите с българо-мохамедани, които участват в трапезите/празненствата по случай осветяване на храмове, курбани, присъстват на ритуала по хвърлянето на кръста на Водици, преспиват и обричат дарове за здраве в черкви и т.н. Това е същностното случване на *нашата вяра* на място, там, където пазенето се осъществява от изначалната кръстна човешко/божествена общностна *една-до-другост*.

Заставането в празничната една-до-другост на сборността не-обходимо предполага красна при-личност и под-реденост, която се явява и самата общностно набъбнала съ-храняваща оградност. По думите на Йосиф Брадати: „Церков Божия се нарича една градина да има различни цветя и трава... Кога влиза човек в таквази градина, да му е драго да гледа како ест украсена градина с различно миризливо цветия“ (Брадати 1987, 292). В Църквата като обителна общност всеки член на паството е опри-личен на цвете с различна миризма/благоухание (физически това се носи от при-личните празнични/нови дрехи). Това прави възможна *райовидната* градина, т.е. съуханието, съзвучието на всеки цвят, *отиващ си* с всички останали, или самата празнична една-до-другост (заедно с цялата припламнала ликост на изписаните образи в храма, както и спомена на починалите).

Образ на възплътената красна и цветна райовидна градина се явява *ограденият* Божи храм. Самата му оградност кити, увенчава църквата като съ-вършена и само така тя придобива място за възможна случваема красна празничност, т.е. може да бъде споделена общностно/кръстно. Само ограденото може да бъде красиво и затова обикновено храмовете се гледат от цялото село, т.е.

от чистата на-лична сборност като изпълнена заедност, която винаги е не-обходимо красна/празнична и като такава се вражда и чисто физически чрез труда си в тях. Издигането на църква е същностно общностен строеж/строеж и по правило е първо по рода си в едно село. *Празничността* на градежа се осигурява от това, че в най-усилното време на всеки човек в общността (храмовете се градят от пролетта до есента, когато всички хора са в селото, включително и завърналите се гурбетчии), хората са принудени да изоставят голяма част от нея, за да изпълняват различни работи по *общия* строеж на църквата. Чистата всекидневна работа е заменена с празнична и тази усилност на враждащата се *първоначално* в *новата* храмовост (за разлика от дотогавашната оброчищност-сборност) се допълва от фигурата на жандарма, който с наказателно-изправящи общността действия (неежедневни по природа и по този особен начин – празнични!) осигурява свършването на градежа в срок и без инциденти.

Празничността на строеж на храм се изпълва и от това, че обикновено починът, разрешението му за градеж се извършва от *първенци* – селски зможни хора, митрополити, турски големци. Те са същностно общностни и действията им най-вече са необходимо *празнични*, т.е. осигуряващи заедността на общността пребъдващо. Контрапункт на увенчаващите с присъствието и изпълнеността си селски първенци е бедният обикновен човек, който е еднозначен с чистата постоянна (едва ли не безпразнична!) работност и добитъчност, а оттук и неспособността му за общностна среща лице-в-лице (не може да си *дигне* главата от работа и чисто физически). Той не може да бъде *празничен* човек, който да осигурява възможната общностна кръстна среща във времето и затова е обида за първенеца да разбере, че бедняк ще строи църква. Дарово-вградено църквата *стои* благодарение на богатите първенци/ктитори и като такива те заслужават обително спокойяване/погребване близо до абсидите на храмовете (възможно най-близо до осъществената кръстност между Божественото и Земята). Останалите от общността се враждат упокойно в *оградеността* на църковния двор (след изграждането на храм почти навсякъде гробищата в селото се установяват там или обратното – строеж на храм на мястото на стари гробища) и така Тялото на Църквата става единно – живи и мъртви са и физически заедно в Празника (като и в чистата службена литургия вътре в храма).

В едно описание на черква се казва: „пременена и накитена, като приличаше на Дом Господен..., оградена да не се тъпка от селската стока“ (Dnevnik Anonimus 1896, 236). Оградеността е придобиване на място и означава докъде стигат човешката ръка и нейните дела срещу добитъчността и невестността в стремежа им да заслужат кръстната среща с Божественото. Така тя се явява и съ-хранителна, плодна. Стъпкването в една неограденост прави всичко стъпкано едност, аморфност, неразделимост, т.е. противоположност на райовидната градина и осъществяването ѝ като възможна земна под-реденост.

Стою Шишков описва църквата в с. Стойките така: „хубавичка каменна сграда..., двортът бе широк, грижливо почистен и уравнен, и наоколо обграден с каменен зид. Това е белег, че населението е *набожно* (курсив мой – П. Ш.)“ (Шишков 1899, 135). Въ-образената *наша си* китно оградена вяра!

Изградените първоначално храмове приличат външно на къщи (четири стени с покрив, а единствената им отклика е полукръглата абсида от изток), само че изградени от камък и доста по-големи. Това само по себе (*големината* и *камък*) е изява на красността/празничността. Дядо Бечо от с. Габрица споделя: „Може къщите ни да са с чит и кал мазани и да зоят пантите им или да капят покривите, но църквата трябва да е истински Божи храм“ (Бечев 1981, 93). За много села големината/височината на изграждащата се църква е много важна и е символ на самата ѝ красност – в договора с майсторите с. Стойките изрично изисква тяхната църква да е с три педи по-висока от тази на съседното с. Върбово! На много места хората се хвалят с големите си (разбирай хубави!) църкви и не пропускат да отбележат, че са по-високи, широки, светли, просторни, т.е. *красни* от другите наоколо. Тази празнична красност на селските храмове явява и красността на самите хора/общност/село – те са еднозначни като единна увенчаност, откъдето идва и гордостта/надпреварата в китенето/украсата им. На даскал Жендо село Гебедеже му се видяло *грозно*, защото нямало нужните две „свещени сгради“ (т.е. общностни, а от тук и празнични/красни) – училище и църква (Блъсков 1895, 4). Изпълнената необходима красност на най-хубавата сграда в селището има следния образ: „когато влизаш в някое село, най-напред пред очите ти ще се мерне църквата, тя стои по-високо от всички домове... . Тя не прилича на нито една друга къща и е по-голяма от всички..., ни в една къща не ходят всички селяни, а черквата е място за всички..., там където лежат отците ти“ (Селянин 1880, 3). Съ-вършеността на китността на храма се явява нейната камбанария с красната си *височина* и архитектурна хубост (при старите църкви тя се строи по-късно, но впоследствие тя става част от цялостната идея за изглед въобще на църква!). „Камбанарията при черквата, която щеше да доукраси църквата и да даде християнска физиономия на самото село“ (Маринов, Димитров 1995, 79). Тя става символ на *нашата си вяра* на място, видима отвсякъде с увенчаващия я кръст и по този начин свъртаща обително общността/селището на място. Образът ѝ придобива и израз на човешка съ-вършеност на вместена видимост и на-личност – „Всеки гледа от неговата си камбанария“.

Красността на оградеността на храма е на-лична не само отвън, но и вътре. Божествената/църковната уредба и украса в храм като общностна празнична споделеност не-обходимо е красива, шарена, боядисана, позлатена – свет-ликостта, яркостта, из-образяването е красно, изпъкващо, добиващо своята на-личност чрез цветовете: „Ще те облече в злато като света Богородица в черквата“ (Узунов 1996, 21); „в училището в с. Извор като украшение на стената – няколко образи на светии от най-груби гравюри на дърво“ (Каниц 1995,

135); „изписан като куна (икона)“; „селянинът гледа да е пъстра светицата“. Самата възможност за изписването на образите (иконите и стенописите в храма и така оживяването на неговата една-до-другост с vyplътената на служба в оградността му общност) е образ на християнската православна *наша си вяра* (основана на иконната образност, докато католическата вяра е по-скоро със скулптурна такава). В договора на горнорайковската църковна община със зографите Димитър Христов и Георги Ксаф буквално се казва, че църквата ще се изпише „за *прилика* на черковните ни обряди и на православната ни вяра“ (Печилков 1993, 19). Тоталната различност с *другата вяра* се вижда в реакцията на българомохамедани, когато виждат изцяло изрисуваната църква в с. Петково: „Брей, аратлик, ама хубаву, няма хич бялку, ни пу таван, ни пу дувар, врет е нашарено..., ама чи направена рабута!“ (Попконстантинов 1970, 149-150). Тази съ-вършена *рабута* означава, че дадена църква е така украсена, че прилича на *манастир*, който за народната визия се явява самата увенчаност на красността – както на физическата *градинна* хубост на манастирските комплекси (Рилски, Бачковски), така и на осъществената по време на патронния им празник поклонническа сборна празничност на общността, дошла отвсякъде. Това е осъществената *многост/всичкост* на *нашенската си* сборност, а не само на селската. От друга страна, първите построени църкви в Родопите са ограждани с големи каменни огради и отвън наистина приличат на манастири, а такива свидетелства има и за други краища на България. Партений монах споделя (1839 г.): „Църквите са *големи, каменни...*, а вътре са украсени с *много* икони, свещници, кандила. *Оградени* са с високи каменни огради, подобно на *манастирите...*; българският народ е много *усърден* към светата църква, обича *красотата* на божиите храмове (курсив мой – П. Ш.)“ (Кожухарова 1986, 185).

Въпреки това постоянно съществуващо *селско* съмнение за стойността на красността, не-обходимата празничност кара народната жертвеност да кити храмовете си по прилика на *нашата си вяра*, т.е. както трябва и както си му е *редът*. На много места с течение на времето в църквите се подменят цели иконостаси, подновяват се изцяло Царски икони, преизписват наново със стенописи, разширяват се с различни пристройки и помощни помещения (при избиване на нови прозорци и врати в старите храмове са разрушавани и стенописи). Често *новите* икони от изкуствоведска гледна точка са с по-ниско художествено качество от заменените *стари*, но това не влиза в *кръга* на народната визия за красността в храма. Запазването на *старото* не е самоцел, няма веднъж украсено нещо – първозадаваща е *възможността* китността да се ошета празнично, в точно определено време и място, за да може да се сподели общностно значимо. Така с времето са похабени и изчезнали (от днешна, музейна гледна точка) много ценни и редки артефакти от църковно-художественото ни изкуство, но, както показах, това не е от значение за народното усещане. И досега рядко се взема почин за *реставрация* на икона, а по-скоро се

купува нова. За това в селищата по-охотно се градят нови параклиси/храмове, отколкото да се поддържат старите. Една от причините е, че красността се взима винаги като цялост, а оттам и подмяната ѝ (или направата ѝ) е цялостна – иконостас, икони, стенопис, храм (докато реставрацията е частична и частна, а така е самоцелна и несъщностно общностно споделима). При разрушенията с времето стенописи в някои църкви или върху тях се изографисват други, или се варосват, или се измазват, т.е. стават пак цялостно красни/чисти/празнични и ошетани. А там, където са опушени от свещите, си остават така цялостно затъмнени от обителната си празнична по-требност във времето на споделеността и просветването им в една-до-другостта на общностната на-личност в храма. Ако се реставрират отново, трябва да е цялостно, иначе стоят грозно, както се е случило в някои църкви.

За народното разбиране красността *действено и действително* спасява света. То го пасва, спокоява постоянно като празнична ритуалност, а не като отделен и пребъдващ конструкт/идеал, към когото човек да се обръща постоянно (Красотата). Красното в своята пълнота и изявеност в Празника *с-пасява* всички цветове/хора, земя/небе, работа/почивка и така прави възможно въобще те да стоят едно-до-друго в съборността (само така те са видими – в една окръглена всеобгледност). Само така всяка земна и небесна определеност има своето място и се *с-пасява сред* другите в празничната кръстна среща. Това е и самата осъществена възможност на общността да стои и пребъдва във времето *на място*. Иначе красността става нащърбена, т.е. неоградна, неградинна и е под формата на надземна кризисност, която трябва да се окръглява чрез за-служаването на идващия Празник. В този смисъл красното е не-обходимо *трупащо*, както цветново, така и предметно – върху икони в храма могат да се кичат *плодно* (и се кичат!) перденца, цветя, пари, обкови, кърпи (виждал съм и вафли), които често ги закриват със своята претрупаност, т.е. самата красност, която няма нужда от нищо друго, освен от светването си, ошетана като на-лична в празничността *на чисто!* В предметността на красните празнични дрехи, носии, черги, чеизи винаги има място да се добавят нови при-лични цветове и труфила в тях, а на красното хоро винаги има място за хващане на още хора, т.е. не-обходимо предполага пасването на единичностите в спокояващата се всепоемаща празнична окръгленост чрез ритъма. Така красността в народната визия не може да се *претрупа*, т.е. да се стори кичозна, не намясто, както на повечето днешни *разумни* хора се струва една описана по-горе натруфена икона в един храм (или целия шарен интериор вътре), както и цветността на старите празнични носии. В църквите се даряват много вещи, които да ги доукрасяват (както видяхме те не могат да се претрупат от красност, а всяка цветност неproblemатично застава една-до-друга празнично светнала) и много от тях действително като *единичности* са *кичозни*, дарени не на място, понякога неканонични, но в цялостното и единно разбиране за случването на съборната

народна празничност и *проста присъственост* това не е така. Всичко си е *на мястото* и се появява/светва не-обходимо в припламналата оградност и време на случената среща/кръстност на Земята и Небето – Празника.

Той винаги *се пада*, *идва* отгоре и в кръстността си добива визията на селски събор, църковна служба, погребение, сватба, когато всичко и всеки в общността си е на мястото си в своята от-личена проявеност (както видимо в красните дрехи – „и за хоп и за гроб“, така и в родовата подредба на сборната поляна). Всичко общностно само по себе си изначално спокоява в своята под-реденост – „няма село без сбор“. Необходимата празнична всеобща сборност на селото налага и избора на патроните. В почти всички храмове в Средните Родопи те се честват през летните месеци, когато всички гурбетчии са се върнали от странство и общността става на-лична като цялост, т.е. възможно празнична. „През дните на събора съм се чувствал като запалена свещица, която нито догаря, нито угасва“ (Петканов 1965, 30). Така човешките граници на съществуване придобиват релефни, *осветени* очертания, които набъбват до границите на своята увенчаност/кръстност. Те не са работно-осигуряващи, конкретно-изхранващи, а съ-храняващи и чрез тях е видима пулсиращата сборност, озвучена/съпроводена от литургия, музика, камбана, слово, ритъм (във вид и на погребална процесия!). Сборността е изначално припламваща и пулсираща в своето празнично разпускане и сбиране и по този начин е красна в своята от-личеност. В дописка за първото празнуване на Йордановден в Мастанли (дн. Момчилград) през 1928 г. се казва: „Лицата светнали от щастие..., за пръв път произнесохме името на Исуса, *за пръв път се виждахме заедно* (курсив мой – П. Ш.)“ (Мастанлий 1928, 7).

Осъществената заедност на земя и небе, храм и хора, празник и делник няма нужда от обясняване и разделяне на определености, а е чисто присъствие: „Да застанеш в неделен ден сред препълнената църква и да пееш псалми – хората да слушат, стъклата да потреперват, свещите да се полюляват с пламъка си, магията на песента, красотата на мелодията, вперените в поп Щерьо лица, звънтящият отглас на стените, миризмата на свещи и тамян, въздишките на жените, благите образи на светците“ (Голев 1998, 29–30). „На Коледа като се изпълнеше църквата..., онези белобради старци, благочестиви и набожни – всеки мястото си ще познае“ (Тодоров 1979, 263). За-служеното място се знае дори в самата подредена общостна всеобгледаемост на съ-вършената празничност на Рая – „Дано Госпудь на тури на крайчека на Божурая, оти то не сме за нах вотре“.

Важно за народното изживяване на описаната празнична сборност е хората в нея да са *много* (както от присъстващите местни, така и гости). Една-до-другостта на *нашата вяра* до нейните красни осветени граници и когато храмът/сборът се вижда *празен*, той кънти, Словото не се изпълва с човешкост, не се попива жертвата на присъствието на единичностите вътре (малкото хора). Те трябва да са *много*, да са *всички* – въцърковената празнична общност на даде-

ното място. За народното виждане е важно точно тогава да се оглежда в своята изпълненост, което се прехвърля от хората наоколо и върху чисто физическите определености на самия храм. Това е видно от наблюдението, че на повечето стари/едновременни хора много не им харесват нови, просторни и бели църкви, ако са неизписани, неопушени от свещи, с малко икони или почти никакви поставени на стените наоколо. Сгушеността, *затъмнеността*, спуснеността на старите църкви като че ли осигуряват повече чувството на необходима обителна една-до-другост за случването на изпълнената празничност. Гледащите отвсякъде икони и образи на светци (макар и опушени, тъмни!) по стените са същностна част от чувстваната по този начин съборност – да са до хората наоколо, обително близо: „Където и да застанеш в църквата иконите те гледат“.

Гледащите приобщително/обително икони в празничната заедност са свързани с тяхната същностна осветена кътно *ликост*. На земята тя се дължи на пламъка на свещта/кандилото пред тях. Те са неотделими едно от друго. Пламъкът осигурява кръстността им на земята и стойността им като проявена празничност. Затова на много места *старовремските* хора не одобряват преместването на свещите от храма в притвора с цел да не се опушват точно тези гледащи отвсякъде ликове на светците. Но те гледат, именно защото са осветени кътно от пламъка. Опушеността им е част от тази осветеност и не ги засенчва/пречи да греят (което като глагол значи и светя, и топля) на мястото си, а не другаде! Смята се, че с отделянето на свещите от ликостта, от възможността им да са единствено възможно красно изявени чрез празничното припламване, „нещо се губи“, не е както трябва. Това е същностно свързано с чувствената цялост на преживяването/присъствието на *нашата вяра* като единствено възможна *така* уплътнена (може и да е в образа на *опушена/спушена*), и много често именно поради тази си определеност е взимана от страна на „разумните“ като *проста*.

Това *просто* изгаряне на свещта/кандилото осигурява самата възможност за Празник на Земята. „Щом клепне клепалото срещу празник, мама ще запали кандилото и малкото му пламъче радостно ще затрепка“ (Влайков 1964, 15-18). „Щом светне пламъчето на кандилото, почернялата дъска на иконата ще прогледа и очите на Богородица ще ни видят смирени“ (Сивриев 1969, 12). Взета *разделно*, тази обителна случваемост, т.е. без определящата празничност светло-ликост на кандилото/свещта, като чиста физичност, старото наше Православие добива образ на почерняла дъска/икона и опушен/тъмен храм. В новопостроените храмове светлостта се осигурява от многото прозорци и слънцето, от *по-чисто* изписаните нови икони (в сравнение със стила на *старите*, които се смятат принципно и за *по-набожно* и *по-нашенски* изписани от новите), както и от белотата на една просторност вътре (макар че може стените да са изписани, т.е. да не са цветово бели!).

Кандилото/свещта се явява контрапункт на Вечното пладне на Просвещението, Разума, Знанието. Сферичността на народното пребиваване не предполага едно светило/слънце, а много кътове (както иконите в празничния

храм със своята отделна осветеност, а оттам и ликост), места, осветености, които го окръгляват без сянка – това са празниците. С образа на разобличаващото Слънце/Просвещение, чрез образа на тъмнотата и отсенките на свещта/кандилото в света се появяват скрити ъгли/кътове (което само по себе си е *лошо* – самата тайност и неразкритост е такава). Но тези „скрити ъгли“ се появяват, само ако свещта/кандилото се вземе *единствено* за физически източник на светлина, но когато тя се постави там, където ѝ е мястото, т.е. в една припламваща празнично кътност, там вече няма нищо скрито, а само ликово осветена разкритост. Този пламък не е светлик, а определя средищността на обителта/къта, свъртяността на обителта около него. Той не е светило за осветяване, а спомен и означава, а не „свети на ...“ – *просто* напомня и съхранява околността чрез спомена/жертвата. Чрез кандилото/свещта светиите си имат свои места на земята (иконите), свои кътове/обител/дом, т.е. добиват образ чрез спомнящия пламък като *светват* в единствено възможната му празнична красност. Няма икона без кандило, без своя съхраняваща светлина/спомен, която да явява припламналостта на ликостта. Светецът с неговия образ трябва да е подслонен на земята и осветен, т.е. да се появи като споменат от съхраняващото лоно, където нищо не изчезва. Кандилото може да се забрави да се запали, да се остави, но то не се натрапва, а се разкрива в точния момент и място. Ненатрапващата му се ликост, на спомена за жертвата, може винаги да се разкрие/припламне, както и винаги да угасне (но не и да изчезне винаги като възможност!). Именно ритмичността на спомнянето го съхранява, а и то така съхранява, пази *нашата вяра* и обителността на празнично поменавашите/присъстващите.

Самото красно светване на всяка ликост (божествена и човешка) е възможно само в изпълнената, по-паднала на място празничност. В нея всяка определеност на обителната общност добива своя истински лик/граничност и тя *грейва*. Така празникът не може да бъде постоянен, а може само да припламне в момента на осъществяване на кръстността – запалването на светлика му, за да се освети общността пребъдващо и в цялост на мястото си (в чистата ѝ сборност). Той винаги *се пада* и *идва* на място, което е *ошетано* за него, т.е. мястото му е заслужено от работната кризисност на човека. Празничното шетане осигурява възможността за припламването на красността на къща, двор, храм, сбор, хоро, музика, дрехи. Границите на общността в своята ограденост се чистят и китят, за да могат да набъбнат празнично и по този начин да станат кръстно конституиращи като пребъдващи. Така границите на човешкостта и божествеността, както и на тяхната красност придобиват видимост, т.е. стават на-лични („като поумихме иконата и та са съшари“). „Като видя заран рано светналата като слънце черкова и като видя всички слезли от колибите си, запалили свещи пред наикитената с цветя икона, мен ми става тъй мило, като че ли е на мен деня... Нашето шетане на св. Богородица не ѝ трябва, а нам трябва“ (Зов 1933, 149–150). Служенето/шетането съхранява същността

самото паство, което се *самоочиства* и по този начин се вгражда в обителта, представляваща самата общност, Живата Църква.

Шетането *преди* и *след* падащия се, не-личащия извън своето време и място на случване празник осигурява появата му като красна всеизпълненост в една чиста за-служена неработност, след която той се самоза-личава, самоочиства. Празникът е ненатрапчив извън собственото си всеобемашо случване/припламване. Всеизпълнеността му е именно такава, защото не оставя следи в работното ежедневие, а е цялостна в своето *идване* и *отиване* – сякаш случването му не е било. Кандилото угасва до следващото му припламване.

Описаното случване на всеизпълнената и самозаличаваща се празнична местна спокоеност/подреденост, не-обходимо определена от една-до-другостта чисто човешки може да се илюстрира с един разказ за баба Добра (Марински 2007, 160–161). След като извършила всички необходими черковни обряди, тя заспала, седнала на сташидата, унесена от извършващата се напевна служба. Това е образът на крайната заслужена и увенчана човешка празничност, т.е. покоеност. Но тя не се постига екстазно, разтварящо се нагоре в Божественото, а чрез при-частяване земно/човешко/свито/сгушено/обително. Така Бог не се постига травматично/усилно, а се приема слязъл кръстно на Земята – сред хората/храма/съборността и само така упокояващ обително на място. Тогава общността в храма и празника е уплътнена, т.е. хора, храм, икони са едни-до-други в своята взаимнообгледаемост и красна светло-ликост. Това представлява и изпълнената Божественост на човешкото – оградената от празничната си сборност и храма общност проявява възплътения Бог на място, който само така е възможен – в своя си кът и на-личност. Само чрез така проявена и по-паднала на място кръстна божественост човек е единствено възможно да се спокое в празничната една-до-другост. През целия си живот той осигурява възможността за Празника, т.е. слизането на Бог на Земята. Побива кръстността на тази Среща отново и отново, за да се спокое надземната кризисност чрез припламването на празничната красност, чрез която човешкото да има възможност да пребъдва. В този случай *простата* присъственост на мястото на Срещата сама по себе си спокоева (*заспиването* на баба Добра) – една-до-другостта в набъбналата си съ-хранителна граничност, но и *сгушена* в тази си празнична оградност общност. Спокоеността на баба Добра е видима и от старостта ѝ като увенчана и заслужена човешкост/окръгленост (старостта и чисто физически е свита/кръгла!). Сънят/краят, т.е. липсата на надземна кризисност, е напълно ритмизиран в храма и там той се явява в своята увенчаност – като чиста плодност и красност. Самото му случване тук в обителната оградност е проява от по-друг ъгъл на това човек да е съ-общен, не-самичък и да е на мястото си навреме. Така за смъртта старите хора казват: „като ми дойде деня“ (а не нощта, тъмнината!), „като се загубя“. *Денят на загубването* е същата тази увенчана празнична спокоеност на човешкото, само че като крайна съ-вършеност.

Този образ на Празника в своята църковност/сборност като спокойяващ надземната кризисност явява в чист вид своята неработност, макар и да е осигурена от нея. Тя е нейната съ-общена и видима плодна увенчаност, което я прави не-обходимо красна, а щом е и общностно споделена, тя е и добра, откъдето светлата празничност става *благо-лепна*. Тя не е „полезна“, утилитарна, за да върши някаква частна/заземяваща работа и именно защото *не върши* работа, тя е *красна* и трябва да е такава по предназначение/разкриване. Не се прави красив плуг или красива мотика и в този смисъл работното, ежедневно-то не може да бъде красно/празнично и черковно/сборно – „дома що тебе, у църква не иде“; „хубава булка сбор бере, грозната – дом“. Ритмичността на работата предполага възможността за случване на празника/чудесията в „между“-то. „Човек като е записан в работа много чудесии не вижда“. Празното от труд време се подготвя, предполага от изпълненото с дейност такова и така става възможно в празника да е на-лично, т.е. светнало красно плодното споделено сборно благополучие (във вид на хубавите дрехи на хората, пищната трапеца, украсеният богато храм, наличието на музика, хоро, гости). Чистата работност без възможността за по-падане на празника е образът на самата добитъчност – Михалаки Георгиев говори за един от героите си: „Не знаеше ни сряда, ни петък, ни празник, ни делник – като хайванче“ (Георгиев 1961, 157).

Надземната кризисност и делничност като всекидневност не могат да се проявят същностно като красни. Показателни са думите на дядото на Владимир Голев от Банско, който бил зограф (работността му е красността като занаят!) и като част от дейността си рисувал/шарил булчински сандъци, в които се съхранявал чеизът, празничните премени: „Има едни, та си рисуват колите. Ма то кола се рисува за сватба или кръщение, а не за ката ден... . Не обичам я кога един човек ке седне у кръчмата и ке почне да се фали (става въпрос за други сандъкчии – б.а.): я така го нарисувах, я онака го направих, такава боя му сложих... . Ма то самото цвете трябва да говори, неке ти да го фалиш“ (Голев 1998, 54). Красността в своята празнична на-личност няма нужда от обясняване, а се появява не-обходимо и цялостно изпълваща като светлоликост и присъствено откровение. Тази нейна всеизпълненост на момента и на място изпразва нуждата от *работа* около нея, което се явява и същностният празник. Тази *неработеща красност* в един утилитарен, просветен и по капиталистически свъртян около работността/резултатността свят се вижда като безмислена, натруфена, неистински човешки изпълнена. При вида на украсен с цветенца часовник чичото на същия Владимир Голев възкликва: „Това са ориенталски дивотии... Американецът никога няма да ти тури цветя и шаренни, защото не трябва (красността същностно не трябва, не работи! – б.а.). Той ще ти направи часовник да ти върши работа“ (Голев 1998, 135).

Красността на празничността не-обходимо се определя цветово от червенината. Символът на *нашата вяра* е *красният Великден* (тогава яйцата са червени, а козунаците и агнешкото – зачервено препечени!) с червените

яйца. Красността/червенината на празниците са заслужени и определени от работността във вида на постенето преди най-големите от тях – Великден, Петровден, Голяма Богородица и Коледа. Каравелов, разделяйки по просветенски *нашата вяра* на материална и духовна, обобщава тази реалност така: „Ако българинът да не би правил на „Св. Игнатия“ кървавици, наденици, то той би забравил и за своята Коледа...“, така нашата народност се заключава само в кървавиците, в тлъстите прасета и свинската глава“ (Каравелов 1966, 322). В обителната/стара/*наша*/неделима/цяла празнична сборност всички определености са червени/красни цветове – *искрящото* вино, курбанът/кръвта/месото („Когато мине Великден червените яйца не струват“; „Обичам те като леща на Великден“ (постна, некрасна)), огънят, новите дрехи, изчистените къщи, дворове, храмове; пламналите празнично лица при играта на хоро, пехливанлъка, меренето на нишан, свирнята, пеенето. Красността/червенината е самата осветеност, грейналоост, ликост на празника, а така се явява и негова граничност, накитеност и увенчаност: „На децата ще ни се даде да прием по веднъж (вино – б.а.) и то само на свят ден“ (Табаков 1929, 4). Без нея няма пъстрота, шарения, т.е. на-лична подреденост, която се заслужава от ошетаната чистота (красността е самата чистота!), иначе в чистата работност и всекидневна „мръсотия“ *червеното* не може да се яви. Празничната красност е изпълваща и припламва като усмивката/лицето (неразличими едно от друго – красност/лице), а работната такава е усилна/избиваща/трудна, която току-що ще роди или ражда. Символ на здравата празнична красност, *въ-пль-тен* в народната визия, е червендалестият, добре сложен, цъфтящ човек (в повечето случаи *юнашки/празнично*, т.е. неработно можещ да поглъща и голямо количество червено вино – „Юнак вино пие, ахмак лозе копае“) – плодната красна природност, изпълнила човека. В празника всички присъстващи хора необходимо са червендалести/красни, което се заслужава от набъбналостта и изпълнеността на виното, трапезата, сборността/заедността/окръглеността на осъществената цялост/обителност на място. Образът на постоянната празничност/красност е *лудостта*, която обаче не може да е общностно срещаема и за-служена и така винаги е не-намясто, а накрай: „Лудничавий обича червеното“; „За лудия всеки ден е Великден“.

Цялостта/пълнотата/едността на случването на Празника/Великден е типологически еднаква с цялостта на формата на неговата за-служена жертва – яйцето. Увенчаването на поста е не-обходимо цялостно изпълнено: „Сичкото ли яйце в чорбата? – Сичкото, сичкото, да знай душа кога е благо яла“; „Цяло яйце за Великден“. В този смисъл особено илюстративен е случаят в с. Чокманово, където имало обичай на Възкресение да се носят яйца в църквата и след като свещеникът каже „Христос Воскресе“, хората да облажават с тях още тогава. Веднъж една млада невеста побързала да отговее и налала яйцето *цяло*, като се задавила и изпаднала в безсъзнание (Тодоров и др. 1999, 77–78). Неделимият от вкушването си като цялост/изпълненост празник и не-

говото по-падане кръстно на място може да се илюстрира и *хумористично* със случая, когато един зограф, рисувайки заедно с друг икони за една църква, му подвикнал: „Слагай повече боя Спасе, защото тези овци (няколко селянки надничали, за да видят работата им) ще я олижат за една година“ (Колелото 1983, 103). Но съществува и обратният случай – на много места в храмовете иконите са поставени зад стъкло, защото клисарките се оплакват, че не могат да изтрият иначе *червилата* (отново красност, но невместена!) от целуваните образи. В тези примери е на-лична осъществената празнична човешкост в образа на цяло погълнатото яйце и излизаната/изядена икона (въпреки че поради ненавременната и несрещаема общностно/сборно *бързина* и *унищожителност* на поемане на жертвата/празника тази човешкост в конкретните случаи е застрашена!). За разлика от просвещенското разделяне на празника на *ядене и пиене* и *духовно преживяване* (лесната клопка/заблуда да се разделя и говори/нравоучителства, т.е. да се вижда разумно, истински, правилно, значещо), т.е. снемането му от кръстността на случването, при *старата* проста присъствена цялостност на *нашата вяра*, яйцето/празникът се поема/изяжда винаги ЦЯЛО и то точно тогава, а не някога или някъде другаде. И само така единен празникът попада наземно и си отива, за да припламне отново красно/червено след самозаличаването си без следа в последващата всекидневна работност.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бечев, Хр. Н. (1981) *Миналото на селата Габрица и Фатово*, (машинопис). ДА – Смолян, ф. 937, оп. 1, а. е. 8, л. 93. (Bechev, Hr. N. (1981) *Minaloto na selata Gabritsa i Fatovo*, (mashinopis). DA – Smolyan, f. 937, op. 1, a. e. 8, l. 93.)
- Блъсков, Ил. (1895) *Книжки за народа. 2. Отец Захарий*. Шумен: Шумен, печ. Вл. Р. Блъсков. (Blaskov, Il. (1895) *Knizhki za naroda. 2. Otets Zahariy*. Shumen: Shumen, pech. Vl. R. Blaskov).
- Брадати, Й. (1987) Поучение за простите. В: *Стара българска литература*, т. 2. Ораторска проза, под ред. Л. Грашева. София: Издателство „Български писател“, 291–293. (Bradati, Y. (1987) *Pouchenie za prostite*. V: *Stara balgarska literatura*, t. 2. Oratorska proza, pod red. L. Grasheva. Sofia: Izdatelstvo „Balgarski pisatel“, 291–293)
- Влайков, Т. (1964) *Преживяното*. В: *Съчинения*. Т.5. София: Издателство „Български писател“. (Vlaykov, T. (1964) *Prezhivyanoto*. V: *Sachinenia*. T.5. Sofia: Izdatelstvo „Balgarski pisatel“)
- Георгиев, М. (1961) С тебешир и въглен. В: *Съчинения*. София: Издателство „Български писател“, т. 1, 127–162. (Georgiev, M. (1961) *S tebeshir i vaglen*. V: *Sachinenia*. Sofia: Izdatelstvo „Balgarski pisatel“, t. 1, 127–162)
- Голев, Вл. (1998) *Спомени от старата къща*. София: Издателство „Народна младеж“. (Golev, Vl. (1998) *Spomeni ot starata kashta*. Sofia: Izdatelstvo „Narodna mladezh“).
- Дечев, В. (1907) Черковно-училищните работи в Чепеларе от заселването на селото до 1873 г. *Родопски напредък*, кн. 2 (юли–август) и кн. 3 (септември–октомври), 75–81. (Dechev, V. (1907) *Cherkovno-uchilishtnite raboti v Chepelare ot zaselvaneto na*

- seloto do 1873 g. Rodopski napredak, kn. 2 (yuli–avgust) i kn. 3 (septemvri–oktomvri), 75–81)
- Да поишътаме на св. Богородица (1933). Зов, С., год. V, kn. 5 от ноември–декември 1933 г., 149–150. (Da poshatame na sv. Bogoroditsa (1933). Zov, S., god. V, kn. 5 от ноември–декември 1933 г., 149–150).
- Каниц, Ф. (1995) *Дунавска България и Балканът*. т.1. София: Издателство Борина. (Kanits, F. (1995) *Dunavska Bulgaria i Balkanat*. т.1. Sofia: Izdatelstvo Borina)
- Каравелов, Л. (1966) *Събрани съчинения*. Т.5. София: Издателство „Български писател“. (Karavelov, L. (1966) *Sabrani sachinenia*. Т.5. Sofia: Izdatelstvo „Balgarski pisatel“)
- Кожухарова, М. (съст.) (1986) *Руски ръкописи за българските земи XVII – XIX в.* София: Издателство на Отечествения фронт. (Kozhuharova, M. (sast.) (1986) *Ruski paterpisi za balgarskite zemi XVII – XIX v.* Sofia: Izdatelstvo na Otechestvenia front.)
- Колелото на живота (1982). Пловдив: Изд. „Христо Г. Данов“. (Koleloto na zhivota (1982). Plovdiv: Izd. „Hristo G. Danov“)
- Кръстов-Каменар, К. (2005) *Премудрости Постолови*. Т. 2. София: УИ „Св. Климент Охридски“. (Krstov-Kamenar, K. (2005) *Premudrosti Postolovi*. Т. 2. Sofia: UI „Sv. Kliment Ohridski“)
- Маджаров, М. (1968) *Спомени*. София: Издателство „Български писател“. (Madzharov, M. (1968) *Spomeni*. Sofia: Izdatelstvo „Balgarski pisatel“)
- Маринов, П., Димитров, В. (1995) *50 години Проглед* (фототипно издание). София. (Marinov, P., Dimitrov, V. (1995) *50 godini Progled* (fototipno izdanie). Sofia)
- Марински, Ф. (2007) Стани, Добро! В: Марински, Ф. *Светлинки от догорели свеци*, Варна: Издателство Колор Принт. (Marinski, F. (2007) *Stani, Dobro! V: Marinski, F. Svetlinki ot dogoreli sveshti*, Varna: Izdatelstvo Kolor Print.)
- Мастанлий (1928) *Мастанлийски окръжен вестник*. Кърджали, год. I, бр. 21, 1 февруари 1928 г. (Mastanliy (1928) *Mastanliyski okrazhen vestnik*. Kardzhali, god. I, br. 21, 1 fevruari 1928 g.)
- Петканов, К. (1965) *Детски години*. София: Издателство „Български писател“. (Petkanov, K. (1965) *Detski godini*. Sofia: Izdatelstvo „Balgarski pisatel“)
- Печилков, А. (1993) Два документа за църквата „Св. Неделя“ в Райково. *Родопи*, бр. 11–12. (Pechilkov, A. (1993) *Dva dokumenta za tsarkvata „Sv. Nedelya“ v Raykovo*. Rodopi, br. 11–12)
- Печилков, А., Петров, П. (съст.) (2002) *Черковно-просветно движение в Средните Родопи*. Т.1. Смолян: Издателство Принта ком. (Pechilkov, A., Petrov, P. (sast.) (2002) *Cherkovno-prosvetno dvizhenie v Srednite Rodopi*. Т.1. Smolyan: Izdatelstvo Printa kom)
- Попконстантинов, Хр. (1970) Страшната пролет в Ахъчелеби през 1876 г. В: Попконстантинов, Хр. *Спомени, ръкописи, писма*. Пловдив: Изд. „Христо Г. Данов“, 8–163. (Popkonstantinov, Hr. (1970) *Strashnata prolet v Ahachelebi prez 1876 g.* V: Popkonstantinov, Hr. *Spomeni, paterpisi, pisma*. Plovdiv: Izd. „Hristo G. Danov“, 8–163.)
- Риттих, П. А. (1909) Поездка в Тетово. В: Риттих, П. А. *По Балканам*, Санкт-Петербург, 159–193. (Rittih, P. A. (1909) *Poezdka v Tetovo*. V: Rittih, P. A. *Po Balkanam, Sankt-Peterburg*, 159–193)

- Селянин (1880), *Селянин*, С., год. I, бр. 10 от 11 януари 1880. (Selyanin (1880), Selyanin, S., god. I, br. 10 ot 11 yanuari 1880)
- Сивриев, Ст. (1969) *Път към своите*. Пловдив: Изд. „Христо Г. Данов“. (Sivriev, St. (1969) *Pat kam svoite*. Plovdiv: Izd. „Hristo G. Danov“)
- Табakov, М. (1929) *Записки за миналото на град Тетевен от Мильо Н. Табаков, роден на 1-ви януари 1851 г.* кн. 2. Оряхово. (Tabakov, M. (1929) *Zapiski za minaloto na grad Teteven ot Milyo N. Tabakov, roden na 1-vi yanuari 1851 g.* kn. 2. Oryahovo)
- Тодоров, Т., Печилков, Ан., Караманджуков, Ал. (1999) *Чокманово. Материална и духовна култура*, т. 2. Смолян: Издателство Принтакoм. (Todorov, T., Pechilkov, An., Karamandzhukov, Al. (1999) *Chokmanovo. Materialna i duhovna kultura*, t. 2. Smolyan: Izdatelstvo Printakom)
- Тодоров, П. Ю. (1979) Когато кокичето цъфне, В: Тодоров, П.Ю. *Събрани съчинения*, т. 1. София: Издателство „Български писател“. (Todorov, P. Yu. (1979) *Kogato kokicheto tsafne*, V: Todorov, P. Yu. *Sabrani sachinenia*, t. 1. Sofia: Izdatelstvo „Balgarski pisatel“)
- Узунов, Ат. (1996) *Насила оженване (Добър хайдутин)*. София: Наука и изкуство. (Uzunov, At. (1996) *Nasila ozhenvane (Dobar haydutin)*. Sofia: Nauka i izkustvo)
- Шишков, Ст. (1899) Из нашата граница в Родопите. В: *Български преглед*, год. VI, кн. 3–4, 133–141. (Shishkov, St. (1899) *Iz nashata granitsa v Rodopite*. V: *Balgarski pregled*, god. VI, kn. 3–4, 133–141)
- Dnevnik Anonimus (1896) Дневник на един свещеник. В: *Религиозни разкази*, кн. 5–6, 236–237. (Dnevnik Anonimus (1896). *Dnevnik na edin sveshtenik*. V: *Religiozni razkazi*, kn. 5–6, 236–237)

НОВИ ИЗДАНИЯ

СИНТЕЗ НА НЕСЪВМЕСТИМОСТИ

*Владимир Градев, „Прочити на Данте“,
Фондация „Комунитас“, София 2023*

През 2023 г. издателство „Комунитас“ публикува три тома „Прочити на Данте“, съдържащи коментарите и интерпретациите на проф. Владимир Градев на „Божествена комедия“. Неочаквано и несвоевременно начинание, фокусиращо изненадващо вниманието на читателската публика върху една от великите поетически книги на европейската цивилизация, останала непрочетена и неусвоена в модерната българска поезия, литература и култура.

Въпреки че Константин Величков превежда „Ад“ в края на XIX в., пълният превод на поемата на Данте на български език е направен едва през 1975 г. (т.е. повече от 80 години по-късно) от Иван Иванов и Любен Любенов. Това е единственият засега пълен превод на поемата. Слабият интерес на българските преводачи към Данте е показателен за слабия интерес на българските поети, читатели и изследователи към творчеството на великия флорентинец. За сравнение може да вземем преводите на трагедиите на Шекспир на български. „Крал Лир“ например има поне три превода от втората половина на XX в. до днес – на Любомир Огнянов – Ризор (1957), на Валери Петров (1974) и на Александър Шурбанов (2012). Преди публикуването на книгата на проф. Градев няма да намерим нито едно цялостно изследване върху творчеството на Данте, направено от български учен. Няма и преводи на важни изследвания по темата от световни учени. Дори изключително популярни литературни есета, посветени на Данте, като това на Осип Манделщам бяха преведени на български език едва през 90-те години на миналия век. С други думи книгата на проф. Градев наистина запълва значима културна празнина.

„Прочити на Данте“ е книга, която не бива да се разглежда като страничен продукт на интересите на един академичен учен, специалист по теория на религиите и историята на културата на Ренесанса и Барока. Напротив, тя е книга, която черпи от ресурсите на това специализирано знание, но предлага и много повече. Тази книга поставя много важни изследователски въпроси, отнасящи се до методологията на едно културологично изследване. Как да изследваме една култура от миналото? Като се съсредоточим върху нейния обособен и стабилизирани облик или като се насочим към нейните граници, когато тя се трансформира в нещо друго? Книгата на проф. Градев се насочва към втората възможност, която ми се струва особено продуктивна изследователски. Четенето на „Божествена комедия“ позволява, от една страна, да се реконструира Средновековната култура на Западна Европа и от друга, тя

да се види в светлината на вече изгряващия Ренесанс. Но може да се каже и обратното, че поемата на Данте ни дава възможност да уловим чертите на една нова културна формация в светлината на отминаващото Средновековие. Този културологичен подход позволява културата да се види едновременно в нейната систематичност и динамика.

Друг важен методологически въпрос, който „Прочити“ поставя, е свързан с отношението между култура и изкуство. Можем ли да сведем произведенията на изкуството до културата, в която те са възникнали? Или произведенията на изкуството имат самостоятелен смисъл и ценност, които не могат да се сведат до техния културен контекст? Трябва да признаем, че много често историците на културата превръщат произведенията на изкуството в проста проекция на социо-културните условия, в които са възникнали. Критиците и хората на изкуството от своя страна много често откъсват напълно произведенията от техния културно-исторически контекст, съсредоточени върху естетическите им достойнства. Проф. Градев се ангажира с този въпрос още в предговора на книгата си и предпочита да избягва крайностите и на двете позиции: „Прочитът на Комедията, основаващ се единствено на естетическите критерии, присъщи на нашия модерен вкус, е недостатъчен и отклоняващ от точното място на слушане и разбиране на поемата“ – и същевременно – „Не бива да забравяме, разбира се, че Комедията е висока поезия и изисква да бъде четена като такава“. Всъщност прочитите на проф. Градев позволяват едновременно да се излезе от затворения прочит на поезията на Данте и да се навлезе в културата, обществото, религията, философията, литературата на епохата и същевременно да се очертае границата на творческата автономия на самия поет. Всяка култура едновременно създава и трансцендира себе си в своите велики произведения. Точно тази възможност за самотрансцендиране прави всяка култура хетерогенна и неидентична напълно на себе си.

„Прочити на Данте“ не само че не е страничен продукт на изследователските интереси на проф. Градев, но стои в техния център. Същевременно обаче това не е научно изследване в тесния смисъл на думата. Книгата е родена от конкретен ангажимент и общуване с конкретна общност, тази на сестрите Кармелитки от манастира „Св. Дух“ в София. Това означава, че не истината и знанието сами по-себе си са в основата на тази книга, а истината и знанието като лична потребност и общуване. И тази лична потребност има много по-голям залог, един безкраен залог – спасението на душата. Това е книга, възникнала от усилието на един учен и вярващ да предложи знание и разбиране на „Божествена комедия“ на общност от вярващи хора с дълбок духовен опит. В условията на монашеския живот едно такова знание и разбиране трябва да съдейства за спасението на душата, а не да бъде препятствие пред него. Отговорността на четящия в този случай е неизмеримо по-голяма от тази на един учен, предлагащ свое изследване пред професионална аудитория, или дори на един преподавател, изнасящ лекция пред студенти. Вярващият учен, четящ

Данте пред очите и ушите на монахините, носи, макар и ограничена, персонална отговорност за тяхното спасение, а по този начин и за своето собствено спасение. Така прочитът на „Божествена комедия“ се приближава съвсем до замисъла на самия поет, който не просто създава литературно произведение, което трябва да достави естетическо удоволствие на образованата публика, но иска да помогне за спасението на своя ближен. Затова Данте избира да напише поемата си на „вulgарния“ език на всекидневието, а не на изтънчения латински, звучащ в университетските аудитории и дворцовите зали.

Означава ли това, че прочитите на проф. Градев на поемата на Данте са религиозна интерпретация на произведението, предназначена за вярващи читатели. Не, разбира се, по-точното е да се каже, че те са и религиозна интерпретация, освен всичко друго. „Прочити на Данте“ са едновременно филологическа, културно-историческа, философска, религиозна и екзистенциална интерпретация на „Божествена комедия“. Те са опит един съвременен хуманист, преводач, почитател на поезията, вярващ католик, философ и богослов да разговаря със своите съвременници, тук и сега, на български език, без да се обръща към тях само с една или друга от страните на своята личност, заскобявайки онова, което би било безразлично или неприемливо за тях (религиозността например). Напротив, тези прочити са опит един сложен и многостранен личностен интерес да бъде споделен в търсене на хармонично единство, постигнато без изключване и насилие. Самата поема на Данте е такъв зашеметяващ опит за синтез, който днес е по-актуален, отколкото преди 30 или 50 години. Защото не е нужно да си учен или високо образован човек, за да си дадеш сметка, че днешният свят в неговите локални и глобални измерения има нужда най-вече от синтез на несъвместимости.

Гл.ас. д-р Кирил Василев

АВТОРИ

Иван Кабаков, проф. д.н., е преподавател в катедра „История и теория на културата“ на СУ „Св. Климент Охридски“. Завършил е специалностите „Културология“ (1996) и „Право“ (2001) в същия университет. Работи в областта на мениджмънта, политиките за култура, културното наследство, културните права, регионалните култури и политики, правната и институционална инфраструктура на културата, интелектуалната собственост и достъпа до култура, културата и регионалното развитие, занаятите и дизайна, графитите и политиките за градско развитие, професионално развитие в областта на културното наследство, както и на стратегическото управление на културата.

E-mail: kabakov@phls.uni-sofia.bg

Велислава Петрова, гл.ас. д-р, е преподавателка в катедра „История и теория на културата“ на СУ „Св. Климент Охридски“. Притежава докторска степен по социални науки от Университета Париж Декарт и Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Основните ѝ изследователски интереси са в областта на материалната култура, икономическата етнография и пост социалистическите трансформации. В момента работи върху темата за културните измерения на отпадъците като ресурс, а през 2020 е била гост-изследователка по програма Фулбрайт в Университета Бъркли с изследователски проект на тема: *Materialities of Dirt, Economies of Waste. Bringing Different Cultural Perspectives Together*.

E-mail: vpetrova@phls.uni-sofia.bg

Радослава Кънева е докторант и млад учен към катедра „История и теория на културата“ на СУ „Св. Климент Охридски“. Завършила е магистратура „Градски изследвания“ към международната съвместна магистратура *4 Cities*. Изследователските ѝ интереси се фокусират върху ролята на културата в съвременното градско планиране.

E-mail: rvkuneva@uni-sofia.bg

Вяра Калфина, гл.ас. д-р, е преподавател по старогръцка и римска култура в катедра „История и теория на културата“ на СУ „Св. Климент Охридски“. Завършва Класическа филология, след което фокусира научните си интереси върху античната митология и религия. Занимава се с превод от старогръцки и латински език на митографски текстове и изследване на митологични разкази в различните литературни жанрове и художествени визуализации. От особен интерес за нея е мотивът за необратима човешка метаморфоза, който присъства в цялата гръкоезична литература от самите ѝ начала. В изследователското поле на курсовете, които води, влизат още историята на българските земи в

древността, античната митология и религия, историята на превода от класически езици и др.

E-mail: viara.kalfina@gmail.com

Георги Казаков, гл.ас. д-р, е дългогодишен преподавател по история на средновековната и византийската култура в катедра „История и теория на културата“ на Софийски университет „Св. Климент Охридски“. Изследователските му интереси са основно в областта на политическата и религиозната култура на Средновековна Европа; ритуали и конструиране на идентичност; репрезентации на власт и практики на реторически, топографски и визуални конструкции; церемонии, памет и символиката на градския пейзаж; историческа антропология и микроистория.

E-mail: kazakov.reserach@gmail.com

Петя Ангелова е докторант към катедра „История и теория на културата“ на Софийски университет „Св. Климент Охридски“. В същата катедра завършва бакалавърската и магистърската си степен. Изследователските ѝ интереси са насочени към близкото минало, история на младежта и всекидневието в България в периода на социализма.

E-mail: petyavvulkova@gmail.com

Надежда Давидова е завършила магистърска програма „Изкуство и съвременност (XX–XXI век)“ към катедра „История и теория на културата“ на СУ „Св. Климент Охридски“. Изследователските ѝ интереси са свързани с масовата култура, съвременното изкуство и киното, наративни формули и формули в южнокорейските мелодраматични сериали.

E-mail: mareseva13@rambler.ru

Петър Шукеро, д-р, е роден на 23 декември 1974 г. в град Смолян, където завършва средното си образование в ПМГ „Васил Левски“. През 1998 г. се дипломира в специалност „Културология“ на СУ „Св. Климент Охридски“, към която през 2000 г. започва редовна докторантура по история на българската култура през Възраждането. Защищава дисертация през 2004 г., публикувана през 2006 г. под заглавие „Въобразяване на българското народно духовенство“ (издателство „Световит“). През 2015 г. в съавторство с Иван Патев и Димитър Михайлов издава книгата „Земята гледа небето. Хора и православни храмове в Средните Родопи“ (УИ „Св. Климент Охридски“).

E-mail: pshuker@abv.bg

CONTRIBUTORS

Ivan Kabakov, Prof. Dsc, teaches at the Department „History and theory of culture” at the Sofia University “St. Kliment Ohridski”. He graduated with degrees in “Cultural Studies” (1996) and “Law” (2001) from the same university. He works in the field of management, cultural policies, cultural heritage, cultural rights, regional cultures and policies, legal and institutional infrastructure of culture, intellectual property and access to culture, culture and regional development, crafts and design, graffiti and urban development policies, professional development in the field of cultural heritage, as well as strategic management of culture.

E-mail: kabakov@phls.uni-sofia.bg

Velislava Petrova, PhD, is an assistant professor at the Cultural Studies Department at Sofia University. She holds a PhD in Social Sciences from Paris Descartes and Sofia University. Her research interests are focused on material culture, economic ethnography and post-socialist transformations with their focal point being the contemporary forms common living together in urban setting. She is currently working on the cultural implications of waste. In 2020, she was a Fulbright Visiting Scholar at ISEEEES, UC Berkeley with a research project entitled: *Materialities of Dirt, Economies of Waste. Bringing Different Cultural Perspectives Together*.

E-mail: vpetrova@phls.uni-sofia.bg

Radoslava Kuneva is a PhD student and a young researcher at Sofia University “St. Kliment Ohridski”, Department “Cultural Studies”. She has a master’s degree from the “4 Cities” joint international program. Her research interests focus on the culture’s role in contemporary urban planning.

E-mail: rvkuneva@uni-sofia.bg

Vyara Kalfina, PhD, is an assistant professor at the Cultural Studies Department at Sofia University. After graduating in Classics, she focuses her research interests on ancient mythology and religion. She translates mythography texts from ancient Greek and Latin and is engaged in study of mythological narratives in various literary genres and art visualizations. Of particular interest to her is the motif of irreversible human metamorphosis, which is present in all Greek-language literature from its very beginnings. The research field of her courses also includes the history of the Bulgarian lands in antiquity, ancient mythology and religion, the history of translation from classical languages, etc.

E-mail: viara.kalfina@gmail.com

Georgi Kazakov, Ass.Prof., PhD, is a long-time lecturer in the history of medieval and Byzantine culture at the Department of History and Theory of Culture at Sofia University “St. Kliment Ohridski”. His research interests are mainly in

the field of political and religious culture of medieval Europe; rituals and identity construction; representations of power and practices of rhetorical, topographical and visual construction; ceremonies, memory and the symbolism of the urban landscape; historical anthropology and microhistory.

E-mail: kazakov.reserach@gmail.com

Petya Angelova is a PhD student at the Department of History and Theory of Culture at Sofia University “St. Kliment Ohridski”. She completed her bachelor’s and master’s degrees in this department. Her research interests are focused on the recent past, the history of youth and everyday life in Bulgaria during the socialist period.

E-mail: petyavvulkova@gmail.com

Nadezda Davydova is a graduate of the Master’s Program “Art and Modernity (XX–XXI Century)” at the Department of History and Theory of Culture, Sofia University. Her research interests include mass culture, contemporary art and cinema, and narrative formulas in South Korean melodramatic serials.

E-mail: mareseva13@rambler.ru

Peter Shukerov, PhD, is born on December 23, 1974 in the city of Smolyan, where he graduated from high school “Vasil Levski”. In 1998, he completed his Masters degree in Cultural Studies from the Sofia University “St. Kliment Ohridski”. In 2000 Peter enrolled there in doctoral degree program in history of Bulgarian culture during the National Revival. He successfully defended his dissertation in 2004. It was published in 2006 with a title “Images of the Bulgarian National Clergy” (Svetovit Publishing House). In 2015, in co-authorship with Ivan Patev and Dimitar Mihailov, he published the book “The Earth looks at the Sky. People and Orthodox churches in the Middle Rhodopes” (St. Kliment Ohridski University Publishing House).

E-mail: pshuker@abv.bg

