

Colloquia Comparativa Litterarum

Годишник за Сравнително литературознание и Балканистика
Revue de Littérature comparée et d'Études balkaniques
Yearbook for Comparative Literature and Balkan Studies



This issue's leading theme:
THE CREATION OF THE WORLD: GOD, GENIUS, WOMAN

2019

Editorial Board

Professor Roumiana L. Stantcheva, Sofia University St. Kliment Ohridski, **Editor**
Professor Russana Beyleri, Sofia University St. Kliment Ohridski, **Contributing editor**
Senior Asst. Prof. Fotiny Christakoudy-Konstantinidou, Sofia University St. Kliment Ohridski,
Board member

Assistant Editors

Darina Felonova, PhD, Sofia University St. Kliment Ohridski
Radostin Zhelev, MD, MA (Translation and Editing), Sofia University St. Kliment Ohridski
Veselina Beleva, MA, PhD candidate, Sofia University St. Kliment Ohridski
Evgeni Ivanov, MA, PhD candidate, Sofia University St. Kliment Ohridski

International Advisory Board

Professor Theo d'Haen, Leuven University, Belgium
Professor Marko Juvan, Institute of Slovenian Literature and Literary Studies - SAZU,
Slovenia
Professor Milena Kirova, Sofia University St. Kliment Ohridski, Bulgaria
Professor Dina Mantcheva, Sofia University St. Kliment Ohridski, Bulgaria
Professor Alain Montadon, Université Clermont Auvergne, France
Professor Manfred Schmeling, Universität de Saarbrücken, Germany
Professor Elena Siupiur, Institut des Études Sud-Est Européennes, Académie Roumaine,
Romania
Professor Anna Soncini, Université de Bologne, Italy
Professor Anna Tabaki, National and Kapodistrian University of Athens, Greece

Support Contact Person and IT Support

Anastasios Papapostolu, M. Eng., PhD candidate, Sofia University St. Kliment Ohridski
E-mail: papapostol@fmi.uni-sofia.bg

Publication's official e-mail: ColloquiaCL@gmail.com

<https://ejournal.uni-sofia.bg/index.php/Colloquia>

ISSN: 2367-7716

***Colloquia Comparativa Litterarum* is indexed in CEEOL
(Central and Eastern European Online Library).**

Founder: Prof. Dr. Sc. Roumiana L. Stantcheva,
Balkan Studies Master's and Doctoral Degree Programme
at Sofia University St. Kliment Ohridski

Focus and Scope

Colloquia Comparativa Litterarum публикува проучвания по Сравнително литературознание. Акцентите са върху европейските литератури, в частност върху балканистична проблематика, главно за периода от XVIII век до днес.

Colloquia Comparativa Litterarum publie des études en Littérature comparée couvrant surtout la période allant du XVIII^e s. jusqu'à nos jours, en privilégiant les recherches comparatives européennes et celles concernant des questions relatives aux Balkans.

Colloquia Comparativa Litterarum publishes studies in Comparative Literature with an emphasis on European literatures, in particular on Balkan issues, and mainly regarding the period from the 18th century onward.

The Peer Review Process

Получените за публикуване текстове се изпращат от Редколегията за анонимно оценяване от двама независими специалисти в съответната област. За да се гарантира анонимността, предложените статии трябва да се изпращат на Редколегията в два варианта на следния адрес: ColloquiaCL@gmail.com

1. Пълен текст с името на автора, принадлежност към научна организация и биобиблиография в 5 до 10 реда.

2. Неподписан вариант, в който по никакъв начин не се упоменава самоличността на автора.

В случай на разминаване между оценките на първите двама рецензенти, се търси мнението на трети. Периодът на оценяване трае приблизително 3 месеца. Оценката се извършва въз основа на следните критерии: значение/оригиналност, концептуална рамка, структура, методология, качество на документиране, стил. След изтичане на този период авторите получават имейл с одобрение за публикация, с отказ или с препоръки за редактиране.

*

Afin de garantir la double expertise en aveugle des articles, les propositions d'article seront soumises au Comité de rédaction en deux versions à l'adresse suivante : ColloquiaCL@gmail.com

1. Une version complète : comportant le nom de l'auteur, l'affiliation et la notice bibliographique de 5 à 10 lignes.

2. Une version anonyme : ne comportant aucune mention explicite à l'identité de l'auteur.

En cas de désaccord entre les deux évaluateurs, le Comité de rédaction fera recours à une troisième expertise. L'expertise est effectuée, dans un terme jusqu'à trois mois, sur la base de la pertinence intrinsèque de chaque proposition, du cadre conceptuel, de la structure d'ensemble, de la méthodologie, de la qualité de la documentation, de la qualité du style. Les propositions peuvent être acceptées, refusées ou peuvent donner lieu à des recommandations pour l'auteur.

*

The editors will forward all texts submitted for publication for blind peer reviewing by two independent experts in the field. To guarantee their non-biased opinion, two versions of each text ought to be submitted to: ColloquiaCL@gmail.com as follows:

1. A full version with the author's name, affiliation and a brief CV within 5 – 10 lines.

2. An anonymous version bearing no explicit reference to the author's identity.

In case of disagreement between the two reviewers, the Editorial Committee will seek opinion from a third expert. The approximate duration of the evaluation process is three months, and it is based on the intrinsic relevance of each submitted paper, its conceptual framework, overall structure, methodology, quality of documentation, and quality of writing style. The submitted papers may be accepted, rejected, or sent back for rewrites with recommendations to the author.

Publication Frequency

Colloquia Comparativa Litterarum е научно списание, създадено през 2015 г. като годишник.

Colloquia Comparativa Litterarum est une revue scientifique annuelle, créée en 2015.

Colloquia Comparativa Litterarum is a scholarly review, established in 2015 as a Yearbook.

Open Access Policy

Публикацията е с пълен свободен достъп, съгласно принципа, че по този начин се оказва подкрепа за широкия планетарен обмен на знанието. При подбора материалите преминават през анонимна оценка от двама рецензенти.

Politique d'édition électronique : Publication intégrale en libre accès pour faciliter l'échange scientifique planétaire. Sélection et révision des manuscrits en double-aveugle.

This journal provides immediate open access to its content based on the principle that making research freely available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Double blind peer-reviewed selection.

ГЛАВНА ТЕМА НА БРОЯ ЗА 2020:

Адаптация и издръжливост: на текста, в текста, на превода, между литературата и другите изкуства. Статиите за следващия брой на списанието се приемат

до 31 януари 2020 г. Текстовете за публикуване на български, френски или английски език се изпращат по имейл на следния адрес: ColloquiaCL@gmail.com

THÈME PRINCIPAL DU PROCHAIN NUMÉRO 2020 :

Adaptation et ténacité : du texte, dans le texte, de la traduction, entre la littérature et les arts. Les articles pour le prochain numéro de la revue seront acceptés

jusqu'au 31 janvier 2020. Les textes à publier en français, anglais ou bulgare seront envoyés à la rédaction par courrier électronique à l'adresse suivante : ColloquiaCL@gmail.com

MAIN THEME OF THE 2020 ISSUE:

Adaptation and tenacity: of the text, in the text, of the translation, between literature and arts. Papers for the journal's upcoming issue will be accepted

until 31 January 2020. Please, send your submissions in English, French or Bulgarian by e-mail to: ColloquiaCL@gmail.com

Throughout the preparation of the current
2019 issue of **Colloquia Comparativa Litterarum**

Gabriela Momchilova/Габриела Момчилова,
Maria Kostadinova/Мария Костадинова and
Denislava Borisova/Денислава Борисова,
students from the Balkan Studies Master's Degree
Programme at Sofia University St. Kliment Ohridski,
participated successfully in the traineeship programme
of the Editorial board.

The 2019 issue
of **Colloquia Comparativa Litterarum**
has been published with the financial support
of a scientific research project
No 80-10-53/2019 of the Faculty of Slavic Studies
of Sofia University St. Kliment Ohridski

TABLE OF CONTENTS

Articles

I. THE CREATION OF THE WORLD: GOD, GENIUS, WOMAN. **Comparative research on literature and ideology**

Marika MOISSEFF/Марика МОЙСЕЕФ

Qu'en est-il du lien entre mythe et fiction ? Réflexions à partir de l'ethnographie des Aranda (Aborigènes australiens) /9

Alain VUILLEMIN/Ален ВЮЙМЕН

La création du monde, du paulicianisme arménien au bogomilisme bulgare et au catharisme occidental /27

Panayot KARAGYOZOV/Панайот КАРАГЪОЗОВ

Singing One's Image: Slavic National and State Anthems as Realms of Memory or 'Blemishes' on the Face of History /43

Eugenijus ŽMUIDA/Еугениус ЖМУЙДА

Divine Transcription of European History as Accident in Ignas Šeinius' Satirical Novel *Rejuvenation of Siegfried Immerselbe* /65

Ирина СИМЕОНОВА/Irina SIMEONOVA

Пиноккио като *алтер его* на райския човек /73

Aglika POPOVA/Аглика ПОПОВА

Le refus de postérité dans le roman européen de l'entre-deux-guerres – face au premier couple biblique /87

II. COMPARATIVE LITERARY STUDIES WITHIN THE CONTEXT OF CONTEMPORARY PHILOLOGICAL EDUCATION: papers from the round-table discussion of the same name that took place on 1 December 2018 at the Faculty of Slavic Studies of Sofia University St. Kliment Ohridski

Ани БУРОВА, Славей ДИМИТРОВА, Владимир КОЛЕВ, Кристиан ЯНЕВ, Борис ИЛИЕВ/Ani BUROVA, Slaveya DIMITROVA, Vladimir KOLEV, Kristian YANEV, Boris ILIEV

Модел на преподаване на сравнителни литературни дисциплини в актуалния академичен контекст /97

Ина ХРИСТОВА/Ina HRISTOVA

Южнославянското сравнително литературознание днес – посоки и контексти /108

Огнян КОВАЧЕВ/Ognyan KOVACHEV

За понятието, полето и дисциплината Западноевропейска литература, 10 години по-късно /118

Морис ФАДЕЛ/Maurice FADEL

Сравнително литературознание за нефилолози: опитът на общото образование в Нов български университет /128

Румяна Л. СТАНЧЕВА/Roumiana L. STANTCHEVA

Сравнителното балканско литературознание в Софийския университет. Основания за сравнението между литературите на Европейския югоизток /130

Ани БУРОВА/Ani BUROVA

„История на славянските литератури“ – съвременни перспективи пред една традиционна филологическа дисциплина /140

Book Reviews

Владимир САБОУРИН/Vladimir SABOURIN

Към инфансонския комплекс.

За книгата: Петър Моллов. *Образът на Сид в испанската литература.* /151

Пенка ДАНОВА/Penka DANOVA

За книгата: Alain Vuillemin. *Cathares, Bogomiles, Pauliciens à travers les arts, l'histoire et la littérature.* /157

Р. Л. СТАНЧЕВА/R. L. STANTCHEVA

Титрологията и новата възискателност към озаглавяването

За книгата: Клео Протохристова. *Записки от преддверието. Теория и практика на заглавието.* /162

Росица ГРАДЕВА/Rossitsa GRADEVA

За книгата: Пенка Данова. *Джовани Киаромани и неговото пътуване от Виена до Бурса през 1659 г.* /167

Миглена НИКОЛЧИНА/Miglena NIKOLCHINA

Предложение за промяна

За книгата: Амелия Личева. *Световен ли е „Нобел“?* /173

Ния НЕЙКОВА/Niya NEYKOVA

„Полифоничният потенциал на джендър изследванията“

За списание: *Социологически проблеми*, 50/ бр. 2, 2018 /177

Защита на личните данни

С изпращането на информация за Вас като автор в сп. *Colloquia Comparativa Litterarum* Вие се съгласявате, че предоставените от Вас данни ще бъдат обработвани при подготвяне на материалите за списанието и ще бъдат публикувани в него като неразделна част от Вашата статия и съдържанието на списанието.

Protection des données personnelles

En nous soumettant leurs données à caractère personnel, les auteurs de la revue *Colloquia Comparativa Litterarum* acceptent que celles-ci soient traitées dans le but de préparer leurs manuscrits à la publication et qu'elles soient considérées comme partie intégrante de leurs contributions et du contenu de la revue en question.

Protection of personal data

By submitting personal information as author to *Colloquia Comparativa Litterarum*, you agree to its processing during the preparation of the journal's texts and its publication as an integral part of your article and the journal's contents.



Front page cover:
Lothar von Seebach. *Adam et Ève* (1910)
Museum of Modern and Contemporary Art, Strasbourg

Marika MOISSEEFF¹

**Qu'en est-il du lien entre mythe et fiction ?
Réflexions à partir de l'ethnographie des Aranda (Aborigènes australiens)²**

Résumé

Qu'en est-il du lien entre mythe et fiction ? Réflexions à partir de l'ethnographie des Aranda (Aborigènes australiens). – Afin de cerner le rôle social de la fiction dans les sociétés occidentales contemporaines, M. Moisseeff propose d'adopter une perspective culturelle comparative. En effet, si comme le rappelle Jean-Marie Schaeffer, la compétence fictionnelle est initiée au cours des interactions précoces entre l'enfant et les adultes amenés à s'occuper de lui, les études transculturelles ont permis de repérer des différences structurelles significatives dans la forme de ces interactions que l'auteur met en rapport avec les modes de sociabilité privilégiés dans deux types de contextes culturels : d'une part, les sociétés occidentales actuelles où l'écrit occupe une place fondamentale et, de l'autre, les sociétés à tradition orale. Et pour mettre en évidence le rôle spécifique qu'a aujourd'hui la fiction en occident, elle le met en perspective avec le processus à l'œuvre dans la création de certains récits mythiques chez les Aranda, un groupe aborigène de l'Australie centrale. L'auteur est ainsi à même de montrer que, si œuvres mythologiques et fictionnelles sont des productions culturelles ayant pour vocation d'être partagées, la forme et la fonction de cette mise en commun des connaissances ont partie liée avec les modes de médiation relationnelle propres à une société donnée

Mots-clés : Mythe ; Fiction ; Interactions précoces ; Aborigènes australiens ; Aranda ; Espace transitionnel ; Objet transitionnel ; Activité onirique ; Cosmologie ; Rite.

Abstract

**On the Relationship between Myth and Fiction:
an Approach Based on Aranda (Australian Aboriginal) Ethnography**

The author adopts a comparative cultural perspective in order to grasp the social role played by fiction in contemporary Western societies. As Jean-Marie Schaeffer reminds us, fictional competence stems from a child's early interactions with care-givers. However, cross-cultural studies have identified significant structural differences in how these interactions take place. The author relates these differences to the divergent modes of sociability obtaining in two types of cultural contexts: present-day Western societies in which literary traditions have become central on the one hand, and societies with an oral tradition on the other. The current role of fiction in the West is compared with the processes at play in the creation of mythical narratives among the Aranda, an Aboriginal population of Central Australia. The author shows that whereas both mythological accounts and fictional works are cultural products made to be shared, the form this pooling of knowledge takes, and the

¹ **Marika MOISSEEFF**, ethnologue et psychiatre pour adultes et enfants, est chercheur au CNRS rattaché au Laboratoire d'anthropologie sociale du Collège de France (PSL Research University, F-75005 Paris, France). Ses recherches sur les processus de constitution des identités, personnelles et collectives, et l'articulation des problématiques de genre avec les représentations de l'altérité culturelle se fondent sur un travail de terrain au long cours dans une communauté aborigène australienne, et sur une approche comparative des représentations de la différence des sexes et de la procréation. Ce deuxième volet de sa recherche l'a conduite à considérer la science-fiction comme un corpus mythologique au sens propre et l'institution médicale comme renvoyant à une religion séculière dont l'objet cultuel privilégié est le corps. Une importante partie de ses travaux actuels est consacrée à l'approche comparative du traitement de la mort et du deuil. Elle a publié deux livres (*Un long chemin semé d'objets culturels : le cycle initiatique aranda*, EHESS 1995 ; *An Aboriginal Village in South Australia*, Aboriginal Studies Press, 1999) et de nombreux articles : <http://las.ehess.fr/index.php?1755>

² Cet article est issu d'une communication donnée lors de la Journée d'études *Le concept de fiction, une rupture épistémologique ?* du Centre de Recherches sur les Arts et le Langage organisée à la Maison Suger à Paris par Annick Louis, Jean-Marie Schaeffer et Sebastian Veg le 15 juin 2007.

functions associated with it, are closely connected with the modes of relational mediation characteristic of the society concerned.

Key words: Myth; Fiction; Early childhood interactions; Australian Aborigines; Aranda; Transitional space; Transitional object; Dreaming; Cosmology; Ritual

J'ai tenté de montrer ailleurs (Moisseeff 2005) que la science-fiction constituait un corpus mythologique au sens propre dans l'Occident contemporain. Fait qui passe généralement inaperçu car si la science-fiction est bien reconnue comme genre narratif, voire littéraire, hors de quelques œuvres désignées comme majeures – Huxley, Orwell, *2001 L'Odyssée de l'espace*, *Matrix* – elle a été souvent déconsidérée dans les milieux universitaires, voire méprisée par certains en tant qu'« impasse littéraire » ; c'est un « mauvais genre »³ situé en marge de la haute culture, à l'instar des romans policiers, du fantastique et de la Bande dessinée. De fait, en France tout au moins, les éditeurs de certaines œuvres de science-fiction évitent qu'elles soient étiquetées comme telles de peur d'en faire chuter les ventes⁴.

Reconnaître à la science-fiction le statut de mythologie est aujourd'hui une façon de redorer son blason puisque les plus grands érudits ont étudié cette dernière. Mais ça n'aurait certainement pas été le cas avant que la mythologie elle-même ne regagne les faveurs des milieux scientifiques. Comme l'a magistralement montré Jean-Pierre Vernant, le blason de la mythologie avait été fort terni par la déconsidération que lui avaient fait subir les philosophes en l'opposant au logos, à *La science*, la marginalisant au même titre que le sont aujourd'hui les œuvres de science-fiction les plus populaires, c'est-à-dire les plus nombreuses et les plus vivaces anthropologiquement parlant. Pour que la mythologie regagne ses lettres de noblesse, c'est-à-dire pour qu'on en cerne l'articulation entre sa forme et sa fonction, il a fallu attendre l'apport de l'anthropologie contemporaine, c'est-à-dire d'un point de vue autre, exotique. On peut faire l'hypothèse qu'une démarche analogue, à savoir empruntant une perspective culturelle comparative, pourrait également aider à cerner sinon le concept, du moins le rôle social de la fiction contemporaine, permettant peut-être d'éviter le piège d'un enfermement dans une analyse uniquement formelle (cf. les mises en garde de Geertz 1983).

C'est ce que je propose que nous explorions ensemble en examinant le processus à l'œuvre dans la création de certains récits mythiques recueillis à la fin du XIXe siècle dans un groupe aborigène de l'Australie centrale, les Aranda (Spencer et Gillen 1927 ; Moisseeff 1995, 2018a). J'essaierai de montrer, d'une part, le lien que cette création est censée entretenir avec l'activité onirique, d'autre part,

³ Je me réfère ici à l'intitulé de l'émission radiophonique *Mauvais genres* de France-Culture consacrée à ces genres classés comme déviants tels que, outre la science-fiction, la pornographie, les Westerns, la bande dessinée, etc.

⁴ Cf. les communications d'éditeurs de science-fiction lors du mois de la science-fiction à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm à Paris en mai 2006, voir Langlet et Bréan 2013.

l'importance cruciale conférée à la spatialisation – alternative à l'historicisation si prégnante dans la fiction occidentale contemporaine – des itinéraires individuels d'êtres ordinaires ou prodigieux. Cependant, selon Jean-Marie Schaeffer, la notion de fiction ne devrait pas être appliquée aux représentations 'mythologiques' (1999 : 149-153). N'étant pas une spécialiste de la fiction et des études littéraires, je n'ai aucune expertise pour contredire cette proposition. Pour éviter de me confronter au problème du statut distinctif de la croyance dans la réception des œuvres mythologiques et fictionnelles qui rend compte de la prudence de Schaeffer, j'adopterai un point de vue plus approprié au but que je me suis fixé qui est de cerner la fonction sociale des œuvres de fiction dans les sociétés occidentales contemporaines. Pour ce faire, je partirai de l'hypothèse simpliste selon laquelle œuvres mythologiques et fictionnelles sont des productions culturelles qui contribuent à l'élaboration d'un corpus de connaissances ayant pour vocation d'être partagées. Et, dans cette perspective, elles participent à la médiation des relations entre individus. On est donc en droit de supposer que la forme et la fonction de cette mise en commun des connaissances ont partie liée, non seulement entre elles, mais aussi avec les modes de médiation relationnelle propres à une société donnée.

Schaeffer (*ibid.*) nous rappelle que la compétence fictionnelle est initiée au cours des interactions précoces entre l'enfant et les adultes amenés à s'occuper de lui. Cependant, les études transculturelles concernant les interactions précoces telles que celles entreprises par Jacqueline Rabain-Jamin en Côte d'Ivoire et en France (1989, 1990, 1994) et par Bambi Schieffelin (2005 [1990]) en Papouasie Nouvelle-Guinée, permettent de repérer des différences structurelles significatives dans la forme de ces interactions. Ces différences sont à mettre en rapport avec les modes de sociabilité propres à un système socio-culturel donné. On doit donc en inférer que pour mieux comprendre comment mythes et fictions interviennent pour médiatiser les relations, il est nécessaire de se pencher sur les schémas de base qui président à l'apprentissage du maniement des modes de sociabilité.

Doudous et nounous ou les premiers « objets » de la médiation relationnelle chez nous

Je partirai de la proposition de Jean-Marie Schaeffer (*ibid.*) selon laquelle la fiction, comme l'art, renvoie aux activités d'imagination qui sont universelles chez l'homme. Et, pour expliciter le développement de cette compétence humaine, Schaeffer se réfère, entre autres choses, au concept d'espace transitionnel que le pédiatre et psychanalyste Winnicott (1975) a forgé en 1951. Pour aborder cette notion, on se réfère souvent à l'objet transitionnel : le doudou, la peluche ou le morceau de tissu informe que le bébé suçote et dont il a souvent le plus grand mal à se séparer notamment au moment de l'endormissement. C'est un objet transitionnel entre le soi – on ne doit surtout pas laver le doudou car il porte l'odeur et les sécrétions du petit – et le non soi. C'est la première possession non-moi. Il ne

serait perçu ni comme faisant partie de la mère, ni comme étant un objet intérieur, et du coup il renvoie plus généralement à l'idée de l'émergence d'une aire de transitionnalité entre le subjectif, interne, et l'objectif, la réalité extérieure, donnant accès au jeu et au développement des activités culturelles selon Winnicott.

Si l'on peut volontiers souscrire à l'idée que les phénomènes transitionnels sont universels, il faut cependant constater que, non seulement tous les enfants de « chez nous » ne font pas usage d'objets transitionnels, et surtout que, dans bien d'autres cultures, on ne retrouve pas du tout d'objets transitionnels. Ce fait a été relevé par une pédopsychiatre, Paula Lambert (1996), travaillant à Dakar avec des enfants sénégalais et j'ai pu faire la même constatation chez les Aborigènes australiens avec qui j'ai travaillé. Paula Lambert suggère que ce qui vient en place des objets transitionnels chez les enfants africains, ce sont les relations de parenté : les mamans africaines, lorsqu'elles tiennent leur bébé dans leurs bras tendent à le tourner vers l'extérieur, c'est-à-dire à ouvrir la dyade mère-bébé, afin de le présenter aux autres membres de sa parenté : « Regarde c'est ton petit frère, c'est ton petit oncle, etc. ». Et Jacqueline Rabain-Jamin, par des analyses comparatives extrêmement fines des interactions précoces entre des mamans ivoiriennes et des mamans françaises et leurs bébés, a corroboré cette observation. Alors que les échanges conversationnels des mamans françaises s'effectuent sur un mode dyadique et se centrent sur l'environnement physique immédiat, les mamans ivoiriennes étendaient le cadre dyadique en introduisant des personnes tierces comme partenaires conversationnels mais parlaient très peu de l'environnement physique immédiat.

Je suggère donc que si l'émergence de l'espace transitionnel est souvent amorcée, chez nous, par un objet, dans d'autres cultures, il est amorcé par l'introduction de tiers familiaux qui renvoient également à un espace identitaire entre soi et non soi. Il n'est pas anodin ici de relever que dans ces autres contextes culturels, les bébés ne dorment jamais seuls : ils partagent leur couche avec leur mère et/ou d'autres enfants. Je reviendrai sur ce fait plus tard. Je me risquerai à faire une deuxième remarque introductive qui semble *a priori* aller à l'encontre de la précédente. Dans les sociétés occidentales, depuis la fin du XIX^e siècle, au travers notamment de la scolarisation généralisée et obligatoire, et probablement auparavant dans certains milieux sociaux, les normes comportementales concernant les enfants tendent à introduire auprès d'eux, et à un âge de plus en plus précoce, des tiers extérieurs à la famille nucléaire : des nounous, des assistantes maternelles, des puéricultrices, des éducateurs tels qu'instituteurs et professeurs, etc. Mais, à la différence de ce qui se passe dans des univers villageois au sein desquels les frontières entre le privé et le public sont moins étanches que chez nous, ces tiers ne sont ni des consanguins ni des alliés, c'est-à-dire qu'en règle générale ils n'appartiennent pas non

plus à la famille élargie. Ce sont à proprement parler des « étrangers » qui sont, en outre et à la différence ici encore de ce qui se passe dans un univers villageois, rémunérés pour leurs services.

Tout se passe comme si l'introduction de tiers rémunérés entre les enfants et leurs parents venaient contrebalancer les effets potentiels de ce qui tend à être perçu comme une trop grande promiscuité des enfants avec leur mère, ce sur quoi les « psy » (psychiatres, psychologues, psychanalystes, psychothérapeutes en tous genres) ont plus particulièrement attiré l'attention en soulignant l'importance d'interposer un tiers, dont le père est censé être le premier représentant. Pour les psy, en effet, les premières figures parentales, et singulièrement la figure maternelle, sont susceptibles d'aliéner le sujet par leur désir. D'un côté, l'idéal familial bourgeois qui s'est érigé en modèle pour tous au cours du XIX^e siècle prônait les bienfaits des soins maternels et la fermeture de la sphère domestique aux étrangers. De l'autre, le succès de ce modèle a généré la crainte que la dyade mère-enfant ne puisse se refermer sur elle-même en entraînant des conséquences néfastes sur la constitution des individus en sujets libres. Ainsi, parallèlement à la mise en place de structures bureaucratiques visant à fonder la démocratie et à favoriser l'émergence de citoyens libres et égaux en les libérant des attaches et obligations dont ils héritaient du fait de leur naissance sous l'ancien régime, un ensemble d'institutions nouvelles sont apparues pour procéder à ce que j'appelle, sans pouvoir ici développer plus avant, des mesures de décontamination relationnelle. L'occultation de ce phénomène laisse à penser que nos sociétés seraient dépourvues d'institutions permettant d'opérer une distension des relations parents-enfants. Aussi, lorsque que je suis amenée, en tant qu'ethnologue, à évoquer mes travaux sur les rites de puberté dans les sociétés « exotiques », il arrive souvent que mes interlocuteurs se lamentent sur l'absence de procédures sociales qui permettraient d'opérer la séparation entre les enfants et leurs parents. C'est, selon moi, être aveugle aux faits. Il existe bien, chez nous aussi, des procédures visant à favoriser l'autonomisation des enfants vis-à-vis de leurs parents.

Premièrement, les Occidentaux ont probablement été les premiers à laisser dormir seuls les bébés la nuit dans une autre pièce que celle de leurs parents. La nuit est, de par le monde, ressentie comme le moment de la plus grande insécurité : l'obscurité donne l'impression de perdre une partie de ses repères, de ne pouvoir maîtriser ce qui risque de se produire. Or c'est précisément la nuit qu'aujourd'hui dans nos contrées, alors même que le bébé n'est pas à même d'assurer lui-même sa sécurité du fait de son incapacité à s'exprimer et à se déplacer, on est censé le laisser seul. Cette coutume est jugée extrêmement cruelle et irresponsable dans d'autres contextes culturels. Deuxièmement, les enfants sont envoyés à la crèche de plus en plus tôt, ou alternativement gardés par des nounous, et dès qu'ils sont propres, on est censé les envoyer à l'école. L'école doit être conçue, de ce point de vue, comme un lieu intermédiaire entre le « chez soi » et le dehors, où les individus sont

initiés à établir des relations avec des étrangers. Elle opère donc bien une séparation entre les parents et leurs enfants qui pour n'être pas définitive n'en est pas moins précoce, itérative et continue au point qu'il est probable que les enfants passent plus de temps éveillé hors de leur famille qu'en leur sein. Et, quand ils dorment à la maison, c'est, si les parents suivent la norme, en dehors de la chambre de ces derniers. Mais il est un fait qu'aux alentours de la puberté, on ne procède pas à une séparation soudaine et ritualisée des enfants telle qu'elle se donne à voir là où les rites de puberté sont institutionnalisés.

Pourquoi évoquer ces faits qui semblent si éloignés de la fiction ? D'abord, parce qu'en tant qu'ethnologue ayant une expérience clinique de psychiatre pour enfants et adultes, et ayant travaillé en cette qualité avec des bébés, c'est à partir d'une perspective culturelle comparative que je vais présenter le matériel ethnographique concernant certaines modalités narratives des Aborigènes australiens. Ensuite, parce que c'est précisément à partir de cette perspective culturelle comparative que je reprendrai le problème des doudous chez nous puisqu'ils sont censés nous ouvrir la voie des activités d'imagination qui mènent à la fiction.

Si on fait dormir les bébés seuls dans leur chambre, il n'est pas indifférent qu'avant de les laisser seuls dans le noir, on laisse autour d'eux de multiples peluches, des mobiles au-dessus de leur tête, et qu'on éprouve, en outre, souvent le besoin de leur raconter des histoires, des contes. Or, les contes, autrefois, en Europe même, n'étaient pas racontés aux jeunes enfants dans la chambre à coucher mais dans des salles communes au cours de soirées où la majorité de l'auditoire était composée d'adultes. Aujourd'hui, dans l'Occident contemporain, les relations entre les très jeunes enfants et leurs parents tendent à être médiatisées (1) par des peluches-jouets donnés par les parents et faits par des « fabricants »⁵, et (2) par des histoires, le plus souvent lues à partir de livres écrits par des professionnels qui sont parfois des adaptations de contes qui étaient à l'origine destinés aux adultes, et qui ont été de plus en plus illustrées d'images montrées à l'enfant. Jouets et livres d'images sont des média, c'est-à-dire des objets tiers détachables des relations directes de l'enfant avec ses parents. Ils participent, dans l'Occident contemporain, de la mise en place de ce que j'appelle un système de décontamination relationnelle, fondé sur la création et le recours à des médiations de différents types : d'une part, la constitution de différents corps de métiers relativement récents (personnel de l'éducation nationale mais également les divers intervenants sociaux tels que éducateurs spécialisés, assistantes sociales, psy et autres médiateurs qui tendent à se multiplier de nos jours) constitués de personnes tierces étrangères à la cellule familiale et qui sont censées gérer les relations conflictuelles entre les

⁵ Dans les sociétés où travaillent nombre d'ethnologues, la fabrication des jouets par les enfants eux-mêmes, qui font montre d'une grande créativité à cette occasion, participe du jeu lui-même au point que souvent, au terme du jeu, les jouets sont abandonnés et d'autres seront fabriqués pour les jeux qui seront initiés ultérieurement.

individus ; d'autre part, l'invention de moyens de communication extrêmement variés et à usage généralisé par lesquels transitent les informations (journaux, livres, films, télévisions, cinéma, internet) à partir desquelles et sur lesquelles les individus communiquent entre eux de façon médiatisée. Les jouets, les livres d'image, les jeux de société, les vidéos et les émissions pour enfants participent de ce mode de communication au moyen d'objets tiers. Ils sont, selon moi, censés contribuer, dans ce cas précis, à la décontamination des premières relations intimes, c'est-à-dire les relations entre les parents et leurs jeunes enfants, relations qui, comme ailleurs, vont avoir pour destinée sociale de devenir ultérieurement plus distancées (Moisseeff, 2012). Ces objets tiers qui médiatisent les relations du bébé avec ses parents font partie des moyens fournis aux individus pour qu'ils puissent s'autonomiser de ce que les « psy » appellent les premières figures parentales, celles qui sont censées, dans l'Occident contemporain et depuis la fin du XIXe siècle et l'apparition de la psychologie et de la psychanalyse, aliéner l'enfant au désir de ses parents.

Schaeffer nous rappelle que « la construction de l'identité subjective » est de « nature foncièrement relationnelle » (*op. cit.* p. 176) et qu'elle a partie liée avec l'acquisition de la compétence fictionnelle. Une perspective anthropologique permet de supposer que les modes de relation mis en place au cours des interactions précoces entre les enfants et les adultes amenés à s'occuper d'eux forment la matrice de la constitution des identités personnelles. De ce point de vue, la constitution des identités personnelles et les moyens mis à la disposition des enfants pour qu'ils puissent devenir des adultes autonomes vis-à-vis de leurs premiers intimes, doivent entretenir un rapport étroit avec la conception de l'identité propre à un contexte culturel donné (Moisseeff 2012, 2018b).

Dans l'Occident contemporain, identité et individualité tendent à être confondues car la référence première de l'identité individuelle est le corps (*cf.* l'importance grandissante prise par les critères biométriques dans les documents d'identité), c'est-à-dire une entité physique sinon totalement fermée sur elle-même, du moins munie de limites visibles relativement claires. La famille constitue un environnement problématique mais nécessaire pour faire « pousser » les enfants mais il faut que ces derniers découvrent en eux-mêmes les constituants de leur propre identité « indépendamment » des désirs de leurs parents comme de ceux des autres. Dans d'autres contextes culturels, dont celui des Aborigènes australiens, l'identité est conçue avant tout en termes relationnels ; la singularité individuelle renvoie alors au cumul des relations qui lient chaque sujet à d'autres individus de manière parfaitement originale. D'une part les relations qu'il hérite en droit du fait de sa naissance, ses relations de parenté avec ses pères, mères, frères, sœurs, oncles, tantes, grands-parents, etc. en tant que fils, frère, neveu, cousin, petit-fils, etc. D'autre part, les relations qu'il acquiert et qu'il développe tout au long de sa vie, par exemple, en se mariant et en devenant non seulement un conjoint mais également

un gendre ou une belle-fille, un beau-frère ou une belle-sœur, puis un père ou une mère, un oncle ou une tante, un grand-parent, etc. et, par ailleurs, les autres types de relations plus ou moins proches qu'il développe avec des amis, des collègues dans le cadre d'associations professionnelles, religieuses et/ou rituelles, sportives, de loisir. Dans un tel contexte culturel, l'individu *est* ce que sont ses relations et celles-ci, contrairement aux stéréotypes concernant les sociétés dites traditionnelles ou primitives, ne sont jamais essentiellement prédéterminées. Chaque sujet est responsable du réseau interpersonnel qu'il se constitue au cours de sa vie à partir d'un capital relationnel qu'il lui revient de faire fructifier, mais également à partir de ses compétences propres à gérer les opportunités qui lui sont données ou qu'il est censé développer. Cette identité personnelle, fondée sur l'enrichissement relationnelle de l'individu, est donc perçue comme évolutive : lorsque ses enfants le transforment en grand-parent ou en beau-parent, l'identité du sujet s'enrichit d'autant, son capital relationnel produit des intérêts.

Une enquête sur le terrain en Australie m'a permis de noter qu'alors que les Blancs australiens désignent comme intimes en moyenne une douzaine, voire une vingtaine de personnes, les Aborigènes eux se réfèrent spontanément à plusieurs centaines d'intimes avec qui ils entretiennent des relations diversifiées.

C'est ce background comparatif qu'il est nécessaire de garder en mémoire pour apprécier les mythes des Aborigènes australiens que j'ai choisi de présenter ici. Ils racontent l'histoire de la différenciation du monde, de la singularisation des éléments du cosmos, processus qui est parallèle à l'apparition des éléments qui sous-tendent la différenciation des singularités individuelles au fondement de la constitution des identités personnelles : l'esprit et le corps incarné. Ils participent avec les rites au cours desquels ils sont narrés à la transmission de la cosmologie aborigène.

La cosmologie aborigène

Je ne vais retenir de la cosmologie des Aborigènes que ce qui est pertinent à mon propos.⁶ Les différents phénomènes visibles du monde sont classés dans trois catégories distinctes : les traits de paysage, l'espèce humaine, et les autres espèces vivantes (animales et végétales). Ainsi, chaque humain est associé à un trait de paysage et à une espèce non humaine qui fondent ensemble son identité sociale. L'espèce non humaine, animale ou végétale, à laquelle est associé chaque individu est désignée dans la terminologie anthropologique comme son totem.

Les Aborigènes attribuent cet ordonnancement du monde au dynamisme spatial, qu'on désigne dans l'anthropologie australienne par le terme Rêve ou *Dreaming* parce que les mots aborigènes qui

⁶ Pour une analyse plus complète de cette cosmologie voir Moisseff 1995, 2018a et, pour l'articulation avec la problématique de la constitution des identités personnelles, voir également Moisseff 1994 et 2010a.

servent à nommer ce dynamisme renvoient également à l'activité onirique. Pour les Aborigènes australiens, tout procède du Rêve (Stanner 1966, Charlesworth *et al.* 1984) : le modelage de l'environnement, l'incarnation des êtres vivants et les divers phénomènes culturels (l'organisation sociale, les rites, etc.). Le Rêve différencie la matière mais il est lui-même invisible car il est asubstantiel. L'évocation dans les récits de ce dynamisme renvoie aux déambulations d'êtres éternels, les êtres du Rêve, dont la nature est hybride, à la fois humaine et non humaine, et qui ont des capacités de transformation extraordinaires (Munn 1970). Ils pensent, rêvent et se comportent comme des humains mais, à la différence de ces derniers, ils possèdent l'aptitude, d'une part, à prendre l'apparence d'un animal ou d'un végétal qui définit leur identité totémique, d'autre part, à se transformer en divers traits de paysage (arbre, rocher, ruisseau, etc.)

Leurs capacités prodigieuses transparaissent également dans leur façon de se mouvoir sans contrainte : ils marchent, courent, volent, se faufilent sous terre. Et c'est sous leurs pas que serait apparu le relief de l'environnement australien et qu'il aurait été imprégné par des éléments spirituels et éternels, les esprits-enfants, émanant de leur corps en quantité indéfinie et déterminant l'incarnation perpétuelle des divers êtres vivants : humains, animaux et végétaux. Toutefois, chez les Aranda, chaque être du rêve n'est associé qu'à une seule espèce non humaine ; en conséquence, il essaime des esprits-enfants humains et d'autres qui relèvent d'une autre espèce (kangourou, prunier, etc.). Les individus sont donc l'incarnation d'un esprit-enfant humain ayant émané d'un être du Rêve particulier et sont, de ce fait, associés à une espèce non-humaine (correspondant à la nature non-humaine de cet être). Cette autre espèce est leur totem et ils ont une responsabilité particulière sur le maintien de sa fertilité.

Chaque être du Rêve disséminerait ainsi tout au long de sa trajectoire une multitude d'esprits-enfants qui sous-tendent l'incarnation, pour les uns, d'êtres humains et, pour les autres, d'êtres appartenant à l'autre espèce, végétale ou animale, à laquelle cet être est rattaché : les esprits-enfants pénètrent les germes vitaux, la matière embryonnaire contenue dans l'utérus des femmes ou des femelles fécondées et déterminent sa différenciation en un individu singulier appartenant à une espèce donnée, humaine ou non-humaine. En fait, tout ce qui est attribué aux personnages fabuleux des récits sur le Rêve est mis, en dernière instance, au compte du Rêve. Ils sont le moyen par lequel on présente l'invisibilité dynamique du Rêve : ils sont les agents au travers desquels on représente ce dynamisme multidirectionnel, éternel et transparent qui ordonne et fertilise le monde en le différenciant.

Selon le point de vue adopté par Jean-Marie Schaeffer, le référent des récits évoquant le Rêve n'est pas une réalité tangible : nous serions dans le pur registre de la croyance et non dans un processus de fictionnalisation. Je propose que nous mettions à l'épreuve ce postulat en considérant d'un peu plus près la structure de certains récits associés au Rêve et le référent qui alimente cette mise en récits.

Les êtres du Rêve : des arpenteurs-géographes

La structure générale des histoires qui permettent d'évoquer le Rêve est la suivante :

Des êtres Chat-Sauvage emportant leurs objets cultuels avec eux sont partis de A où s'érige maintenant une colline, pour aller en B où ils ont rencontré des femmes Emeu qui leur ont montré leurs cérémonies. Un rocher s'est élevé pour marquer le lieu B. Ils se sont ensuite séparés. Les êtres Chat-Sauvage sont alors allés en C où ils se sont faits attaquer par des êtres Chien-Sauvage ; beaucoup sont morts, et leurs corps se sont transformés en un tas de pierres près duquel se trouvent leurs esprits-enfants dont l'un est aujourd'hui incarné en la personne de tel individu. C'est ce tas de pierres qu'on voit aujourd'hui en C.

Le récit peut continuer ainsi pendant fort longtemps. Ce qui s'est passé en A n'explique en rien ce qui se passera en B ou en C ; on ne l'évoquera plus par la suite. De même, il ne sera plus question, une fois qu'elles auront disparu du champ de vision des êtres Chat-Sauvage, des femmes Emeu. Dans le récit, ce parcours s'infléchit en fonction de rencontres qui, présentées comme aléatoires, se rapportent en fait à des événements concrètement observables dans le présent, par exemple le nom des localités (« lieu-des-récipients-en-bois »), ou la présence actuelle de personnes de tel ou tel totem en des lieux particuliers, ou encore la présence de diverses affiliations totémiques dans une même localité rapportée à la rencontre d'êtres prodigieux associés respectivement à chacun de ces divers totems en cet endroit précis. On signalera par exemple que non loin du lieu D où sont passés les êtres Chat-Sauvage vivaient des femmes Fleur-Hakea qui ne se nourrissaient que de fleurs Hakea, mais que les uns et les autres ne se sont jamais rencontrés. Pourquoi alors en parler ? Parce que ceci explique qu'aujourd'hui, en cet endroit D, deux centres totémiques se côtoient : un qui est associé au Chat-Sauvage, l'autre à la Fleur-Hakea, tous deux identifiés par leur localisation, ou plus exactement par la localité nommée où ils se trouvent.⁷ Le récit s'achève à l'endroit où les êtres du Rêve disparaissent en s'enfonçant dans le sol en intégrant l'invisibilité du Rêve.

L'identité des êtres du Rêve est toujours soutenue par leur référence spatiale, la description de leur parcours. Réciproquement, c'est en référence à l'histoire de ces différents êtres totémiques que le paysage est particularisé et que les différentes localités sont nommées à partir des identités totémiques

⁷ Lévi-Strauss lui-même a relevé la particularité de ces récits :

« L'Australie possède certainement des mythes complexes qui se prêtent à une analyse sémantique inspirée de celle que nous avons appliquée à des mythes d'autres régions. Pourtant, les spécialistes de ce continent sont accoutumés à recueillir des mythes où l'attribution à un groupe totémique d'un ancêtre mi-humain, mi-animal, résulte d'un simple constat : le mythe prend acte que l'ancêtre est apparu à tel endroit, qu'il a parcouru tel trajet, accompli ici et là certaines actions qui le désignent comme l'auteur d'accidents du terrain qu'on peut encore observer, enfin qu'il s'est arrêté ou a disparu en un lieu déterminé. A proprement parler, par conséquent, le mythe se ramène à la description d'un itinéraire, et il n'ajoute rien ou presque aux faits remarquables qu'il prétend fonder : qu'un trajet, que les points d'eau, les bosquets ou les rochers qui le jalonnent, offrent pour un groupe humain une valeur sacrée, et que ce groupe proclame son affinité avec telle ou telle espèce naturelle : chenille, autruche [sic] ou kangourou. » (1962 : 302-3)

et des actes de ces démiurges. Leurs faits et gestes ne sont que le prétexte à cette mise en ordre territoriale, et c'est celle-ci qui sous-tend la trame discursive.

Les rites sont les moyens par lesquels le mouvement des êtres du Rêve est remis en branle : en se déplaçant pour exécuter ensemble des rites, les initiés deviennent les supports temporaires de la représentation des êtres du Rêve et de leurs actes créateurs. Et c'est à partir de ces déplacements d'individus réels qu'on va réécrire la topographie du Rêve.

Le renouvellement rituel de la géographie du Rêve

Il existe, en effet, une corrélation étroite entre le contexte d'énonciation de ce genre de récits et leur contenu narratif.

- Leur contexte d'énonciation est un rassemblement qui va permettre d'exécuter des rites, de fertilité (destinés à favoriser la reproduction des différentes espèces) et d'initiation (destinés à favoriser l'accession progressive à un statut d'adulte qui va de pair avec un accroissement des responsabilités incombant aux individus concernés) ; ce rassemblement occasionne le déplacement d'individus appartenant à des localités différentes, dispersées sur l'ensemble du territoire tribal, et associées à différentes identités totémiques.

- Leur contenu narratif décrit le déplacement d'êtres prodigieux associés à ces différentes identités totémiques auquel on peut faire correspondre une cartographie tout à fait réelle (voir Spencer et Gillen 1927). En outre, les organisateurs de ces ensembles cérémoniels intertribaux sont désignés comme de grands leaders rituels à l'instar des êtres du Rêve. En effet, non seulement ces leaders rituels orchestrent les rites qui incitent les esprits-enfants à s'incarner, non seulement ils participent à la différenciation des individus au cours des rites d'initiation, mais en plus les initiés de haut grade échangent entre eux des éléments rituels qui vont participer à la transformation des pratiques et à la transformation de leur propre identité relationnelle.

Les grands rites intertribaux sont en effet une occasion privilégiée pour effectuer des transferts de pratiques sociales. Prenons l'exemple du transfert d'un système terminologique de parenté qui a pris place à l'occasion d'un ensemble cérémoniel aranda ayant eu lieu à la fin du XIX^e siècle. Que se passe-t-il ? Bien que les Aborigènes qui sont les bénéficiaires de l'emprunt effectué à cette occasion sachent pertinemment qu'ils ont adopté une pratique sociale appartenant originellement à un autre groupe, ils vont toutefois l'attribuer à des êtres du Rêve. Pour ce faire, ils vont inscrire le parcours qu'ils ont emprunté pour aller chercher cette pratique dans un récit décrivant le cheminement entre les différentes localités des divers participants, cheminement qu'ont réellement emprunté les divers participants au rassemblement. Toutefois ce cheminement sera formellement, au travers d'une mise en

récit possédant ses codes propres, attribué aux êtres du Rêve associés aux identités totémiques de ces différentes localités. Au fil du temps, la remémoration du cheminement lié au rassemblement suscité par l'emprunt va être de moins en moins corrélée à l'histoire de l'emprunt, tandis qu'elle est de plus en plus assimilée au trajet tracé lors du déplacement effectué pour aller "chercher" la pratique concernée. Et ce déplacement est *in fine* remémoré en tant que cheminement d'êtres du Rêve dont les identités totémiques sont identiques à celles des individus qui ont, initialement, participé au rassemblement. Les individus qui ont initié ces échanges de pratiques ne seront pas retenus puisque seul le parcours est remémoré et qu'il est attribué à des êtres du rêve : la spatialisation s'accompagne d'un processus d'anonymation. Le groupe emprunteur fera progressivement subir à ce trajet des transformations, notamment au travers de l'activité onirique de certains individus : leurs rêves permettront d'associer la grossesse de nouveaux enfants à des esprits-enfants issus de tracés retrouvés, remémorés en rêve. On dira alors que ce tracé, ce cheminement effectué par un être du Rêve a toujours existé mais qu'on l'avait oublié ; on le retrouve en rêvant et on l'attribue non au rêveur mais au Rêve et à l'être du Rêve.

La remémoration onirique, un facteur de renouvellement culturel

Nous voici donc au cœur du lien entre le Rêve en tant qu'abstraction conceptuelle et les rêves en tant qu'activités oniriques individuelles. Citons à ce sujet F. Myers : "[...], l'expérience des rêves - comme dimension de l'expérience qui est parallèle à la vie quotidienne mais qui lui est invisible - fait d'eux une bonne métaphore pour Le Rêve [*The Dreaming*]" (1986 : 51). Cet auteur remarque aussi que les rêves "restent ouverts à d'énormes possibilités interprétatives [...]. La construction sociale peut prendre place autour d'eux sans attribuer la créativité aux individus" (*ibid.* p.52). En effet, l'activité onirique sera mise au compte du Rêve et des êtres du Rêve.

Ainsi, si un rêve entre en résonance avec des événements actuels significatifs, il provoque un travail d'interprétation de la part de ceux avec qui il est partagé, et pas nécessairement par celui qui a rêvé et qui peut se contenter de livrer son rêve (Poirier 1992, 1996 ; Dussart 2000). Rêver d'un lieu particulier alors qu'une grossesse est en cours pourra, par exemple, permettre d'établir le lien entre un élément du paysage et l'origine spatiale d'où a émané l'esprit-enfant que l'individu à naître incarnera, ce qui permettra de lui attribuer une identité totémique en référence à celle de l'être prodigieux associé à ce trait de paysage. Dans tous les cas, la créativité qui résulte de l'activité onirique est mise au compte, non des rêveurs ou de celui ou ceux qui les interprètent, mais du Rêve en tant que dynamisme spatial. De fait, ce qui sous-tend ici la créativité est, d'une part, le contenu onirique et, d'autre part, le travail d'interprétation collective auquel il est soumis. Dans le même temps, cette mise en commun du matériel onirique individuel s'accompagne de son remaniement formel qui rend sa narration conforme aux

exigences stylistiques du discours sur le Rêve : le rêve est transformé en récit du cheminement d'un ou de plusieurs êtres du Rêve. Par ce biais, l'expérience onirique individuelle est transformée en une trace mémorable issue du Rêve qui participe au savoir collectif, ce qui lui confère simultanément l'anonymat et une forme d'éternité : le nom des rêveurs ne sera pas retenu, par contre, on retiendra l'identité totémique – non-humaine – des êtres du Rêve et le cheminement qu'ils sont censés avoir emprunté, et c'est à eux qu'on attribuera les innovations que l'activité onirique a stimulées. On pourra dans le même temps affirmer avoir retrouvé une partie de leur trajectoire qui avait été oubliée : elle était inscrite dans le territoire mais on n'en voyait pas la trace et c'est l'activité onirique qui permet de la voir et de la retrouver. Ce que l'activité onirique permet de voir autorise ceux qui les ont rêvés à créer de nouveaux dessins sur les objets culturels, sur les terrains cérémoniels, et sur les corps, voire à innover au plan des pratiques sociales. De fait, si le Rêve est par essence invisible, le rêve, en tant qu'activité onirique permet de voir ce qui demeure ordinairement invisible. Mais, les créations apportées par des individus ayant, si l'on peut dire, une activité onirique plus riche que d'autres seront toujours mises au crédit du Rêve.

Nous voyons que le processus individuel dont procède la créativité culturelle est gommé : c'est toujours le mouvement dans l'espace qui est posé comme le primat à partir duquel on génère du neuf, neuf qui renvoie toujours au renouvellement non des choses en soi, mais des liens entre les choses. Je laisse aux spécialistes la responsabilité de dire si nous sommes en présence d'un processus fictionnel ou non. Il me semble toutefois qu'on peut affirmer que le travail culturel effectué à partir de l'activité onirique se situe bien dans un espace transitionnel au sens winnicotien du terme : pas de doudous certes, mais de l'espace transitionnel oui. Toutefois, les modes de médiations relationnelles aborigènes me semblent de nature très différente de celles qui résultent de la production d'objets-tiers dans nos sociétés. Les Aborigènes n'ont pas peur, au même titre que les Occidentaux d'aujourd'hui d'être contaminés par les émotions des autres. Et quand il s'avère néanmoins nécessaire de se décontaminer ou de se distancier des autres, lors d'un décès ou pour accéder au statut d'adulte, par exemple, les Aborigènes tendent, plutôt que de recourir à des procédures fictionnelles au sens où Jean-Marie Schaeffer nous a invités à penser ces dernières, à recourir à des médiations rituelles (Moisseeff 2016, 2017).

Une ébauche de perspective culturelle comparative sur la fiction

En dehors de l'écriture spatiale des récits sur le Rêve et les êtres qui le meuvent, les rites renvoient aussi, en effet, à un autre mode de travail socioculturel consistant à recombinaison de façon créative les relations entre les êtres (humains et non humains, masculins et féminins) et entre les êtres

et les divers éléments de l'environnement. Et c'est cette recomposition constamment réactualisée sur laquelle repose la création perpétuelle d'identités singulières que l'on cherche précisément à renouveler. Cette création permet de multiplier les points de vue sur le monde et les événements que les Aborigènes sont avides de connaître et de comprendre. Et pour se faire, ils privilégient le développement de leur réseau relationnel et les contacts directs afin de continuer à se différencier tout au long de leur vie, voire au-delà. À l'exemple de ce à quoi renvoie leur référent cosmique princeps, le Rêve en tant que dynamisme spatial, ils conçoivent la constitution d'une singularité à partir de l'association de multiples singularités. C'est pourquoi, ils acceptent d'être "contaminés" par les émotions et les intentions des autres car ce sont, à l'instar de l'activité onirique, des moyens d'enrichissement immatériel, tout comme le sont le renouvellement des récits sans auteurs et leur réécriture spatiale.

N'ayant pas de formation littéraire, je ne peux me considérer comme une spécialiste de la fiction. Mes recherches sur les éléments entrant en jeu dans la constitution des identités personnelles et collectives m'a cependant conduit à étudier la science-fiction (Moisseeff 2005, 2008a & b, 2010b & c & d, 2013, 2018c) qui ressort plus, selon moi, d'un travail de mise en forme mythologique de la part des créateurs participant à la constitution de son corpus. Dans notre univers culturel, qu'il s'agisse de fiction ou de science-fiction, il me semble que le travail actif de réception de la part des récipiendaires consiste à en tirer des éléments pour penser leur propre vie, voire à faire des choix à partir de ce que Nathalie Heinich appelle "l'imaginaire partagé", à distance des autres, dans leur for intérieur. Le partage de cette imaginaire est donc de nature bien différente de ce que j'ai décrit quant à la façon de constituer conjointement, à partir d'échanges directs, l'imaginaire collectif dans une communauté aborigène. Chez nous, tout se passe comme si pour ne pas être contaminé par les émotions de nos proches et de nos voisins, on privilégiait le recours à des objets tiers, la fiction et autres œuvres artistiques, pour avoir accès au for intérieur des autres au travers de personnages imaginaires vis-à-vis desquelles il n'existe aucune obligation de réciprocité. Par contre, le partage direct des pensées intimes s'effectue de plus en plus souvent dans des lieux de thérapie où justement on se livre à un non intime que l'on paie ou qui est payé pour cela. La fiction évite la contrainte d'avoir à remplir des obligations à l'égard d'autrui pour avoir accès à son monde intérieur. Les individus sont ainsi libres de choisir ce qu'ils veulent lire, voire à la télévision ou au cinéma. La production de tels objets-tiers à partir de quoi chaque individu choisit de s'affilier à l'imaginaire commun l'émancipe de l'influence trop directe, immédiate et donc non médiatisée, de son entourage.

L'injonction adressée ici aux individus est de faire de sa vie une œuvre, c'est-à-dire de la constituer précisément en objets-tiers accessibles aux autres au travers de divers médias. Les nouveaux

usages de l'internet en témoignent et ce que nous en renvoie la série de science-fiction britannique au titre éloquent, de ce point de vue-là, *Black Mirror*, attire notre attention sur le fait que la condition idéale pour partager son intimité, est de l'exposer, à ses risques et périls et avec très peu des filets de sécurité. Ce n'est pas tant Big Brother qui nous observe que nous qui nous offrons à lui.

Pour faire ressortir le contraste que j'essaie de mettre en évidence entre la production d'objets tiers médiateurs tels que les doudous ou les fictions, chez nous, et l'utilisation de narrations mythiques et d'activités rituelles chez les Aborigènes, je vais recourir à deux anecdotes.

La première renvoie au récit que Pascal Boyer rapportait avec humour sur une étude psychologique sur l'appréhension des syllogismes effectuée en Afrique dans les années 50-60 (Cole *et al.* 1971, Norenzayan *et al.* 2007). On posait le genre de question suivante aux personnes interrogées : « Tout le monde dans le village X a des bouteilles de bière. Jacques habite le village X. A-t-il des bouteilles de bière ? ». La réponse habituelle des interviewés était la suivante : « Ben c'est toi qui me parle de Jacques, tu devrais savoir. Moi, je ne connais pas Jacques. Donc, je ne sais pas s'il a des bouteilles de bière !!! ». De fait, si l'identité est conçue en termes relationnels, contrairement aux stéréotypes qui posent que, dans les sociétés dites traditionnelles ou primitives l'identité est avant tout collective, l'identité personnelle sera conçue comme parfaitement originale. En conséquence, si je ne connais pas la personne, je ne peux dire qu'elles sont ses qualités ou ses défauts. Et encore bien moins s'il cache ou non des bouteilles de bière.

La seconde anecdote à la surprise que j'ai éprouvée le jour où j'ai réalisé, assez tardivement dans ma vie, que les gens que je connaissais depuis longtemps et qui savaient que mon père était juif et avait vécu une partie de sa vie pendant la seconde guerre mondiale, ne s'étaient jamais enquis auprès de moi de la façon dont il avait vécu cette période. J'ai pu alors constater que, non seulement ce phénomène était très général mais qu'il me concernait directement : moi non plus je n'avais jamais cherché à questionner mes amis juifs ou mes amis originaires d'Algérie sur la façon dont ils avaient vécu les événements les ayant touchés directement. Et cependant, je me suis toujours intéressée à cette question en lisant des romans ou des livres spécialisés, en regardant des documentaires, etc. Et il en va de mêmes des autres personnes concernées par les propos que je tiens. Ce n'est en aucune façon qu'ils ne soient pas intéressés par les tourments affectant les autres, bien au contraire. La plupart ont, tout comme moi, lu des récits, vus des films, voire des documentaires. Mais tout se passe comme si passer par ces objets tiers nous permettait de nous sentir plus libres de penser par nous-mêmes plutôt que de prendre le risque d'être contaminés émotionnellement, directement, par l'émotion des autres. Mieux vaut alors passer par un mode de médiation, c'est-à-dire une mise en commun d'informations prédigérées au moyen de la mise en représentation de représentations. C'est de mon point de vue la

fonction qu'a acquise la mise en fiction dans nos sociétés. Chez les Aborigènes, c'est l'inverse : à partir du moment où vous ouvrez la porte de votre univers relationnel, on vous demande des détails sur votre vie la plus intime. Une relation oblige à un partage d'intimité même si là, comme ailleurs, ce type d'échange est codifié par des conventions d'interaction variables selon le contexte au sein duquel s'expriment les personnes concernées.

Ces deux anecdotes permettent de repérer une différence majeure quant à la façon d'envisager les modes de sociabilité et le partage des expériences intimes. Dans le premier cas, l'ethos culturel privilégie, pour fonder le partage des expériences intimes, les relations immédiates et, parallèlement, on rappellera que l'usage des objets transitionnels chez les bébés y est quasi inexistant. Dans le second cas, au contraire, tout est mis en œuvre, et ce de façon très précoce, pour que le partage des expériences intimes soit médiatisé, via des objets, doudous, jouets et jeux (Brougère 2005), et des personnages, fussent-ils des avatars, de fiction ou avec des tiers non familiaux (éducateurs, psy) ; et c'est à cet effet que sont produits des média, des objets transitionnels, qui ont tendance à se démultiplier et qui ont une fonction en quelque sorte décontaminante vis-à-vis des émotions ressenties par les personnes de l'entourage immédiat.

Il y a donc bien des similitudes dans l'usage des récits mythiques aborigènes et des fictions occidentales contemporaines – ils sont incontestablement fabriqués par des individus singularisés et ils participent des moyens fournis par chaque société pour que ces individus constituent leur singularité identitaire. Mais, en même temps, j'espère avoir esquissé les moyens d'entrevoir leurs distinctions fondamentales.

Références bibliographiques

BROUGERE, Gilles, 2005, *Jouer/Apprendre*, Economica : Paris.

CHARLESWORTH, Max, Howard MORPHY, Diane BELL et Kenneth MADDOCK (éds), 1984, *Religion in Aboriginal Australia: An Anthology*, University of Queensland Press: St. Lucia.

COLE, Michael, John GAY, Joseph A. GLICK, et Donald W. SHARP (éds), 1971. *The cultural context of learning and thinking: An exploration in experimental anthropology*, Basic Books : New York.

DUSSART, Françoise, 2000, *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement*, Smithsonian Institution Press: Washington-Londres.

GEERTZ, Clifford, 1983, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books: New York.

LAMBERT, Paula, "Pistes de réflexion sur l'objet transitionnel en Afrique de l'Ouest", *Devenir*, Vol. 8, n°3, 1996, p. 21-35

LANGLET I. et S. BRÉAN, "Éditorial", *ReS Futurae* [En ligne], 2, 2013, mis en ligne le 16 octobre 2012. URL : <http://journals.openedition.org.inshs.bib.cnrs.fr/resf/320>

LEVI-STRAUSS, Claude, 1962, *La pensée sauvage*, Plon : Paris.

MOISSEEFF, Marika

- 1994 "Les objets culturels aborigènes ou comment représenter l'irreprésentable", *Genèses* 17 : 4-32.
- 1995 *Un long chemin semé d'objets culturels : le cycle initiatique aranda*, Éditions de L'EHESS (Coll. Les Cahiers de l'Homme) : Paris.
- 2004 "La remémoration spatiale des emprunts culturels : une alternative à leur hiérarchisation historique", in M. Espagne (éd.), *L'horizon anthropologique des transferts culturels*, Revue germanique internationale 21 : 85-104.
- 2005 "La procréation dans les mythes contemporains : une histoire de science-fiction", *Anthropologie et sociétés*, 29 (2) : 69-94
- 2008a "Nous n'avons jamais été humains. Le néotène, les chimères et les robots", in S. Gruzinski (éd.), *Planète métisse*, Musée du Quai Branly/Actes Sud, Arles : 152-165.
- 2008b "One initiated woman is worth... two : From Polynesia's 'Island of Women' to America's Alien", in S. Dunis (éd.), *Sexual Snakes, Winged Maidens and Sky Gods: Myth in the Pacific, An Essay in Cultural Transparency*, Éditions Haere Po, Pape'ete : 141-154.
- 2010a "Relations, rites et cheveux chez les Aranda", in D. Karadimas (éd.), *Poils et sang : un imaginaire de la vitalité*, L'Herne, coll. 'Cahiers d'Anthropologie sociale' 6, Paris : 131-147.
- 2010b "Au cœur du système hiérarchique occidental : l'évolution biologique", in A. Iteanu (éd.), *La cohérence. Mélanges en hommage à Daniel de Coppet*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris : 341-368.
- 2010c "Les représentations de la procréation dans la science-fiction : de nouveaux supports narratifs pour 'penser' les identités", in K. Slavova et I. Boof-Vermesse (éds), *Gender / Genre. Genre / Genres*, St. Kliment Ohridski University Press, Sofia : 129-143.
- 2010d "Пришълецът, или ужасът от раждането в съвременната западна митология", in M. Kirova et K. Slavova (éds), *Identities in Transition: Gender, Media and Popular Culture in Bulgaria after 1989*, Polis, Sofia: 237-255
- 2012 "L'Objet de la transmission : un choix culturel entre sexe et reproduction" in K.-L. Schwering (éd.), *Se construire comme sujet entre filiation et sexualité*, Erès, Toulouse : 47-76.
- 2013 "Aliens as an Invasive Reproductive Power in Science Fiction", in K. Daskalova et K. Slavova (éds), *Gendering Popular Culture: Perspectives from Eastern Europe and the West*, Polis, Sofia: 239-257.
- 2016 "Le mort, ses proches et les autres : ici et ailleurs" in Anna Caiozzo (éds), *Mythes, rites et émotions, les funérailles le long de la Route de la soie*, Honoré Champion, Bibliothèque des religions du monde 3, Paris : 29-48.
- 2017 "Setting Free the Son, Setting Free the Widow: Relational Transformation in Arrernte Life-Cycle Rituals (Central Australia)", *Anthropological Forum*, 27 (1) : 34-48.
- 2018a "L'inscription spatiale du Rêve : un art de la mémoire et de l'oubli chez les Aranda du désert central australien", in A. Berthoz et J. Scheid (éds), *Les arts de la mémoire et les images mentales. Réflexions comparatives*, Éditions du Collège de France, Coll. 'Conférences', Paris : 177-194.
- 2018b "Jouer ou se reproduire ? Les voies d'autonomisation de l'individu et leurs ressorts idéologiques", Entretien avec Marika Moisseeff par Emmanuel de Vienne, *Terrain* [En ligne], Portraits, mis en ligne le 20 février 2018, URL : <http://journals.openedition.org/terrain/16581>
- 2018c "Extraterrestrial Pregnancies and Nasal Implants: A Mythologization of Biopower?", in Б. Пенчев et al. (сът.), *Литературата : удоволствия и предизвикателства, Юбилеен сборник в чест на проф. Милена Кирова*, Университетско издателство, Св. Кл. Охридски : София, 129-141.

MUNN, Nancy, 1970, "The Transformation of Subjects into Objects in Walbiri and Pitjantjara Myth", in R. Berndt (éd.) *Australian Aboriginal Anthropology*: University of Western Australia Press, Nedlands : 141-162

MYERS, Fred, 1986, *Pintupi Country, Pintupi Self. Sentiment, Place and Politics among Western Desert Aborigines*. Smithsonian Institution Press/Australian Institute of Aboriginal Studies: Washington/Canberra.

NORENZAYAN Ara, Incheol CHOI et Kaiping PENG, 2007, "Perception and Cognition", in Shinobu KATAYAMA et Dov Cohen, *Handbook of Cultural psychology*, Guilford Press, New York: 569-594

POIRIER, Sylvie.

1992 "Cosmologie, personne et expression artistique dans le désert occidental australien", *Anthropologie et Sociétés*, 16 (1) : 41-58.

1996 *Les jardins du nomade*, Lit Verlag et CNRS : Münster et Paris.

RABAIN-JAMIN, Jacqueline, 1989, "Culture and early social interactions. The example of mother-infant object play in African and native French families", *European Journal of Psychology and Education* 4: 295-305.

RABAIN-JAMIN, Jacqueline, 1994, "Interactions sociales précoces et contexte culturel. Les unités de comparaison", in M. DELEAU et A WEIL-BARAIS (éds), *Le développement de l'enfant. Approches comparatives*, PUF, Paris : 211-222.

RABAIN-JAMIN, Jacqueline et Wendy L. WORNHAM, 1990, "Transformations des conduites de maternage et des pratiques de soin chez les femmes migrantes originaires d'Afrique de l'Ouest", *La Psychiatrie de l'Enfant*, XXXIII (1) : 287-319.

SCHAEFFER, Jean-Marie (1999), *Pourquoi la fiction ?*, Seuil : Paris.

SCHIEFFLIN, Bambi B., (2005 [1990]), *The Give and Take of Everyday Life: Language Socialization of Kaluli Children*, Wheatmark : Tucson.

SPENCER, Baldwin S. et Francis J. GILLEN, 1927, *The Arunta*, MacMillan: Londres.

STANNER, W.E.H., 1966, *On Aboriginal Religion*. Oceania Monograph 11, University of Sydney Press: Sydney.

VERNANT, Jean-Pierre, 1982, *Mythe et société en Grèce ancienne*, François Maspero : Paris.

WINNICOTT, Donald W., 1975, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Gallimard : Paris.

Alain VUILLEMIN¹

**La création du monde,
du paulicianisme arménien au bogomilisme bulgare et au catharisme occidental**

Résumé

Selon une légende cathare, rapportée en 1960 dans un conte, *La Santa Estela del Centenari* (La Sainte-Estelle du Centenaire), par un auteur occitan et français, Joan Bodon ou Jean Boudou, c'est Satanaël ou Satan, le mauvais démiurge, qui aurait créé le monde. Ce récit des origines, c'est aussi celui des bogomiles en Bulgarie. Cette croyance serait née en Arménie, aux confins de l'empire perse sassanide et de l'empire romain d'Orient entre le V^{ème} et le VII^{ème} siècle. Ces conceptions ont resurgi depuis la fin du XIX^{ème} siècle dans la littérature moderne, au théâtre, dans le roman et dans la poésie, aussi bien en Bulgarie qu'en France. Que peut révéler une approche littéraire, comparatiste, des rares textes cathares, bogomiles et pauliciens que l'on possède sur ce récit perdu des origines du monde et sur les questions que se posaient les pauliciens, les bogomiles et les cathares sur l'existence de Dieu, celle du mal et celle de l'homme ?

Mots-clés : cosmogonie ; hérésie ; catharisme ; bogomilisme ; paulicianisme ; zoroastrisme ; mazdéisme ; littérature ; morale

Abstract

**The creation of the world,
from Armenian Paulicianism to Bulgarian Bogomilism and Western Catharism**

According to a Cathar legend retold in 1960 in the tale *The Santa Estela del Centenari* (The Holy Estella of the Centennial), written by Occitan and French author Joan Bodon or Jean Boudou, Satanael or Satan, the evil demiurge, had created the world. This account of the origins is also the story of the Bogomils in Bulgaria. The belief originated in Armenia, on the border between the Persian Sasanian Empire and the Eastern Roman Empire, between the 5th and the 7th centuries A.D. Since the end of the 19th century, however, these conceptions have resurfaced again in modern literature, theatre, novels, and poetry, both in Bulgaria and in France. What can a comparativist literary approach based on the scarce Cathar, Bogomil, and Paulician texts we have at our disposal reveal about this lost account of the origins of the world, and about the questions posed by Paulicians, Bogomils and Cathars on the existence of God, evil, and man?

Keywords: cosmogony; heresy; Catharism; Bogomilism; Paulicianism; Zoroastrianism; Mazdeism; literature; moral

¹ **Alain Vuillemin**, professeur émérite de littérature comparée, est un spécialiste de l'étude des idées et des mythes politiques à travers les littératures européennes des XX^e-XXI^e siècles. Membre associé du laboratoire « Lettres, Idées, Savoirs » de l'université « Paris-Est », il est l'auteur de : *Le Dictateur ou le dieu truqué* dans les romans français et anglais de 1918 à 1984 ; *Les écrivains contre les dictatures* en 2015 et de : *Les littératures de langue française*, avec Papa Samba Diop, en 2015 également. Ses derniers ouvrages parus sont : *La légende de Catarina Paraguaçu* et de *Diogo Álvares Caramurú*, un mythe littéraire moderne ; *Reflets des dictatures à travers la littérature européenne* ; *Cathares, Bogomiles, Pauliciens à travers les arts, l'histoire et la littérature*, tous trois en 2018.

« E se los Bolgres avián rason ? » (Bodon ; 1960, 216), « Et si les Bougres avaient raison ? » (Boudou ; 1990, 216), se demande Joan Bodon ou Jean Boudou ² dans *La Santa Estela del Centenari*, un conte publié en occitan, en 1960, et traduit en 1990, en français, sous le titre de *La Sainte-Estelle du Centenaire*. Ce récit raconte comment un ingénieur, un vieil homme, veut sauver l'humanité menacée par une future apocalypse nucléaire. Il fabrique d'abord des robots de métal. Mais ces êtres restent artificiels. Ils ne connaissent pas l'amour. L'ingénieur sacrifie alors ces robots puis recommence sa création. Il choisit deux jeunes gens, sa propre servante et un facteur rural. Il profite de leur sommeil pour les métaboliser et pour transformer leur chair en métal, molécule par molécule. Leurs âmes viennent toujours cependant de Dieu, le créateur du monde spirituel. Cet ingénieur, c'est Satanaël, c'est le mauvais démiurge, la déité qui aurait créé les corps matériels et qui y aurait enfermé les âmes créées par Dieu, selon la légende cathare de la création du monde. Ce récit des origines, c'est aussi celui des bogomiles en Bulgarie, dès le X^{ème} siècle, ainsi que l'a analysé Jordan Ivanov³, un médiéviste bulgare, dans son ouvrage sur les *Livres et légendes bogomiles*, dès 1925. En Arménie, les pauliciens auraient partagé cette même conception de la création du monde. Ces croyances seraient nées en Arménie, en Hayastan, au pays des Hays, entre le V^{ème} et VI^{ème} siècle, aux confins de l'empire perse sassanide et de l'empire romain d'Orient, chrétien. Le paulicianisme arménien, le bogomilisme bulgare et le catharisme occidental auraient conçu cette création du monde d'une même manière. Ces conceptions ont resurgi dans la littérature moderne, au théâtre, dans le roman, dans la poésie, depuis la fin du XIX^{ème} siècle, aussi bien en France qu'en Bulgarie. Qu'en est-il exactement ? Une approche littéraire, fondée sur une lecture croisée, thématique et diachronique, des rares textes que l'on possède peut-elle permettre de reconstruire ce récit perdu sur les origines du monde et sur l'existence de Dieu, du mal et de l'homme ?

I. L'EXISTENCE DE DIEU

Ces dissidents étaient-ils des chrétiens, croyant en un Dieu unique ? Ce débat est très ancien. Les hérésiologues arméniens, d'Eznik de Kolb ⁴ au V^o siècle à Grégoire de Narek ⁵, au XI^o siècle, ont immédiatement condamnés ces « hérétiques ». Ces anathèmes ont été repris ensuite par la Patriarchie de Constantinople et par la papauté catholique. Les accusations portées étaient nombreuses. Ces chrétiens primitifs n'auraient adhéré qu'en apparence à une croyance en un seul Dieu, tout-puissant.

² Joan Bodon ou Jean Boudou (1920-1975), romancier français en langue occitane.

³ Jordan Ivanov (1872-1947), professeur de littérature bulgare médiévale à l'université de Sofia « Saint-Klément Ohridski ».

⁴ Eznik de Kolb (vers 380-vers 455), théologien et philosophe arménien.

⁵ Grégoire de Narek, Grigor Narekatsi ou KriKor Naregatsi (vers 945-vers 1010), moine, poète et écrivain arménien.

Ils auraient cru au contraire en l'existence de deux déités démiurgiques, créatrices, tantôt l'une supérieure à l'autre à l'instar des zoroastriens, tantôt antagonistes et éternelles, d'une puissance égale et à jamais irréductibles l'une à l'autre, à l'exemple des mazdéens, dans l'empire perse sassanide.

Croyaient-ils en un Dieu unique ? La réponse est malaisée. Un retour aux origines s'impose. L'Arménie, l'« Hayastan », le « pays des Hays » en arménien, est devenue entre 298 et 301 le tout premier pays à adopter le christianisme comme religion d'État, près d'un siècle avant l'empire romain d'Orient. Cette région est ensuite partagée en 387 entre cet empire romain d'Orient, devenu chrétien, et l'empire perse sassanide, demeuré mazdéen. La *Bible* est traduite en arménien en 438. En 451, l'Église apostolique arménienne se sépare de l'Église grecque de Constantinople. Le terme de « pauliciens » ou plutôt de « paylikeank » n'est mentionné dans ce pays qu'en 555. En 657, des chroniqueurs mentionnent l'existence d'une première communauté paulicienne en Arménie orientale, une région demeurée dans l'obédience perse. Le paulicianisme se serait ainsi affirmé par réaction à la fois contre les Églises chrétiennes, arménienne et grecque d'une part, et, d'autre part, contre les religions qui étaient alors pratiquées dans l'empire perse : le zoroastrisme, le mazdéisme, le zurvanisme et le manichéisme. Un roman moderne, écrit par un écrivain perse et aussi arménien, Hakob Mélik Hakobian, dit Raffi ⁶, *Samuel*, publié en Arménie en 1886, évoque ce que fut l'histoire de ce pays entre 364 et 400. Il en décrit le morcellement des provinces, les guerres incessantes, les premiers pas du christianisme, la résistance des païens, la lutte contre les prêtres mazdéens. L'analyse vaut jusqu'à l'invasion seldjoukide de l'Arménie en 1045. Tout au long de cette période, les pauliciens sont régulièrement condamnés par l'Église apostolique arménienne. Ils sont également cruellement persécutés en Anatolie et en Arménie, à partir de 843-844, par l'impératrice Théodora, régente de l'empire romain d'Orient. Plusieurs chroniques grecques ont rapporté ces événements. Aucun document direct ne fait entendre leur voix toutefois, en dehors d'un fragment d'un manuel liturgique thondrakien ⁷ retrouvé en 1893 en Arménie, à Etchmiadzin, près d'Erivan : *The Key of Truth* (« La clé de la vérité »). Seul le témoignage tardif d'un moine grec, Pierre, dit de Sicile ⁸, sur la communauté arménienne de Téphrikè en 870 dans son *Traité sur la vaine et fatale hérésie des Manichéens, également appelés Pauliciens, adressée à l'archevêque de Bulgarie*, constate qu'ils approuvaient « tous les dogmes enseignés chez les chrétiens orthodoxes (Pierre, 870 : 10) et que, pourtant, ils professaient « qu'il y a un Dieu créateur du monde, et un autre Dieu, qu'ils dénomment père céleste » (Pierre; 870 : 20). Cette dernière conviction est un héritage perse, zoroastrien, qui s'est heurtée

⁶ Hakob Mélik Hakobian, dit Raffi (1835-1888), écrivain perse né en Arménie.

⁷ « Thondrakien » : nom donné aux pauliciens dans la partie de l'Arménie perse conquise par les armées arabes à partir de 638.

⁸ Pierre, dit de Sicile, ou Petrus Siculus ou Peter Sikeliotes (?-après 870), moine et diplomate grec.

d'emblée à la croyance en un seul Dieu des premiers prédicateurs chrétiens, syriaques ou araméens, venus en Arménie dès le I^{er} siècle. Le dualisme professé par les habitants de Téphrikè en donne la preuve au IX^{ème} siècle. Dès cette époque aussi, semble-t-il, un « dualisme mitigé » ou « modéré » aurait déjà existé dans ce pays, parmi ces pauliciens, par opposition à un « dualisme absolu », pour reprendre une distinction forgée au XIX^{ème} siècle, en 1848-1849, par un historien protestant, Charles Schmidt ⁹, dans son *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*.

On connaît mieux la doctrine de l'Église bogomile qui se constitue en Bulgarie au cours du X^e siècle. On possède d'abord le témoignage d'un prêtre bulgare, Cosmas ¹⁰, auteur d'un *Traité contre les bogomiles*, écrit vers 972. On dispose aussi de deux traductions en latin, datées de la fin du XII^{ème} siècle et intitulées l'*Interrogatio Iohannis*, d'un manuscrit original qui a été perdu et qui aurait été slavon ou grec. Ce livre aurait été apporté de Bulgarie en Lombardie vers 1190, puis, en France, en Languedoc, en 1209. Un historien bulgare, Dimitre Anguelov ¹¹, en a résumé la teneur dans un essai sur *Le bogomilisme en Bulgarie*, en 1972. Pour ces bogomiles, Dieu reste un être suprême, tout-puissant, mais la création se serait déroulée en plusieurs étapes. Au commencement, seul Dieu aurait existé, de toute éternité. Il aurait d'abord créé l'univers, le feu, l'air, l'eau et la terre, puis son royaume, composé de sept ciels. Sathanas, Satan, en « était l'intendant » (Bozóky, 1980 : 45) jusqu'au jour où « il conçut le dessein de dresser son trône au-dessus des nuées, voulant être semblable au Très-Haut » (Bozóky, 1980 : 45). Mais Dieu déjoua son complot et le précipita du haut des cieux sur la terre. Sathanas reconnut alors qu'il avait péché et supplia alors le Père d'user de patience à son égard. Dieu eut alors pitié et lui permit de créer le monde terrestre. Sathanas sépara alors les eaux de la terre puis créa les animaux, les arbres, les plantes, les poissons et les oiseaux. Il songea ensuite à créer l'homme et la femme. « Ainsi, Satanaël [ou Sathanas] », commente Dimitre Anguelov, « commença son règne cruel [...], secondé par les anges déchus qui s'étaient transformés en démons » (Anguélov, 1972 : 62). Un jour, pourtant, l'heure du Jugement dernier approchera. À ce moment-là, Sathanas et sa milice seront précipités dans un lac de feu et le règne du Père, avec son fils, le Christ, « n'aura pas de fin dans les siècles des siècles » (Bozóky, 1980 : 87), ajoute l'*Interrogatio Iohannis*. Dans cette conception, Sathanas et le Christ sont deux émanations de Dieu. D'autres sources les présentent, Satan, le premier, comme le fils aîné de Dieu, et le second, le Christ, comme son puîné. Cette croyance en apparence monothéiste est ainsi très nuancée. C'est ce qu'on appelle le « dualisme modéré » ou « mitigé ». Ce serait la principale caractéristique de l'Église bogomile de Bulgarie lors de son apparition vers 950 à

⁹ Charles Schmidt (1835-1888), historien et théologien, professeur à la faculté de théologie de Strasbourg.

¹⁰ Cosmas (?- près 972), prêtre bulgare.

¹¹ Dimitre Anguelov (1917-1996), historien, membre de l'Académie des Sciences de Bulgarie.

l'intérieur du Premier Empire bulgare. Ces vues se sont ensuite propagées en Lombardie dès 1190, en Bosnie vers 1200 et en Languedoc dès la seconde croisade entre 1145 et 1149.

La doctrine de l'Église de Dragovista se fonde sur un dualisme plus radical, fondé sur l'idée que, de toute éternité, il aurait existé deux entités antagonistes, créées, « deux principes sans commencement dont l'un, le premier, était le Dieu de Gloire, et dont l'autre était le Diable [...], Satan » (*Brevis Summula* [avant 1253], in : Roquebert, 1979 : 45). Il en sera aussi toujours ainsi. Le mal a toujours existé, le bien également. Cette lutte ne s'achèvera jamais. Cette conviction se retrouve chez de nombreux chroniqueurs, en Grèce chez Pierre de Sicile en 870, chez Euthyme d'Acmonie ou de la Péribleptos¹² vers 1050, chez Michel Psellos¹³, avant 1078, chez Euthyme Zigabène¹⁴ autour de 1104 et chez Anne Comnène¹⁵ en 1148. On la découvre en Bulgarie, chez le prêtre Cosmas en 972, et en 1211, aussi, dans le *Synodicon*, le relevé des décisions d'un concile tenu à cette date à Tarnovo. Cette croyance se retrouve en latin dans l'*Interrogatio Iohannis* et dans les chroniques de la croisade menée contre les Albigeois, de Pierre des Vaux de Cernay¹⁶ en 1212 à Guillaume de Puylaurens¹⁷ vers 1275. On la rencontre enfin, en occitan, dans la *Canso*, la chanson de geste, écrite entre 1209 et 1219, qui relate cette même guerre. Un penseur cathare, Jean de Lugio¹⁸, supérieur de la communauté de Desenzano en Lombardie, a laissé un *Livre des deux principes*, rédigé vers 1250, qui condense cette théologie. Ces idées dualistes viennent de très loin, de l'Iran et de la Perse ancienne, sassanide. Elles renomment autrement d'anciennes entités iraniennes, Spenta Mainyu, l'« Esprit Saint », et Angra Mainyu, le « Mauvais Esprit », ou encore Ormazd, ou Ahura-Mazda, le dieu de la lumière, et Ahriman, le dieu des Ténèbres, dans le mazdéisme et dans le zurvanisme. Le manichéisme, un mélange de zoroastrisme et de christianisme, prêché en Arménie dès le III^e siècle, en aurait été un relais. Pour deux historiens anglais, Steven Runciman¹⁹ en 1947 dans *The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualist Heresy*, et Dimitri Obolensky²⁰ dans *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism* en 1948, le paulicianisme arménien et le bogomilisme bulgare auraient hérité d'une partie de ces croyances. Ce « dualisme absolu » aurait caractérisé la doctrine enseignée par l'Église de Dragovista. Il aurait prévalu en Europe occidentale, en Grèce à Constantinople ; en Anatolie à Philadelphie ; en

¹² Euthyme d'Acmonie ou de la Péribleptos (?- ?), moine grec, né en Phrygie, dans le diocèse d'Acmonie, auteur d'une *Invective contre les Phoundiagiagites ou bogomiles* vers 1050.

¹³ Michel Psellos (1018-1078), moine, écrivain et philosophe byzantin.

¹⁴ Euthyme Zigabène (vers 1050-1120), moine au monastère de la Péribleptos, à Constantinople, auteur de la *Panoplie dogmatique* vers 1104.

¹⁵ Anne Comnène (1083-1153), historienne byzantine, fille de l'empereur Alexis I^{er}.

¹⁶ Pierre des Vaux de Cernay ou Pierre de Vaulx-Cernay (1182-1218), moine cistercien.

¹⁷ Guillaume de Puylaurens (vers 1200-après 1274), curé à Puylauren et chroniqueur en latin.

¹⁸ Jean de Lugio (?- ?), principal penseur cathare vers 1230-1240 en Lombardie.

¹⁹ Steven Runciman ou Sir James Cochran Stevenson Runciman (1903-2000), historien britannique.

²⁰ Dimitri Obolensky ou Sir Dimitri Obolensky (1918-2001), historien britannique d'origine russe.

Lombardie à Desenzano, à Vicence et à Florence, et dans le Val d'Espolette. Il l'aurait emporté sur le dualisme modéré, à partir de 1167 (ou de 1172 selon les dates avancées), dans les Flandres, en Champagne, en Bourgogne, en France et, en Languedoc, à Albi, à Toulouse, à Carcassonne, à Agen et dans le Razès. Les communautés de Slavonie, de Bosnie, de Dalmatie, de Mélingue et d'Illyrie, ainsi que celle de Bagnolo en Lombardie, auraient professé des conceptions plus nuancées.

Ces pauliciens, ces bogomiles, ces cathares sont, affirment-ils, unanimes, des « chrétiens, [de] vrais chrétiens, [de] bons chrétiens » (Duvernoy, 1976 : 27). Ils se disent « aimés de Dieu » (Cosmas [970], in : Puech et Vaillant, 1945 : 54). Le titre de la traduction en français, en 1970, d'une pièce radiophonique, *Eretitsite. Piesi* (« Hérétiques. Pièce »), créée en Bulgarie en 1969 par Nedialka Karalieva, *Les Bogomiles ou les aimés de Dieu, comme disaient les gens*, le confirme. Tous se réclament du Christ. Ils se séparent toutefois des autres chrétiens sur l'idée que le monde aurait été créé non pas par un seul Dieu mais, au contraire, par « deux principes, un Dieu mauvais [et] un Dieu bon » (Pierre [870], in : Lemerle, 1970, 18-19). La réflexion sur le mal serait alors au cœur de ces divergences.

II. L'EXISTENCE DU MAL

L'interrogation sur le mal est un aspect mieux connu de ces mouvements. C'est le sujet même de l'*Interrogatio Iohannis*. Le propos de ce récit commence par une question adressée au Christ par Jean, sur la gloire en laquelle Sathanas se tenait auprès du Père avant d'être déchu. Pourquoi était-il devenu une figure du mal, comment a-t-il été amené à créer le monde matériel et, enfin, pourquoi ce combat contre Dieu recommencera-t-il lors de la restauration du royaume du Ciel, comme à l'origine des temps ?

Il est le mal, le « principe duquel tous les maux qui furent, sont et seront » (Lugio [1250], in : Thouzellier, 1973, 311), explique Jean de Lugio. Pierre de Sicile est plus prolix : « Satan, [...] est] le serpent, père du mal, le dragon malfaisant, le serpent d'ivraie, fondateur [...] de tout iniquité, le guide et père du mensonge, le marais fougueux de l'orgueil, la cime croulante de l'arrogance... » (Pierre [870], in : Lemerle, 1973 : 12). Il est pourtant une émanation de Dieu, le meilleur des anges avant sa chute mais, répète Jean de Lugio, il est « celui qui agit pernicieusement contre le vrai Dieu et sa créature » (Lugio [1250], in : Thouzellier, 1973, 311). En 1970, un roman bulgare moderne, *L'Antéchrist* d'Emilian Stanev²¹, a décrit cette emprise du mal sur un moine défroqué, Enio, qui vit pendant un temps, au XIV^{ème} siècle, dans une communauté bogomile à une époque où la Bulgarie était affrontée à l'invasion ottomane. Emilian Stanev est revenu sur ce même sujet, sur cet empire de

²¹ Emilian Stanev (1907-1979), écrivain et prosateur bulgare.

« Satanaïl » (Stanev, 1975 :198), en 1975, dans un autre récit, *La légende de Sybinn, prince de Preslav*, dont l'action se passe en 1211. Cette imagerie est toutefois très ambiguë. D'autres figures archétypes, venues de l'Asie centrale, s'y dissimulent. Hervé Rousseau, un spécialiste de la mythologie religieuse, a fait le point sur les origines orientales de ces représentations dans un essai paru en 1963, *Le dieu du mal*. Ces conceptions d'un dieu mauvais, explique-t-il, se rencontrent déjà dans des mythologies asiatiques, paléo-sibériennes. Elles ont migré lentement vers la Perse, vers l'ouest, par l'intermédiaire de plusieurs religions intermédiaires. La tradition judéo-chrétienne en a été aussi profondément marquée. Les pauliciens, les bogomiles et les cathares en auraient été les héritiers et n'auraient fait que reprendre autrement les affrontements entre les principales divinités perses, Ahriman et Ahura-Mazda pour le zoroastrisme, ou encore Spenta Mainyu et Angra Mainyu dans le mazdéisme.

Qu'elles soient radicales ou nuancées, ces doctrines s'accordent pour affirmer que c'est le diable, Satan, qui aurait été le « créateur des hommes et de toute création » (Cosmas [970], in : Puech et Vaillant, 1945 : 75). Dès 950, Théophylacte Lecapène²², patriarche de Constantinople, mettait en garde le tsar Pierre I^{er}²³ de Bulgarie contre « ceux qui disent que le mauvais diable est le créateur et le gouverneur de la matière et de tout l'univers visible et de nos corps » (Primov, 1975 : 93). Ces idées se retrouvent en Europe occidentale chez Eckbert de Schönau²⁴ vers 1163, en Allemagne, et, en Languedoc, chez Pierre des Vaux de Cernay en 1218 et dans la *Canso* en 1219, par exemple, et en Lombardie, chez Salvo Burci²⁵ en 1235. On les rencontre enfin, sous une forme parfois naïve, dans les registres de l'Inquisition à Toulouse, à Albi et à Carcassonne, au XIII^e siècle et au début du XIV^e siècle. On les retrouve enfin, à une date plus récente, dans la littérature moderne, en langues d'oc et d'oïl, chez Joan Bodon, en 1960 et en 1990 ; en bulgare chez Anton Dontchev²⁶, dans *L'Épopée du livre sacré* en 1998 ; en français, en 2003, dans *Vassili le bogomile*²⁷, une nouvelle de Véra Deparis, une auteure d'origine serbe et d'expression française, et dans *Meurtre à Byzance* de Julia Kristeva²⁸, en 2004, une écrivaine française d'origine bulgare et, en 2008, entre la France et la Bulgarie, dans *Vox Bogomili, Souffle bulgare en terre cathare*, un spectacle en neuf langues différentes, créé par quatre chanteuses bulgares et françaises, le « Quatuor Balkanes »²⁹. En tous ces écrits, anciens ou modernes,

²² Théophylacte Lecapène, Théophylacte de Constantinople, Theophylaktos Lekapenos ou Theophylactus Lecapenus (917-956), patriarche de Constantinople de 933 à 956.

²³ Pierre I^{er} (?-969), tsar de Bulgarie de 927 à 969.

²⁴ Eckbert de Schönau ou Egbert ou encore Ecbertus Schoenaugiensis (1120-1184), moine bénédictin, abbé de Schönau.

²⁵ Salvo Burci (?- ?), auteur d'un traité en latin contre les hérétiques, le *Liber Suprastella* (« Sur l'étoile ») vers 1235.

²⁶ Anton Dontchev (né en 1930), écrivain bulgare.

²⁷ Véra Deparis (née en 1939), conservateur honoraire à la Bibliothèque Nationale de France et auteure d'origine serbe et d'expression française.

²⁸ Julia Kristeva (née en 1941), écrivaine française d'origine bulgare

²⁹ Le « Quatuor Balkanes », composé de Milena Roudeva, de Milena Jeliazkova-Libeda, de Marie Scaglia et de Martine Sarrazin.

la doctrine que ce mythe de la création cherche à transmettre est simple : « l'âme [...] vient de Dieu ou est d'origine divine, tandis que le corps est entièrement dû au diable [...]. Le but qu'elle [l'âme] poursuivra, ou que Dieu poursuivra pour elle, sera son retour à son lieu d'origine [...], la patrie primitive des anges » (Puech et Vaillant, 1945 : 199-200). Le diable a ainsi un rôle actif en ce monde. Il en serait le véritable démiurge.

Pour les dualistes absolus, le mal est l'œuvre de Satan, seul. Pour Pierre de Sicile, cette conviction lui permet d'identifier avec certitude la foi des pauliciens. C'est « le premier signe », affirme-t-il, « auquel on les reconnaît, [il] consiste en ce qu'ils confessent deux principes : un Dieu mauvais et un Dieu bon, l'un auteur et souverain de ce monde [Satan], l'autre du monde futur [Dieu] (Pierre, *in* : Lemerle [870] ; 1973, 18-19). Le parallèle avec la religion mazdéenne resurgit. Ahura-Mazda, la divinité centrale du zoroastrisme et du mazdéisme était le dieu créateur de l'univers et le maître de la sagesse et de la lumière. Son adversaire irréductible, Angra-Mainyu ou Ahriman, était le dieu des ténèbres et du mal. On retrouve cette même profession de foi, en Lombardie, vers 1240, chez l'inquisiteur Moneta de Cremone ³⁰ quand il observe à propos des cathares et des vaudois qu'ils « affirment deux principes sans commencement ni fin [...le] dieu de lumière [...] et le Dieu des Ténèbres » (Moneta, *in* : Duvernoy, 1976 : 134). Si ces deux principes sont éternels, il en résulte aussi qu'aucun récit ne saurait se concevoir sur les origines du monde, ni non plus sur la fin de ce monde. Dans cette perspective, les doctrines des dualistes absolus et modérés se révèlent radicalement distinctes. Les premiers sont dithéistes et les seconds monothéistes. On se trouve en présence de deux religions différentes, l'une demeurée très proche du mazdéisme, le « dualisme absolu », et l'autre, le « dualisme mitigé », plus rapprochée du christianisme. Pierre de Sicile ne s'y était pas trompé à Téphriké, vers 870.

La conception de la création du monde révèle ainsi l'existence d'un clivage radical à l'intérieur même de ce qu'on appelle le catharisme, le bogomilisme et le paulicianisme. Ces mouvements partagent une même interrogation sur l'existence du mal. Ils considèrent tous Satan comme le véritable créateur de ce monde. Ils se séparent cependant sur cette croyance métaphysique et théologique en l'existence de « deux principes », de deux causes premières de la création, l'une céleste, par Dieu, et l'autre matérielle, par Satan. Cette dualité est un héritage perse, zoroastrien et mazdéen que le « dualisme absolu » aurait davantage préservé que le « dualisme modéré ».

³⁰ Moneta de Cremone (vers 1180-après 1240), inquisiteur dominicain, auteur d'un traité en latin, *Adversus Catharos et Valdenses*, en 1240.

III. LA CRÉATION DE L'HOMME

Ces mouvements qui se réclament tous du christianisme ont élaboré un récit de la création de l'homme qui repose sur plusieurs dogmes. Le premier postule que l'âme est immortelle, et qu'elle est une émanation du Dieu céleste. C'est une conception zoroastrienne. Le second axiome affirme qu'il existe une hiérarchie des cieux, en sept ciels. C'est encore une croyance orientale, présente en Mésopotamie et en Perse dès le premier millénaire av. J.-C. Le dernier postulat dit que les êtres humains sont déjà des damnés. L'enfer, c'est ce monde-ci, ici-bas. C'est encore une notion mésopotamienne. Que disent donc ces récits sur la fabrication des corps humains, sur l'immortalité de l'âme et sur son devenir après la mort ?

Les mythes de la création de l'homme, de la femme et de l'humanité recomposent une anthropologie complexe. L'exposé le plus complet que l'on possède reste l'*Interrogatio Iohannis*. « Jean, apôtre et évangéliste, à la Cène secrète du royaume des cieux » (Bozóky, 1980 : 43), interroge « notre Seigneur Jésus-Christ » (Bozóky, 1980 : 43) sur l'organisation du monde. Le Christ lui répond. Il résume aussi ce que furent les étapes de la création du monde par Sathanas jusqu'à ce que celui-ci « imagina de faire l'homme pour son service, et pris du limon de la terre et fit l'homme à sa ressemblance [...] ; et il en prit [une partie] et fit un autre corps en forme de femme » (Bozóky, 1980 : 59). Les versions de ce mythe fondateur divergent ensuite. Quelles que soient les sources cependant, la matière première de la création de l'homme et de la femme, et des animaux aussi, c'est le « limon » ou la « boue » (Bozóky, 1980 : 59). Or, la terre, la glaise, la fange, est un symbole de souillure, de saleté et aussi de stérilité. Ces corps sont un limon inerte, sans vie, sans âme. L'épopée sumérienne de *Gilgamesh*, élaborée vers 2650 av. J.-C., contient déjà cette idée quand la déesse Aruru façonne Enkidu, le premier homme, avec de l'argile. L'*Interrogatio Iohannis* reprend cette même conviction vers 1190. Pierre Authié³¹, l'un des tout derniers *parfaits* cathares, ne disait rien d'autre en France, en 1310, quand il rapportait ce même mythe à sa manière : « Et le diable fit alors les corps. Ces corps, fait par le diable, ne pouvaient se mouvoir. Le diable dit alors au Père céleste qu'il les fit se mouvoir. Celui-ci répondit qu'il n'en ferait rien, à moins que ce qu'il placerait dans ces corps pour les animer ne fût à lui, et que les corps fussent au diable. Le diable y consenti... » (Authié [1310], in : Duvernoy, 1976 : 63). Telle aurait été, en un premier temps, cette création des corps humains en cette tradition dont Pierre Authié aurait été l'un des tout derniers dépositaires, en Languedoc, au début du XIV^e siècle.

L'animation des corps est une seconde étape de cette création. La *Panoplie dogmatique* d'Euthyme Zigabène, vers 1100, en contient une première version, grecque, que rappelle Dimitre

³¹ Pierre Authié, Peire Authié ou Peire Autier (vers 1245-1310), dignitaire cathare, supplicié par l'Inquisition.

Anguelov en ces termes dans *Le bogomilisme en Bulgarie* : « Satanaël », dit-il, « forma le corps d'Adam en terre mélangée d'eau et le mit debout [...]. Mais Satanaël était bien fatigué de ce travail. Alors il décida d'envoyer des émissaires chez Dieu pour lui demander l'âme de l'homme. Il lui promit que s'il acceptait, l'être humain leur appartiendrait en commun [...] Dieu est bon, il accepta ; l'être humain reçut de lui son âme [...]. De la même manière fut créée Ève » (Anguelov [1969], 1972 : 61). Une seconde version, latine, dont l'origine serait bulgare, se trouve dans l'*Interrogatio Iohannis*. Dimitre Anguelov la résume également : « Satanaël pensa à inventer l'homme [...] il demanda à l'ange du troisième ciel d'entrer dans un corps sculpté en terre glaise, et c'est ainsi que naquit l'homme. Pour le corps de la femme, il fit appel à l'ange du deuxième ciel » (Anguelov ([1969] ; 1792, 60-61). Une dernière version, cathare et occitane, plus tardive, est celle de Raymond Maury³², un tisserand de Montaillou, un village situé dans l'Ariège, en France. Michel Roquebert³³ la commente de la manière suivante : « Avec Raymond Maury, nous avons la version la plus complexe du mythe : tous les anges qui ont suivi Satan se retrouvent, selon leur degré de culpabilité, soit dans l'abîme, soit sur la terre, dans l'eau, ou dans l'air. D'un côté, donc, les réprouvés, qui sont en enfer, de l'autre ceux qui sont venus habiter les corps des animaux marins, terrestres et volants. Et, puis, entre les deux, les anges neutres tombés par imprudence, les moins fautifs de tous assurément, qui se sont quand même retrouvés dans les corps des hommes et des femmes » (Roquebert, 2001 : 155). La croyance qu'il y eut des anges qui furent ni rebelles ni fidèles à Dieu et qui furent cependant déchus se retrouve dans la *Légende de la Mer de Tibériade* et dans le *Livre d'Hénoch*, deux écrits apocryphes qui remonteraient au II^{ème} et au III^{ème} siècle et qui étaient utilisés par les prédicateurs bogomiles. Bref, pour reprendre un commentaire d'Eckbert de Schönau vers 1163, à propos des convictions des cathares rhénans, « ils disent que les âmes humaines ne sont rien d'autre que ces esprits apostats qui furent chassés du ciel à l'origine du monde » (Eckbert [1165], in : Duvernoy, 1976 : 60). Telle est, dans les grandes lignes, cette légende de la création et de l'animation des corps humains rapportée aussi bien par les bogomiles que par les cathares.

Que deviennent ces âmes après la mort ? Les sources doctrinales dont on dispose sont trop maigres pour pouvoir l'apprécier. On décèle cependant des points communs entre ces différents mouvements. Il existe aussi de très grandes différences. Une première conviction, partout partagée, est que les corps de chair n'auraient aucune part dans la résurrection. Seuls les corps célestes seront sauvés. Une seconde est qu'il n'existera plus de distinction entre les âmes des hommes et celles des femmes. Un troisième point commun concerne la croyance en la métempsychose, en la migration des âmes d'un

³² Raymond Maury (?- ?), tisserand à Montaillou, en Occitanie, dans le département de l'Ariège.

³³ Michel Roquebert (né en 1998), historien et écrivain français.

corps humain ou animal à un autre. L'enfer se trouvant en ce monde terrestre, ces réincarnations successives sont autant d'épreuves ici-bas. Le nombre de ces avatars est tantôt restreint à sept ou à neuf, tantôt présenté comme illimité. Michel Roquebert, un historien français, résume ainsi cette doctrine de la réincarnation : « à la mort du corps, l'esprit emprisonné [...] quitte ce corps pour aller faire pénitence dans un autre corps, un corps d'animal s'il a beaucoup péché, un corps humain s'il n'a pas trop péché, et ce jusqu'à ce qu'il s'incarne dans le corps d'un croyant ou d'une bonne croyante, voire d'un *parfait* ou d'une *parfaite*. La pénitence ne sera cependant accomplie que si [...] l'ultime incarnation se fait dans un corps masculin » (Roquebert, 2001 : 300). Le retour à la condition initiale de l'ange qui avait été emprisonné dans ces corps successifs pourra devenir alors effectif : « Le monde ne finira », rappelle Guillaume Bélibaste³⁴, le dernier *parfait* cathare, en Languedoc, « que lorsque tous les esprits créés par le Père saint auront été incorporés dans les corps d'hommes ou de femmes [...] dans lesquels ils seront sauvés et retourneront au Père céleste » (Bélibaste [1321], in : Roquebert, 2001 : 301). C'est la doctrine de l'Église bogomile de Bulgarie. Les autres églises dualistes, comme l'Église de Dragovista, niaient la croyance en un jugement dernier. Le *Livre des deux principes* de Jean de Lugio le confirme en Lombardie vers 1230 ou 1240 : Dieu et le diable, le principe du bien et celui du mal, existent ensemble de toute éternité. Jamais l'un des deux ne l'emportera sur l'autre. Il ne saurait donc y avoir de résurrection des morts ni de jugement dernier. Les écrits d'Euthyme d'Acmonie ou de la Péribleptos au XI^{ème} siècle et d'Euthyme Zigabène au XII^{ème} siècle rapportent cette même conviction. Ces divergences sont aussi un indice des disputes qui semblent avoir toujours opposé entre elles les communautés pauliciennes d'Arménie, comme le rapporte Pierre de Sicile à la fin du IX^{ème} siècle. Il paraît en avoir été de même, entre le XI^{ème} et le XIV^{ème} siècles, parmi les communautés de Grèce, d'Anatolie, de Dalmatie, de Lombardie et d'Occitanie, ainsi que l'attestent les révélations de Raynier Sacconi³⁵, un autre dignitaire cathare repent, devenu inquisiteur en Lombardie, dans sa *Summa Catharis*, un texte écrit vers 1250. À toutes les époques, et en tous lieux, semble-t-il, ces mouvements paraissent avoir eu des conceptions métaphysiques et eschatologiques très différentes entre elles. On ne connaîtra sans doute jamais le détail de leurs querelles.

Tous ces mouvements religieux partent d'une croyance fondamentale, à savoir que « Dieu [le Père céleste], doit être la bonté absolue » (Schmidt [1848-1849], 1996 : 307). Ce monde, le mal et les êtres humains, n'ont pu avoir été créés que par un Dieu mauvais, appelé selon les sources, le diable, Satan, Sathanaël ou Sathanas. Cette conviction est partagée par tous ces croyants, cathares, bogomiles ou pauliciens. Par contre, la manière dont le devenir des âmes humaines a été imaginé après la mort

³⁴ Guillaume Bélibaste (vers 1280-1321) aurait été le tout dernier dignitaire cathare en Languedoc.

³⁵ Raynier Sacconi (?-1262), ancien dignitaire cathare devenu un inquisiteur dominicain en Lombardie.

radicalise un clivage entre les uns et les autres. Pour les « dualistes absolus », en effet, l'opposition entre le bien et le mal est éternelle, la lutte sera sans fin. Pour les « dualistes modérés », certaines âmes pourront revenir au ciel au terme d'une série de réincarnations. Mais, la situation initiale du monde ayant été restaurée, telle qu'elle aurait existé au commencement des temps, ce combat entre le bien et le mal reprendra. Ce cycle se répètera, en un éternel retour. Cette conception du temps est encore une notion mésopotamienne, babylonienne, très ancienne.

CONCLUSION

Ainsi que le révèle cette analyse trop rapide des conceptions de la création du monde par les cathares, les bogomiles et les pauliciens, ce que l'on entend par le « catharisme », le « bogomilisme » et le « paulicianisme » amalgame au moins deux religions très différentes. L'une est un monothéisme, fondé sur la croyance en un seul Dieu. C'est le « dualisme modéré » ou « mitigé », dans lequel Dieu l'emporte finalement sur le diable, sur Satan, Sathanaël, qui serait son fils. Cette représentation transpose la relation entre le dieu Ahura Mazda, le maître et le créateur du monde, et Angra Mainyu, l'esprit du mal et de la destruction, et le frère jumeau de Spenta Mainyu, l'esprit saint, dans le zoroastrisme. Le « dualisme absolu » est un dithéisme où deux principes, irréductibles l'un à l'autre, s'affrontent pour l'éternité. Ces deux religions se sont réclamées du christianisme. Toutes deux, à leur naissance, en Arménie, ont été inégalement marquées par des croyances perses, zoroastriennes, mazdéennes et manichéennes, associées à plusieurs d'autres encore. Dans les deux cas, Ahura-Mazda, la divinité centrale du zoroastrisme et du mazdéisme, paraît avoir été assimilée, dès les origines, au Dieu des chrétiens. Ces croyants se sont toujours considérés en effet comme des « chrétiens » (« *christianoï* » ou « *Χριστιανοί* ») par opposition aux « romains » (« *romaioi* » ou « *ρωμαῖοί* ») (Pierre [870], 1970, *in* : Lemerle, 1973 : 20), à savoir les chrétiens de l'empire romain d'Orient. Le témoignage de Pierre de Sicile en fait foi. Mais les pauliciens l'auraient été par réaction contre l'Église apostolique arménienne, les bogomiles par rejet de l'Église orthodoxe grecque et les cathares par refus de l'Église catholique romaine. Un théologien protestant, Charles Schmidt, ne se trompait pas en affirmant, au XIX^{ème} siècle, que « le catharisme [était] une doctrine philosophique et religieuse [née] en dehors du christianisme [même si elle avait] eu son origine au milieu de l'Église » (Schmidt, [1848-1849] ; 1996, 304). Ces mouvements se sont tous interrogés sur l'existence du mal, en associant à leurs croyances métaphysiques et théologiques propres une opposition radicale entre le bien et le mal, une conception morale également empruntée au zoroastrisme et au mazdéisme. Ils pensaient que l'humanité avait été créée par un Dieu mauvais ou par un demiurge méchant, selon qu'ils professaient des opinions radicales ou plus nuancées. Mais ces deux religions, nées ensemble, se sont aussi opposées sur un plan

philosophique et eschatologique sur la manière dont les âmes pourraient revenir au ciel après un temps d'épreuve sur terre plus ou moins long. Ce sont encore des conceptions orientales, centre-asiatiques, hérétiques, par rapport aux religions chrétiennes du monde occidentale. Un théologien catholique et un très grand écrivain français, Charles-Bénigne Bossuet³⁶, en a eu la conviction dès 1688. Son *Histoire des variations des églises protestantes* comporte une analyse très fine des liens historiques qui ont existé au Moyen-âge entre le paulicianisme, le bogomilisme et le catharisme. Il a lu le traité de Pierre de Sicile sur les manichéens et les pauliciens. Il constate que « l'hérésie manichéenne [de Téphrikè] jeta de profondes racines dans la Bulgarie, et de là [...] se répandit bientôt après dans le reste de l'Europe, ce qui fit donner », ajoute-t-il, « le nom de Bulgares aux sectateurs de cette hérésie » (Bossuet [1988] ; 1999, 219). Ce qui paraît établi, en toute hypothèse, c'est que ce sont trois formes de confession chrétienne qui se seraient affirmées en Arménie, en même temps, au haut Moyen-âge, pour défendre l'identité propre du pays des Hays : une foi monophysite qui a donné naissance à l'Église apostolique arménienne ; une contre-religion mazdéenne, hybride, mêlée à de nombreux traits chrétiens, marquée par le « dualisme absolu » ; une contre-religion plutôt zoroastrienne, également chrétienne influencée par de nombreux emprunts au christianisme. Ces doctrines paraissent avoir été plus proches peut-être du mazdéisme et du zoroastrisme dans les provinces orientales de l'Arménie, soumises à l'empire perse, et plus rapprochées du christianisme dans ses régions frontalières occidentales, inféodées à l'empire grec. Chacune de ces contre-religions possédaient des récits qui lui étaient propres sur la naissance du monde. Les pauliciens, les bogomiles et les cathares semblent n'avoir jamais cessé, toutefois, de les entremêler et de les amalgamer.

Orientations bibliographiques :

[ANONYME] *L'épopée de Gilgamesh* [(vers 2650 av. J.-C.), introduction, traduction et notes de Raymond Jacques Tournay et d'Aaron Shaffer], Paris, les éditions du Cerf, 1994.

[ANONYME] *The Key of Truth. A Manual of the Paulician Church of Armenia* [1898, traduction en anglais par Frederick Cornwallis Conybeare], (s.l.), Elibron Classics, réédition 2004.

[ANONYME] *Le Livre secret des cathares. Interrogatio Iohannis* [latin-français. Édition critique, traduction, commentaire par Edina Bozóky, 1980], Paris, Beauchesne (nouvelle édition revue et augmentée), 2009.

[ANONYME] *Livre des deux principes [Liber de Duobus principiis]* (par Jean de Lugio et son entourage, vers 1250), traduction par Christiane Thouzellier], Paris, Les éditions du CERF, 1973.

[ANONYME] *Brevis Summula* (1253), édition C. Douai, *La somme des autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux au XIIIème siècle*, Paris, 1896.

[Collectif] *Saint Grégoire de Narek, théologien et mystique* [sous la direction de Jean-Pierre Mahé et de Boghos Levon Zekryan], Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2006.

³⁶ Charles-Bénigne Bossuet (1627-1707), évêque catholique de Meaux, prédicateur et écrivain.

ANGUELOV, Dimitar, *Le Bogomilisme en Bulgarie*, [*Bogomilstvto v Balgarija*, Sofia, Naouka i izkoustvo, 1969], Paris, Édouard Privat, 1972.

ARISTAKES DE LASTIVERT (ou Aristakès Lastivert(t)si ou encore Arisdagues de Lasdiverd), *Histoire d'Arménie, comprenant la fin du royaume d'Ani et le commencement de l'invasion des Seldjoukides* (ou *Récit des malheurs de la nation arménienne*) [traduction par Évariste Prud'homme], Paris, B. Duprat, 1864.

BODON, Jean, *La Santa Estèla del Centenari*, Rodès, Edicions de Roergue, 1960.

BOUDOU, Jean, *La Sainte-Estelle du Centenaire*, Rodez, Éditions du Rouergue, 1990.

BOSSUET, Jacques Bénigne, *Cathares. Histoire abrégée des albigeois, des vaudois, des viclefites et des hussites* [In : *Histoire des variations des Églises protestantes* (1688). Fac-simile d'un extrait des *Œuvres complètes* de Bossuet, tome XXXIV, Paris – Besançon, Gauthier, 1828], Nîmes, Lacour, 1999.

BOST, Etienne, *Les pauliciens d'Arménie*, Montauban, Faculté de théologie protestante, 1849.

BRAIDA, Giovanni, *Guillaume Bélibaste, l'ultimo perfetto, romanzo cataro*, Viareggio-Lucca, Mauro Baroni, 2003.

BURCI, Salvo, *Liber suprastella* [le « Livre sur l'étoile » (vers 1235), Edited by Caterina Bruschi. *Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates*, 15.] Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 2002.

COMNENE, Anne, *Alexiade : règne de l'empereur Alexis I^{er} Comnène* [(1148), texte établi et traduit par Bernard Leib], Paris, Les Belles-Lettres, 1976.

COSMAS le prêtre, *Le Traité contre les bogomiles* [*Slovo Sviatago Kosmi prezvitera na heretiki preprenie : pouchenie ot bojestvennikh knig* (972), traduction et étude par Henri-Charles Puech et André Vaillant], Paris, Imprimerie Nationale – Librairie Droz, 1945.

COULIANO, Ioan P., *Les gnoses dualistes d'Occident. Histoire et mythes*, Paris, Plon, 1990.

DEPARIS, Véra, *Vassili le bogomile*, Paris, éditions Alternatives, 2003.

DONTCHEV, Anton, *L'Épopée du Livre sacré* [*Stranniat ritsar na svechtenata kniga*, Sofia, Biblioteka 48, 1998], Actes Sud – L'Esprit des Péninsules, 1999.

DRAKOPOULOS, Theofanis L, *L'unité du Bogomilo-Catharisme d'après quatre textes latins analysés à la lumière des sources byzantines*, Genève (CH), Faculté de théologie de l'université de Genève, Institut de théologie orthodoxe d'études supérieures auprès du centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique, 2010.

DUCRET, François, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris, Seuil, 1974.

DUVERNOY, Jean, *Le catharisme : la religion des cathares*, Paris, Privat, 1979.

ECKBERT, *Sermones contra Catharos* [« Sermons contre les cathares » (vers 1165)], in : *Patrologiae* (« Patrologie latine ») [édition établie par Jacques-Paul Migne], volume 195, col. 13-106, 1855.

EUTHYME D'ACMONIE ou DE LA PERIBLEPTOS), [« Invective contre les Phoundiagiagites ou bogomiles » (vers 1050)], in : Ficker, Gerhard, *Die Phundagiagiten : ein Beitrag zur Ketzergeschichte des byzantinischen Mittelalters*, Leipzig, 1908.

EUTHYME ZYGABENE, *Narratio de Bogomilis seu Panopliae dogmaticae titulus XXIII. Graeca recognovit et primum in Germania integra edidit, P. Fr. Zini interpretationem latinam adjecit D. Jo. Car. Lud. Gieseler* (« Panoplie Dogmatique »), Gottingae, Vandenbroek et Ruprecht, 1842.

EZNIK DE KOLB, *De deo* (sur Dieu, ou *Contre les hérésies*, ou encore la *Réfutation des sectes*) [Fac simile de l'édition de Paris, [s.n.], 1959-1960, traduction par Louis Mariès et Ch. Mercier], Turnhout, Brepols, 1989-1994.

FEBVREL, Adrien-Edmond, *Des Pauliciens*, Strasbourg, Faculté de théologie protestante, 1868.

GUETCHEV, Stéfan, *Prédications du Pope Bogomile* [extraits traduits par Lydia Denkova, Guéorgui Vassilev et Alain Vuillemin], Cordes-sur-Ciel, Rafael de Surtis, 2010.

GUILLAUME DE PUYLAURENS, *Chronique (1145-1275)* [*Cronica (1145-1275)* traduction par Jean Duvernoy], Paris, Centre national de la recherche scientifique, 1976.

GARSOÏAN, Nina G., *The Paulician Heresy. A study of the origin and development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine empire*, La Haye-Paris, Mouton, 1967.

GOUGAUD, Henri, *Bélibaste*, Paris, Le Seuil, 1982.

HAMILTON, Janet et Bernard, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World. c. 650 - c. 1450*, Manchester-New York, Manchester University Press, 1998.

IVANOV, Jordan : *Livres et légendes bogomiles* [*Bogomilski knigi i legedi*, Sofia, Pridvorna pechatnitsa, 1925], Paris, Maisonneuve et Larose, 1976.

KHACHIKYAN, Armen, *History of Armenia*, Yerevan, Edit Print Publishing House, 2010.

KARALIEVA, Nedialka, *Les Bogomiles ou les Aimés de Dieu comme disaient les gens...* [Traduit par Maria Koleva], *Eretitsite. Piesi (Hérétiques)*. [Pièces de théâtre] (1970), Sofia, Ed. Sibia, 1993], Paris, éditions Cinoche-Vidéo-M. Koleva, 1995.

KRISTEVA, Julia, *Meurtre à Byzance*, Paris, Fayard, 2004.

LEA, Henry Charles : *Histoire de l'Inquisition au Moyen-âge*, Paris, Société nouvelle de librairie et d'édition, 1900-1901.

LEMERLE, Paul, PAPACHRYSSANTHOU D. et PARAMELLE J., *L'histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, Paris, Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines. Travaux et mémoires, 5, 1973, p. 1-144.

LE ROY LADURIE, Emmanuel, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, Paris, Gallimard, 1975.

LOMBARD, Alexandre, *Pauliciens bulgares et Bons-Hommes en Orient et en Occident*, Genève, H. Georg, 1879.

MAHE, Annie et Jean-Pierre, *Histoire de l'Arménie des origines à nos jours*, Paris, Perrin, 2012.

MARDIROSSIAN, Aram, *L'Église de Paul : Institutions et structures du paulicianisme arménien, VII^e-IX^e siècles*, Nanterre, Université de Paris X, 1994.

MONETA DE CREMONE, *Summa adversus catharos et valdenses libri* (« contre les cathares et les vaudois »), Rome, Ex typographia Palladis excudebant Nicolaus et Marcus Palarini, 1743

NELLI, René, *La philosophie du catharisme*, Paris, Payot, 1975

NERSISSIAN, Vrej, *The Tondrakian Movement : Religious Movements in the Armenian Church from the Fourth to the Tenth Centuries*, Pickwick Publications, 1988.

OBOLENSKY, Dimitri, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manicheism*, Cambridge, University Press, 1948.

PIERRE DE SICILE, *Traité sur la vaine et futile hérésie des Manichéens, également appelés Pauliciens, adressé à l'archevêque de Bulgarie* (Ἱστορία περὶ τῆς κενῆς καὶ ματαίας αἰρέσεως τῶν Μανιχαίων τῶν καὶ Παυλικιανῶν λεγομένων, προσωποποιηθεῖσα ὡς πρὸς τὸν ἀρχιεπίσκοπον Βουλγαρίας), in : Lemerle, Paul, *Les sources grecques pour l'histoire des pauliciens d'Asie mineure. Texte critique et traduction*, Paris, Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines. Travaux et mémoires, 1970, 4. p.1-228.

PIERRE DES VAUX DE CERNAY, *Histoire de l'hérésie des Albigeois et de la sainte guerre entreprise contre eux de l'an 1203 à l'an 1218 (Historia Albigensium, 1218)* [traduction par François Guizot, édition revue par Nathalie Desgrugillers, Clermont-Ferrand, Paleo, 2004.

PRIMOV, Borislav, *Les Bougres. Histoire du pape Bogomile et de ses adeptes* [*Bugrite : kniga za pop Bogomil i negovite posledovateli*, Sofia, Izdatelstvo na Otechestvenija front, 1970] Paris, Payot, 1975.

PSELLOS ou PSELLE, Michel, *De operatione daemonum* ou *De operatione daemonum cum notis Gaulmini* [« De la puissance des démons » (avant 1078)], édi. J. F. Boissonade, Nuremberg 1838, Amsterdam 1964 ; *Revue des études byzantines* (REB), 38, 1980, p. 105-194.

RAFFI [i.e. : Hakob Mélik Hakobian], *Samuel : roman historique 364-400* [1886], Paris, Editions Thaddée, 2010.

ROQUEBERT, Michel, *La religion cathare. Le Bien, le Mal et le salut dans l'hérésie médiévale*, Paris, Perrin, 2001.

ROUSSEAU, Hervé, *Le dieu du mal*, Paris, Presses Universitaires de France, 1963.

RUNCIMAN, Steven, *Le manichéisme médiéval, l'hérésie dualiste dans le christianisme* [*The Medieval Manichee. A Study of the Christian Dualiste Heresy* (1947), traduction française par Simone Pétrement et Jacques Marty], Paris, Payot, 1949.

SACCONI, Rainer, *Summa de Catharis et Leonistis et Pauperibus de Lugduno* (1250). In : Edmundi Martène et Ursini Durand, *Thesaurus novus anecdotorum, Paris, 1717*. Voir le site *Internet Archive* :

https://archive.org/details/bub_gb_iA6znRb1B2AC (02.05.2019)

SCHMIDT, Charles, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois* (1848-1849), Paris-Genève, J. Cherbuliez, 1849, 2 volumes.

STANEV, Emilian, *L'Antéchrist* [*Tihik and Naziriy, Antechrist*, Sofia, Jusautor, 1970], La Tour d'Aigues, 1990.

STANEV Emilian, *La Légende de Sybinn, prince de Preslav* [*Legenda za Sybinn, preslavskia kniaz* (1968)] Sofia, Sofia-Presse, 1975.

TULEDE Guillaume de, et anonyme, *La Chanson de la croisade albigeoise*, [traduction par Henri Gougaud, 1984], Paris, Berg International, réédition 1991.

VUILLEMIN, Alain, *Cathares, Bogomiles, Pauliciens à travers les arts, l'histoire et la littérature*, Cordes-sur-Ciel, Rafael de Surtis, 2018.

Panayot KARAGYOZOV¹

Singing One's Image: Slavic National and State Anthems as Realms of Memory or 'Blemishes' on the Face of History

Abstract

This essay presents a chronological and typological overview of the Slavic national and state anthems through the lens of Pierre Nora's notion of "realms of memory". A special focus is placed on the common practice of appropriating foreign and older national anthems and transforming them into new hymns. The Slavic state anthems are classified into three groups: anthems that have gradually become lasting realms of national memory, anthems that have the potential to become national realms of memory, and anthems that have failed to achieve a status of a realm of memory. Among the latter are the state anthems, created specifically for the needs of some of the totalitarian regimes in the Soviet block that are viewed today as 'blemishes' on the face of national history.

Keywords: National and State Anthem(s); realms of memory; Slavs.

Резюме

Да изпееш своя образ: славянските национални и държавни химни като места на паметта или 'петна' в историята

Есето разглежда в хронологичен и сравнителен план славянските национални и държавни химни от гл. т. на постановката на Пиер Нора за „места на паметта“. Представена е типологизация на химните като теоцентрични, етноцентрични и партоцентрични и е отделено внимание на практиката словесни и/или музикални фрагменти от чужди или собствени предишни химни да бъдат инкорпорирани и превръщани в нови „свои места на паметта“. Химните са класифицирани на такива, които съвременно са се превърнали в трайни места на паметта; химни, притежаващи потенциала да се превърнат в места на паметта и химни, които не са успели да се наложат като такива. Сред последните са и химните, създадени да обслужват тоталитарните партийни режими в Съветска Русия, Украйна, Беларус и България, които са оприличени на 'петна' в националната история на тези народи.

Ключови думи: национални и държавни химни; места на паметта; славяни.

Anthems and Memory

If nations emerge and establish themselves as imagined communities², national anthems represent the highest peak of the imagined vision. Even before they become a part and a parcel of the state's symbolism, some patriotic songs synthesize the emotional energy of the ethnic group shaping its aesthetic

¹ Panayot Karagyzov [Панайот Карагъзов] (Ph. D., Charles University, Prague; Dr. Sc. Sofia University) is Professor of Slavic Studies at Sofia University "St. Kliment Ohridski", Bulgaria. He is the author of *The Self-consciousness of Letters. Historiography of Slavic Literatures* (Sofia, 1996); *Past Slavs Today* (Sofia, 1997); *Slavic Saint Martyrs. Sainthood and Canonization; Chronology and Typology; Criticism and Apology of Slavic Martyrdom* (Sofia, 2006).

² Anderson, B. *Imagined Community*. London–New York: Verso, 1983, p. 2.

self-awareness and cultural distinctiveness. When a song is turned into a national anthem³, its trinity of lyrics, music, and politics transcends any purely intra-communal functions to emerge as a means of the symbolic auditory distinction of the respective nation. While in a foreign environment the anthem's impact is predominantly musical, for the country's nationals the anthem functions as an integral part unifying the past, present, and future visions of the ethnic community and its state. National anthems are literary-musical entities which ensure national continuity by allowing the past to exist in the present. In this sense, national anthems represent an imagined reality and an ideal common realm of the collective memory of the highest order of abstraction.

Pierre Nora argues that a sense of historical continuity is linked to certain sites and defines the realm of memory, as “any significant entity, whether material or non-material in nature, which by dint of human will or the work of time has become a symbolic element of the memorial heritage of any community.”⁴ He draws a distinction between ‘history’, which is “the reconstruction, always problematic and incomplete, of what no longer is”, and ‘memory’ which is “life, always embodied in living societies and as such in permanent evolution, subject to the dialectic of remembering and forgetting.”⁵ The distinction between history and memory in Nora's definition could be illustrated by the difference between the two grammatical tenses in which past events are narrated; while history tends to use the past simple tense, the essence of memory resembles the present perfect tense which denotes an action which began in the past and is relevant to the present. This is precisely why patriotic songs function within the ‘realm of memory’ and successfully preserve the bond between history and reminiscence.

The purpose of this essay is to present a historical overview and a typology of the Slavic national and state anthems from the point of view of Pierre Nora's notion of “realms of memory.” A special focus is placed on studying the common practice of appropriating foreign and older native hymns and transforming them into new national realms of memory.

Anthems with Monarchic, Theo-centric and Theocratic Character

State anthems in Europe were established in the era of enlightened absolutism. Those hymns were created shortly before the time when “the Enlightenment and Revolution destroyed the legitimacy of the

³ The terms ‘national’ and ‘state’ anthem become identical, whenever ‘nation’ and ‘state’ are synchronously overlapped. Popular patriotic songs function as national anthems during periods, when the respective nation doesn't have a sovereign state of its own or is part of a multinational federation, or a political union.

⁴ Nora, P. *Realms of Memory*. New York: Columbia University Press, 1996, p. XVII.

⁵ Ibidem, p. 3.

divinely-ordained, hierarchical dynastic realm”⁶. Supreme power at the time was still perceived as God-given, and worldly rulers envisioned themselves closer to God than to their royal subjects. *God, Save the King* was the first state anthem of this kind introduced in England in 1745. The English anthem’s lyrics and the music spurred the creation of many monarchic and state songs of praise: *King’s March* (1770) in Spain, *God, Save Our Emperor Franz* (1797) in the Habsburg Empire, *The Sultan’s Marches* (1829-1918) in the Ottoman Empire, etc.

At the height of European absolutism, the only sovereign Slavic state was Russia, and its first official anthem was adopted in 1816. It was preceded by the 1791 informal anthem *Rumble, Victory Thunder!* [*Grom pobedy razdavaysya!*], authored by poet Gavriil Derzhavin (1743-1816) and composer Osip Kozlovskiy (1757-1831). It praised the territorial expansion of the Russian Empire in the last phase of Catherine the Great’s reign (1762-1796). In the spirit of enlightened absolutism, Catherine was glorified in verse as the “gentle mother to us all”, “sagacious Tsarina”, and “a woman great”, identified with the state. Thanks to the Tsarina, Russia spanned vast spaces from the Caucasus, Crimea and the Black Sea to territories in the east. The lyrics even warn: “So the enemies may see that our hands are prepared to reach the end of the world”. Although the anthem was inspired by Russia’s victory over the Ottoman army in 1790, it focuses on celebrating the power of absolutism: the imperial concept of Empire’s boundless territorial expansion and the dominance of Christianity over Islam and Judaism.

The anthem contains many topical references to Catherine and her reign. Surely, this commemorative song comprised both historical facts about her time on the throne and a realm of memory that was to be carried over as an influence on future generations. At the same time, it was only too natural for subsequent Russian emperors to dislike having the state identified solely with Catherine the Great and her victories. The autocratic and nationalistic spirit of the first Russian informal anthem would recur in Stalin’s *USSR State Anthem* and Putin’s *Russian Federation State Anthem*. This shows spirit of *Rumble, Victory Thunder!* as deeply ingrained in the Russian national memory.

Russia’s first formal state anthem, *Prayer of the Russians* [*Molitva russkikh*], was adopted by Emperor Alexander I (1801-1825) in 1816. Poet Vassiliy Zhukovskiy (1783-1852) borrowed the idea from the English anthem whose melody was used in a Russian musical symbol. Similar to its source, the glorious Tsar takes central stage in the anthem. Unlike Catherine, who is identified with the Russian Empire, in the formal anthem the Tsar and the state are viewed as separate entities blessed by God. The

⁶ Anderson, B. *Imagined Community*. London–New York: Verso, 1983, p. 7.

worldly ruler as a divine agent of God and Providence is expected to promote good, fight evil and reassert Christian endurance and humility. Statehood was wielded by the Tsar and the Orthodox faith whose common end was to distinguish Russia from other countries. The optimal balance between God, Tsar, and State as well as the emphasis on Russia's Orthodox character have transposed the anthem into 'a realm of memory' for a number of generations belonging to the Russian Orthodox Church and believing in the divine origin of the Tsar's power.

During the reign of the next Russian Emperor, Nicholas I (1825-1855), the lyrics and music of *Prayer of the Russians* were transformed into the anthem *God, Save the Tsar* [*Bozhe, Tsarya khrani!*] in 1834. V. Zhukovskiy shortened the original lyrics to accommodate the text to the new ruler's authoritarian and reactionary politics. In this anthem, the only Orthodox monarch in the world was the sole sovereign, reigning supreme in the name of his own glory. In the spirit of autocracy, the lyrics make neither direct nor symbolic references to Russia and its subjects. The common theme features the unification of all classes and strata around the supreme sovereign who embodies both Statehood and the Orthodox faith. The new, shortened version of the Russian anthem welded the absolutism and theo-centrism of the previous hymns into a theocracy thus concentrating ideology and statehood into the hands of the supreme ruler. Thus was set a model which a century later would degenerate into the personality cult.

The historical time of the anthem *God, Save the Tsar* was characterized by social unrest and disgruntlement with autocracy and theocracy. An increasing number of Russians grew disillusioned with the idea of monarchy's divine nature and started to identify themselves with the homeland and the nation rather than with the Tsar. The last Russian theocratic anthem was an anthem of the status quo, which, stripped of the past, became doomed to oblivion.

As a whole, Russian anthems between 1791 and 1917 were focused on autocracy and Orthodoxy: their main lyrical subjects being God, the Tsar, and the Orthodox faith. This is why the monarchic anthems were perceived more as state rather than as national ones.

The divine nature of the King was also an underlying idea in the *National Song for the Well-being of the King* [*Pieśń narodowa za pomyślność Króla*], conceived as the anthem of the so-called Congress Poland (1815-1867), which was under Russian rule. The text, fashioned after the English anthem, was written in 1816 by Alojzy Feliński (1771-1820) in honor of Emperor Alexander I, the king of Poland at the time (1815-1825). The Poles, however, transformed the chorus of the odious pro-Russian anthem from "God, Save the King" to "God, Give Us Our Homeland Back".

The motive of *God, Save the King* found its way into Serbia's *God of Justice* [*Bože pravde*]. The poet Jovan Đorđević (1826-1900) wrote the eponymous poem in 1872 on the occasion of Prince Milan Obrenović's (1854-1901) self-proclamation of his coming of age. The song, whose melody was written by Slovenian composer Davorin Jenko, became popular and functioned as the country's official anthem until 1918. Although the original lyrics of *God of Justice* were openly focused on the monarchy, the text was saturated with Serbian realities and had the potential to become 'a realm of memory'. Over the years, the chorus-prayer "God Save, God Keep" accommodated various addressees praising God's grace: "the Serbian King, "the Serbian race," "the new glow of the Serbian crown," "the Serbian Kingdom," and finally "the Serbian land, the Serbian race!"

The edited version of *God of Justice* was adopted as Republic of Serbia's state anthem in 2009. The existing anthem, extremely ethnocentric, is devoted to the Serbian people, land and homeland, to the Serbian past, present and future. Overall, *God of Justice* has been solidly established as a realm of Serbian national memory.

After Bulgaria's Liberation from Ottoman dominance (1878), the Russian anthem, *God, Save the Tsar*, was imposed by the provisional Russian authority as the Bulgarian state anthem. At the same time, there were several Bulgarian poets who sought to create hymns in praise of the Bulgarian monarch's personality. Closest in meaning to the Russian anthem was Georgi Agura's (1853-1915) song, entitled *Anthem to His Majesty the Tsar*, performed between 1908 and 1944. The hymn celebrates the monarch rather than the monarchy. Monarchy was viewed as artificially imposed upon the restored Bulgarian Kingdom by the Great Powers. With a number of foreigners placed on the Bulgarian throne, it was not perceived as 'a realm of memory' by all Bulgarians.

Patriotic Songs, Promoted to National and State Anthems

The majority of classical European anthems emerged in the last stage of the formation of nations and "remain[ed] crucial to the construction of a nation-state's European identity"⁷. Certain Slavic peoples, during their National Revival, promoted certain military marches and popular patriotic songs to national anthems. Later, upon restoration of their statehood, those national anthems became state anthems.

The first military march which embodied the status of both national anthem and 'a realm of memory' was the *Song of the Polish Legions in Italy*, written by Józef Wybicki (1747-1822) in 1797. The

⁷ Bohlman, Ph. V. *The Music of European Nationalism*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004, p. 156.

song, whose composer is unknown, has lived in the hearts of many Polish generations as *Poland Has Not Yet Perished* [*Jeszcze Polska nie zginęła*]. The song was written two years after the collapse of the Polish state (1795) and was not meant as an anthem. But it contained the components of a classical national anthem; the musical form of the Mazurka was a popular Polish folk dance whose etymology, like the Polka's, is derived from the name of a large Polish region, Mazowsze. The reminder of past victories had a motivating effect, very much like the patriotic historical novels of Henryk Sienkiewicz (1846-1916) that later served to uplift the morale of the Poles under foreign domination. Although the stanza that listed the countries responsible for the partitioning of Poland was later dropped from the official lyrics, the text declares the Poles's determination for armed struggle against all occupiers and invaders. The various significant geopolitical references are used to represent Poland throughout the song; the core of the anthem is associated with ordinary Poles and the first two lines, "Poland has not yet perished, so long as we still live", identifies the homeland with the Polish people and their past, present and future.

Of all the Polish patriotic songs that rose to the rank of national anthems⁸, *Poland Has Not Yet Perished* is the only one which makes no religious references. Nonetheless, the song was adopted as a state anthem in 1926, at a time when the *Sanation* regime was promoting the Polish language and Catholicism as the main pillars of statehood. The absence of symbols identifying the Poles with the Catholic faith, however, has not prevented *Poland Has Not Yet Perished* from remaining an unequivocal realm of Polish national memory for over two centuries.

While the nation took center stage in the Polish anthem, the Czech anthem featured the idea of home and the beauty of the homeland. The song *Where Is My Home* [*Kde domov můj?*] was created by the Czech playwright Josef Kajetán Tyl (1808-1856) and the composer František Škroup (1801-1862) as part of a domestic comedy in 1834. Over time, the play itself sank into oblivion, but the catchy tune gained popularity, became a favorite Czech patriotic song, and later, in 1920, included into the Czechoslovak anthem. After the "velvet divorce" with Slovakia in 1993, the song became the state anthem of the Czech Republic.

Of the song's two original stanzas, only the first one survives in the official hymn. The rhetorical question "Where is my home?" runs as the main theme of both stanzas. While the first stanza focuses on the homeland's natural beauty, the second part provides a psycho-physical characterization of the Czech people, connecting them to their home. The meaning of the preferred stanza is inscribed entirely into the

⁸ From the Middle Ages to the First World War as a Polish national anthems were performed the songs *Bogurodzica* [Mother of God], *Boże, coś Polskę* [God Save Poland], *Warszawianka* [Song of Warsaw], *Rota* [Oach].

context of the traditional Czech territorial-religious patriotism. In the early 19th century it was ramified into ethno-linguistic nationalism, without relinquishing the notion of home as a genuine realm of the Czech social consciousness. That is why the beauty of the Czech lands turned out to be more important than the kindness, wisdom and physical strength of the glorious Czech tribe contained in the deleted second stanza, borrowed from Josef Kajetán Tyl's song. The phrase "domov můj" ("my home") is repeated four times in both stanzas in its direct ("my home") and figurative ("my homeland") meaning. At the end of the anthem, both meanings merge calling forth Nora's interpretation of the two superimposed realities: the tangible, physical and material reality and the symbolic, history-laden one. Due to its spontaneously gained popularity, *Where Is My Home* fell into accord with the Czech reverence for home and homeland and naturally became 'a realm of national memory'.

The process of adopting the Croatian national anthem was similar and synchronous with that of the Czech hymn. The poem, *Our Beautiful Homeland* [*Lijepa naša domovino*], by Antun Mihanović (1796-1861) was published in 1835. In the 1860s, the song was performed on solemn occasions, and from 1891 onwards, it emerged as a national anthem. During the Croatian National Revival, the song *Croatia Has Not Yet Perished*, created under the influence of *Poland Has Not Yet Perished*, became extremely popular, yet it could not replace *Lijepa naša domovino*. The text of Mihanović's poem underwent several modifications, and finally, out of the fourteen original stanzas, only the first and the last two made it into the formal version of the anthem. The song emphasizes the close relationship with their ancestors and the idea that the beloved homeland will live on, as long as there are living Croats. *Our Beautiful Homeland* welds together historical and geographical references with the literary-musical praise of the Croats' love of their homeland turning the song into a realm of national memory which is as much imagined as it is real.⁹

In 1834, the Slovak Samuel Tomášik (1813-1887), created the song *Hey, Slovaks* (later renamed *Hey, Slavs*) inspired by *Poland Has Not Yet Perished*. Tomášik's lyrics were a poetic expression of the Romantic ethno-linguistic theory of the Slavs which is based on their common origins, language and pagan beliefs. Tomášik stated that the Slavs would not vanish as long as the Slavic language and spirit stayed alive. The song was used as the hymn of the Slovak Republic (1939-1945), of the SFR Yugoslavia (1945-1992), and later, of the state of Serbia and Montenegro (2003-2006).

⁹ The Croatian anthem *Our Beautiful Homeland* was "materialized" as a realm of memory by created "the unique monument of a hymn in the world".

Monument to the Croatian national anthem <http://www.thebestincroatia.info/ideje/monument-to-the-croatian-national-anthem-1083.html> (accessed 03.02.2019).

In 1844, the Slovak Janko Matúška (1821-1877) wrote *Volunteer's Song*, whose title and lyrics underwent several changes. Between 1920 and 1992 its first stanza, with the new title *Lightning over the Tatras* [*Nad Tatrou sa blýska*], functioned as the second part of the hymn of Czechoslovakia. In 1993, the first two stanzas of the song became the state anthem of the Slovak Republic. The outdated stanzas calling Slovaks to resist the oppressors and emphasizing their belonging to the Slavic community were dropped from Matúška's original text. The hymn's meaning combined with a dynamic tune, resembling the sounds of a mountain brook, adequately reflected the Slovak national character. The song expressed the Slovaks' belief that the lightning would awaken them from their deep slumber and when the storm is over they would have their revival. As the patriotic song *Lightning over the Tatras* became the state anthem, the literary-musical symbolism acquired the meaning of a wish fulfilled and a promise to the forefathers kept, of a common realm of national memory and a site of meeting the past with the present.

Montenegro's state hymn is the only Slavic anthem based on folklore. The folk song *Oh, Bright Dawn of Heroes* [*Oj, Junaštva Svjetla Zoro*], adopted as an anthem as early as 1863, gradually withered throughout the various state unions and federations to which the Montenegrins belonged in the 20th century. The song has been repeatedly edited. After the separation of Montenegro from Serbia in 2004, the verse associating the Montenegrins with the Serbs "You're the only one left for the freedom of the Serbian race", as well as the verses about the massacre of the Montenegrin Muslims, have been removed. In the anthem's current version only the first two lines of the original text remain – "Oh, bright dawn of May/ Our mother Montenegro", and even they have been slightly modified. The anthem proclaims that the country has never known the chains of slavery and celebrates the forbidding mountains and beautiful rivers, spreading the word about the glory of the eternal "mother Montenegro".

In spite of the failed attempts of the Albanian members of the Montenegrin Parliament to replace the phrase "our mother Montenegro" with "our home", the hymn still places a strong emphasis on the common territory, rather than the ethnic origins as a nation-bonding factor. The future will tell whether the politically designed common literary-musical 'realm of memory' will help forge a monolithic national self-awareness.

Ukraine's hymn *Ukraine Has Not Yet Perished* [*Shche ne vmerla Ukraina*] was based on the poem of Pavlo Chubynsky (1839-1884) and the music of Mykhailo Verbytsky (1815-1870). After its publication in 1863, it became a popular patriotic song which had all the makings of a national anthem. Heavily influenced by *Poland Has Not Yet Perished* and *Hey, Slavs* the text had been significantly revised over time. The names of Ukrainian historical figures, of the motifs of the Muscovites as enslavers, and of the

Slavs as fellow brothers had been removed and replaced with a number of geographical references, mapping the country's landscape. The anthem kept its strong message that Ukraine, in its glory and freedom, will not perish, while its unnamed foes will evaporate "like dew in the sun".

The song was the unofficial anthem of the Ukrainian Republic in the period of 1918-1920, and later, in 2003, the first stanza of the original song was adopted as the official state anthem of Ukraine. Ukrainians identify themselves as a young nation, ancestors of the brave Cossacks determined to be the masters of their fate. Once imagined, an independent and successful Ukraine has materialized in the 21st century, transforming itself into an actual 'realm of memory' and embodying the fulfilment of Ukraine's national aspirations.

Poems, Transformed into Anthems after the Establishment of Statehood

The first Slovenian national anthem was a poem written by Simon Jenko (1835-1869), with music by D. Jenko, *Forward, Flag of Glory* [*Naprej, zastava slave*] (1860). The song was later incorporated into the anthem of the Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes, renamed as the Kingdom of Yugoslavia in 1929. After the proclamation of Slovenia's independence in 1991, this militant song which could hardly express the Slovenian character, was "reassigned" to serve as hymn of the Slovenian army, while France Prešeren's (1800-1849) poem *A Toast* [*Zdravljica*] (1844) became the state anthem. In 1995, the seventh stanza of Prešeren's poem was adopted as state anthem. It calls upon all peoples, including their neighbors, to live in peace, prosperity and neighborliness. In preferring the peaceful *Toast* to the military glory conveyed by *Forward, Flag of Glory*, Slovenians identified themselves with the wish of their greatest compatriot Prešeren to live in freedom and peace, a wish come true, burying any illusions of military glory.

The last Slavic patriotic song to become a state anthem was *Today Over Macedonia* [*Denes nad Makedonia*], 1943. The song was created by Vlado Maleski (1919-1984) and composer Todor Skalovski (1909-2004) ten years after Stalin's Comintern's resolution to create a Macedonian nation and a Macedonian language. In Yugoslavia from 1945 to 1991, the song was the anthem of the Socialist Republic of Macedonia. After the proclamation of the country's independence in 1992 it underwent some minor changes to become the state anthem of the Republic of Macedonia and after the official renaming from the Republic of Macedonia to the Republic of North Macedonia (2019) the song *Today Over Macedonia* remains the anthem of the one of newly created Balkans states. The lyrics focused on the freedom of the Macedonians, identifying themselves with the Krushevo Republic (03-13.08.1903) and several historical figures. The absence of any identifying regional references from the lyrics and the rapidly changing ethnic

composition of the population of the Republic of North Macedonia raise doubts as to the status of the present anthem as an undisputed realm of common national and state memory.¹⁰

Anthems, Created after National Sovereignty was Restored, Obtained or Changed

After the collapse of diplomatic relations with Russia in 1885, Bulgarians no longer used the Russian anthem *God, Save the Tsar* and spontaneously adopted the original German melody, *When the Soldiers March through the City*, as their official state anthem under the title *The Maritsa Rushes* [*Shumi Maritsa*]. The popularity of the hymn was subsequently strengthened by the four wars waged by Bulgarians between 1885 and 1918. Even if the Bulgarian adaptations of the entertaining German song started as early as the 19th century, the multiple tribulations and changes through which the lyrics had to pass, do not provide enough grounds to believe that the genesis of the first Bulgarian state anthem preceded the restoration of the Bulgarian state. The original melody, in various arrangements, passed through the stages of a *Schlager* song, a battle hymn, a military march, and a state anthem. According to the latest revision of the lyrics, Bulgarians are a sovereign nation which remembers the Ottoman bondage, the Liberation and the country's subsequent partitioning, and is determined to continue the fight for freedom and unification. Despite its militant optimism, the lyrics speak of the traumatic wounds of the burdensome past. The flowing of the bloodied Maritsa River dynamically interweaves history and modernity into a call for national continuity. Regardless of the clumsy lyrics and the popular 'schlager' tune, the first Bulgarian state anthem succeeded in becoming a common 'realm of national memory'.

After the dissolution of SFR Yugoslavia between 1992 and 1998, Bosnia-Herzegovina's anthem was the song *You are the One and Only* [*Jedna si jedina*] which, despite its harmless contents, was considered by the Serbs and Croats as an attempt at domination on the part of the Bosnian Muslims in the newly created state. Since 1999, the musical *Intermezzo* has been used as an anthem; ten years later some lyrics were added to it praising the common territory and the goal of unity facing all ethnic groups in the country. The hassles over the creation and acceptance of the lyrics showed the complexities inherent in the formation of symbolic realms of memory within the newly created multi-ethnic and multi-religious states on the Balkans such as Macedonia, Bosnia-Herzegovina, Montenegro and Kosovo.

¹⁰ The first verses of the anthem, "Today, over Macedonia, a new sun of freedom is born", were probably one of the reasons for the newly created state flag of the Republic of Macedonia of 1995 to be stylised as the nascent "star of freedom", but outside of the country the flag is associated with the Star of Vergina, which, subsequently, made it inappropriate and unacceptable as a state symbol.

Anthems of the Slavic Peoples, Coexisting within Federations and Unions

Throughout much of their past, all Slavs coexisted within multinational empires, federations and state unions with various degrees of national sovereignty. Within the Habsburg and Russian Empires the state anthems of the dominant nations were mandatory for all. After World War I, the state hymns of Czechoslovakia and the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenians were composed of the anthems of the federations' component nations. The formation of Czechoslovakia happened too quickly for the wish of its founding-father and long-time president, Tomáš Masaryk (1850-1937) to forge a single Czechoslovak language and nation. This explains why the state anthem of the newly created republic was a perfunctorily construed linguistic, literary, and musical collage of already mentioned Czech and Slovak patriotic songs. The anthem's heterogeneity of lyrics and melody in particular bears evidence to the fact that Czechs and Slovaks did not have a common 'realm of memory'.

In 1945 the Yugoslav Communist Party replaced the tripartite Serbian-Croatian-Slovenian inter-war anthem with the pan-Slavic hymn *Hey, Slavs*¹¹. Imposed as a provisional state symbol of Socialist Federal Republic of Yugoslavia, the anthem managed to survive until the federation's dissolution. The original text was translated into Serbian, Croatian, Slovenian and Macedonian. All translations have one thing in common, they skipped the third and fourth stanzas of Tomašik's original which called for the unification of Slavs. The mention of God was obviously unacceptable for atheistic socialism, and the references to the God-given Slavic language and the common Slavic pagan beliefs had to go as well.

From its foundation to 1944, the Soviet Union expressed its multinational state identity through the proletarian *The Internationale*, and later, through anthems focusing on the personality cult and the Party. In contrast, Yugoslavia sought to unite its multilingual and multi-religious populations under the common denominator of the Slavic race. On the one hand, the Yugoslav anthem was not supposed to identify the citizens of Yugoslavia with all Slavs, and on the other, the message of *Hey, Slavs*, sent from 1834 to the future, had long since become outdated failing to provide a basis for the self-identification of Serbs, Croats, Slovenians, Macedonians, Bosnians, and the people of Albanian descent. In the long run, *Hey, Slavs* has remained an artistic expression of a Slavic political project which did not come to fruition.

¹¹ After the World War II, within the context of the preparations for a Balkan Federation, *Hey, Slavs* gained popularity in Bulgaria as well, however, following the tensions between Stalin and Tito, the idea to make it Bulgarian state anthem became outdated.

Socialist Cult- and Party-centric¹² State Hymns as ‘Blemishes’ and ‘Stains’ on History

Russia has introduced, adapted or changed more state anthems than any other Slavic country because of its history of the longest-existing continuous statehood and because of the many dramatic ideological changes that took place between 1791 and 2000. The anthems of the Russian multi-national Empire, the Soviet Union, and the Russian Federation can be divided into three groups: monarchical, Soviet, and post-Soviet ones. Despite the obvious ideological differences between these groups, most of the Russian anthems bear a striking similarity.

The transition from a monarchical to republican anthemic paradigm is manifested by the song *Workers’ Marseillaise* [*Rabochaya Marselyeza*]. The poem, entitled *New Song*, was written by Petr Lavrov (1823-1900) in 1875, and the tune was borrowed from the original *Marseillaise* (1792) of Claude Joseph Rouget De Lille (1760-1836). The song replaced the anthem *God, Save the Tsar*, which had lost its relevance after the abdication of Emperor Nicholas II in February 1917. The first and final verses of the poem-manifesto dethrone the Tsar and enthrone “sacred labor”. The “tsar-vampire”, who “drinks the blood of the people”, the kulaks and profiteers are stigmatized and doomed to destruction by their gravediggers, the proletarians. Through a narrative in the first-person plural the hymn changes the main subject of the Russian government from a “Strong, stately Orthodox Tsar” of the former era to the collective governance of the “working class people”.

Having a programmatic and transitional meaning, the first Soviet anthem failed to become a site of memory not only because it was used as an official anthem for only a year and was not favored by Lenin, but for some objective reasons. The motto of the French Revolution, *Liberty, Equality, Fraternity*, was replaced by Marx’s call, *Proletarians from all over the world, unite!* Thus, during its transition from a monarchic to a Soviet form of state government, Russia failed to form a civil society and create an anthem that would unite the whole nation. The elimination, often physical, of certain classes of the Russian population from the seemingly egalitarian Soviet society did not allow for *Workers’ Marseillaise* to be perceived as a symbol of national unity.

The anthem introduced by the Provisional Government turned out to be provisional indeed. Within a short time, the extreme worldview represented by Lavrov’s poem, along with the rapid establishment of the proletarian dictatorship, became stark reality in Soviet Russia. The Bolsheviks, ‘opening an era of

¹² The term ‘party-centrism’ (and its derivatives) is my neologism. I coined it following the pattern of such established terms as ‘theo-centrism’, ‘anthropocentrism’, and ‘ethnocentrism’, to express the central role of the Party in social life and literature during the period of Communist and Nazi totalitarianism.

proletarian revolutions’, attempted to impose socialism throughout the world and replace national bourgeois states with an international fatherland of the working classes.

Between 1918 and 1944, a condensed version of *The Internationale*, originally written by Eugène Pottier (1816-1887) in 1871, with music composed by Pierre Chrétien Degeyter (1848-1932) in 1887, was used as the state anthem of the RSFSR and the USSR. The Russian rendition of the original was essentially a more cosmopolitan and aggressive version of the *Workers’ Marseillaise*. While Lavrov’s song was religiously neutral and refers only to the lands of Russia, *The Internationale* includes God into the circle of doomed protagonists along with the Tsar, the kulaks, and the capitalists. The new Soviet anthem distinguished the world of monarchy and capital from the world of labor, and extended the workers’ solidarity of the *Russian Marseillaise* “from Dnepr to The White Sea, and from Povolzhye to Far Caucasus”, to “the hungry slaves all over the world”. The unification, preached by the text is extremely class orientated: it denies religion and ignores ethnic self-identification, so that the anthem could not become ‘a realm of memory’ for any particular nation. The Soviet version transforms *The Internationale* into an imaginative anthem of an imagined future classless society.

The military and political changes at the end of World War II provoked the USSR to switch around the two main Soviet hymns. In 1944 *The Internationale* became the anthem of the Soviet Communist Party, and the melody of the *Hymn of the Bolshevik Party*, composed by Alexander Alexandrov (1883-1946) in 1938, became the musical basis for the new *State Anthem of the USSR*. The new hymn, better known as *Unbreakable Union*, is a musical reflection of the ‘unexpected’ redirection of the Soviet ideological paradigm away from internationalism and towards nationalism. The anthem is downright cult-centric and, as Martin J. Daughtry points out, more nationalistic than national.¹³

Under Stalin’s guidance, Sergey Mikhalkov (1913-2009) and Gabriel Ureklyan (1899-1945) shaped the lyrics of the new Soviet anthem by combining ideas and phrases from previous Russian official and unofficial hymns. The address from the earliest Russian informal hymn, “Hail to you for this, o’ Catherine”, was replaced by “Be glorious, our free Fatherland”; the wish “Long live Russia, a free country [...] the mighty state” from *Hymn of Free Russia*¹⁴ was changed into “Long live the creation of the will of the people, the united, mighty Soviet Union!”; the territorial extensions, in Catherine II’s anthem were transformed into an “unbreakable union of free republics”, and the cosmopolitan proletarian dominance of *The Internationale* was reduced to “peoples’ friendship”. In the new anthem, there was no class division or

¹³ Daughtry, M. J. Russia’s New Anthem and the Negotiation of National Identity. – *Ethnomusicology* 47, (2003): p. 48.

¹⁴ This song, based on the lyrics by Konstantin Ballmont (1867-1942), glorified Russia and foretold her great destiny.

favoritism, while derivatives of the word “people” were used eight times. Several contradictory and ambiguous places in the text worth noting are. Among the ‘free republics’ Great Russia was first amongst equals uniting all others in a Union, which was voluntary, on one hand, but unbreakable and everlasting on the other; it is also unclear to whom the claim “we were raised by Stalin to be true to the people” refers: to the Soviet people, if such a people existed, to the Russian people, or to other nations. The flag, simultaneously a state symbol of the USSR and of the Communist Party, was both a “Banner of the Soviets” and a “Banner of the people”.

Personal names in the Russian hymn appeared for the first time since 1791. The great Lenin like a ‘messiah’ “illuminated our path” and the ‘father of the nations’, Stalin, continued the work of the ‘mother of Russians’, Catherine II, (“gentle mother to us all”) raising his children and inspiring them to great feats. An additional stanza, personally ordered by Stalin, emphasized the military power of the Red Army. In the context of the time, Russian enemies from the hymns of Catherine and Nicholas I were replaced by seemingly unidentified invaders whom [we] “will sweep out of the way”.

For the following two decades after the denunciation of Stalin’s personality cult, the State anthem of the USSR was being performed without lyrics inside the Soviet Union, and with the original lyrics abroad. At the initiative of Leonid Brezhnev (1906-1982) in 1977 S. Mikhalkov shortened the anthem removing from the text Stalin’s name as well as the verses glorifying the Red Army thus lending the anthem a distinctly party-centric character. This version of the anthem was an attempt to cleanse the Soviet social memory of the ‘blemishes’ of Stalinism. The old anthem under a new guise made use of Vladimir Mayakovsky’s idea in his poem *V. I. Lenin* (1924): his verse “the Party and Lenin are twin brothers” was paraphrased into “the Party of Lenin, the strength of the people, leads us to the triumph of Communism!”. The shortened and modified version of the Soviet state anthem was not without a precedent after all, it was similar to the conversion of the hymn *Prayer of Russians* into *God, Save the Tsar*. While the first conversion was undertaken in the name of theocracy, the second one was made for the sake of party-centrism.

Overall, the *State Anthem(s) of the USSR* could be seen as an ideologically-transformed sequel to the Russian imperial anthems whose theocratic nature was transformed and re-focused on the personality cult and the party. While the monarchic hymns served the Tsar alone, the proletarian ones claimed to serve the whole society, however little they could fulfill this promise. The Soviet hymns express subordination of the state and nation to the Party which triggered the disaffection of quite a few Russian citizens who could

not take pride in or identify with those hymns. Therefore the so-called Soviet hymns remain in the Russian memory more like ‘blemishes’ on the Russian history, than as consensual realms of memory.

With the collapse of the USSR and the subsequent establishment of the Russian Federation in 1992 the anthem’s text became outdated; therefore *Patriotic Song*, composed by Mikhail Glinka (1804-1857), was used as a state anthem by the year 2000. After a nation-wide contest, and by the order of President Vladimir Putin in 2000, S. Mikhalkov was called for the third time to adapt new verbal subject matter¹⁵ to composer A. Alexandrov’s music. The text of the latest Russian anthem is again rather eclectic and fraught with compromises; it is a mixture of the ideas and lyrics of the previous hymns confirming Nora’s claim, that “the transition from memory to history requires every social group to redefine its identity by dredging up its past”¹⁶. Only the words “Be glorious, our free Fatherland” remained unchanged in the transposition of the *State Anthem of the USSR* into the text of the *State Anthem of the Russian Federation*. The address – “a reliable stronghold of peoples’ friendship!” – was mitigated in the new wording by a reference to the earlier statement: “age-old union of fraternal peoples”. The anthem seemingly dismissed the idea of Communism in the Soviet hymns, achieved a re-sacralisation of the country (“Russia – our sacred homeland”) and put an end to Soviet atheism in the line “this native land protected by God!”¹⁷. The call for national reconciliation and unity (“Popular wisdom, handed down to us by our ancestors”) corresponds to the new national holiday which is none other than the date of the October Revolution, transformed by Russian authorities into Day of Agreement and Reconciliation.

On the whole, this is Russia’s most state-centric anthem and it is not by chance that its text, along with the geographical parameters (“From the southern seas to the polar lands there spread our forests and fields”¹⁸), abounds in synonyms for Russia: our “sacred homeland”, “beloved country”, “free Fatherland” and “native land”. ‘Loyalty’ is no longer associated with Stalin, the Party, and the ideas of Communism, or the red flag, but with the Homeland alone (“Our strength is derived through our loyalty to the Fatherland”). In conclusion, the latest anthem is not only a return to Russia’s pre-revolutionary past; thanks to the preservation of the tune of the *Hymn of the Bolshevik Party*, it implicitly reverences the era of Communism. Yet, the *State Anthem of the Russian Federation* is the first Russian anthem in which past, present, and future intersect and mingle weaving people and country into one whole. This is the first

¹⁵ Mikhalkov anthem’s versions remind the so-called *Gavriliada* by poet Nicephorus Liapis from the famous Ilya Ilf and Evgeni Petrov novel *The Twelve Chairs* (1928).

¹⁶ Nora, P. *Realms of Memory*. New York: Columbia University Press, 1996, p. 10.

¹⁷ Compare with *Prayer of the Russians*: “The land of the first throne,/ Orthodox Russia,/ God, do save!”

¹⁸ Compare with *Rumble, Victory Thunder!*: “Danube’s swiftly flowing waters/ Are at last in our firm hands;/ Caucasus respects our prowess,/ Russia rules Crimean lands.”

Russian anthem which unites state and nation and has the prerequisites to become ‘a realm of memory’: “always embodied in living communities”, a site of memory maintaining connections with history and with memory.

Spurred by the leadership of the USSR, in the 1944-1952 period, the Soviet Republics created their own anthems, which were knock-offs of the *State Anthem of the USSR*. Together with the name of the respective nation and a modicum of local flavor, those anthems invariably referred to the names of Lenin and Stalin, the friendship between Russia and other nation “for all eternity”, the common road to Communism, and the greatness of the Soviet state. Similar anthems were created in Romania¹⁹ and Bulgaria. A certain deviation from this boilerplate version was the anthem of the Georgian SSR, pointing out that Georgia gave the world the great Stalin – “destroyer of the slavery of nations”. After the dethronement of Stalin’s cult of personality, the lyrics of these hymns were edited to erase the name of the ‘father of nations’. The ‘Stalinist versions’ of the Soviet and pro-Soviet anthems were thus transformed from cult-centric to party-centric.

The lyrics of the anthem of socialist Ukraine were written by the poet Pavlo Tychyna (1891-1967) in 1949 and were a most demagogical interpretation of the Russian and Soviet policy towards Ukraine. The song told the tale of how Ukraine found its happiness within the Soviet Union, where it was equal among equals and free amongst the free. The anthem praised the Soviet Union, the homeland of the “brother nations”, and the eternal place of Ukraine within it, as well as the friendship of the Ukrainians with the Russian people, who, helped by Lenin’s bright ideas and Stalin’s wise leadership, would raise Ukraine to new heights. The modifications made in 1977 to the *State Anthem of the USSR* affected the Ukrainian anthem too, in which Stalin was replaced with “the collective leadership of the Party” in 1978. In general, the hymn expressed more admiration of the USSR than of Ukraine.

Written one year before Stalin’s death, the anthem of the Byelorussian SSR was not much different from the other Soviet anthems. In Mihail Klimovich’s (1899-1954) lyrics set to the music of Nestor Skadowski, the lines expressing sincerity and eternal friendship between Russians and Byelorussians, “living in a happy, free land”, rang truer than in the Ukrainian anthem. The chorus mentioned the obligatory names of Lenin and Stalin but some praise of the Byelorussian people had also found its way.

¹⁹ In the first Romanian socialist anthem (1953-1977), the party, socialism and Lenin were present, however the name of Stalin was missing, while in the second one (1977-1990), the nation, united by the party, socialism and communism, remained, together with some Romanian socialist references.

In Hungary, two failed attempts were made to create a new socialist anthem or replace the old one with another song. The communist authorities managed only, in the 1949-1956 period, to have the Hungarian state anthem, starting with *God, bless Hungary*, performed without lyrics.

The de-Stalinised version had Stalin replaced by a double mention of the Party. Lenin's name was referred to only once, while the USSR was presented as a "union of brothers" and a "manly family". It is worthwhile to draw attention to the trinity of "Party, homeland, Byelorussian people", to which the lyrics gave unambiguous praise, and the gradation: "Byelorussian people", "our free people", and "our Soviet people".

The 2002 anthem of Belarus is a combination of the lyrics of the former hymn and the anthem of the Russian Federation. Belarus continues to identify its victories with Russia, and its present with the current "union of brothers", with which it coexists (in)formally.

Bulgaria showed the largest diversity within the Soviet hymnal uniformity, having changed its state anthems four times between 1944 and 1991. After the communists came to power in 1944 transforming the monarchy into a people's republic, Krum Penev's (1901-1986) poem *Hello, Our Republic* [*Republika nasha, zdravey*] was used as an anthem from 1947 to 1951. The anthem's lyrics interpreted the recent anti-fascist past and the free republican present of the country.

At the time when the so-called republican anthems were being created in the USSR, a contest was held in Bulgaria to create a new socialist anthem, with lyrics "equally poetical and political", i.e. as close to the Soviet ones as possible. The lyrics of the socialist anthem *Bulgaria, Dear* [*Bulgario mila*] were produced jointly by a dozen well-known poets. The republican essence of the previous anthem was further detailed by the obligatory boilerplate components of the Soviet anthems: "the union with the mighty brotherly Soviet people", and "Lenin's and Stalin's great sun", etc. Bulgarian specifics were "distinguished" through the address "Bulgaria, Dear" and a reference to the single name of the Bulgarian communist leader Georgi Dimitrov (1882-1949), which was unique in the socialist hymnal practice. The other words and phrases in the anthem were so common that they could apply to any country and people: "our dear homeland", "for all the peoples in the world", everywhere "the fields are ploughed" (if not always in communist harmony), "factories are built", "mines are open", etc.

After Stalin's dethronement, Bulgarian communists resolved the hymnal "Stalin Case" faster than the Soviets. It was not until 1977 that Stalin's name was officially deleted from *The State Anthem of the USSR* although his remains had been removed from Lenin's mausoleum much earlier, in October 1961. As early as 1964, Bulgarians resolved the issue with Stalin's name in a manner Stalin would have hailed: instead of 'removing' Stalin from the hymn, they decided to introduce an entirely new Bulgarian state anthem. The new anthem was created by the communist poets Georgi Djagarov (1925-1995) and Dimitar Metodiev (1922-1995), based on Tsvetan Radoslavov's (1863-1931) song *Dear Homeland* [*Mila Rodino*]

(1885), whose lyrics were significantly modified after its author's death. After 1964, only the first line, "Proud Stara Planina," and the chorus, "Dear Homeland, you are heaven on earth, your beauty, your splendor, are endless", remained from the original song. In accordance with the new *zeitgeist*, two new stanzas were added which were a pastiche of the Bulgarian and Soviet anthems. The party-centric version of *Mila Rodino* was a perfunctory ideological combination of patriotism and socialist internationalism. While Communist party-centrism was distinctively emphasized by the words "A great Party leads our victorious ranks", the pro-Soviet theme was ingeniously disguised in the symbolic image of Moscow, always standing with the Bulgarians, "in labor and battle". The new anthem was a small step towards Bulgaria's national emancipation from the USSR, yet the presence of foreign state symbols in the lyrics cast doubt over the true extent of Bulgaria's sovereignty. Despite its obvious party-centric and transparently pro-Soviet character, the latest Bulgarian socialist hymn was markedly more moderate than the anthems of the USSR, the UkSSR and BSSR, because it had 'shed' the obligatory camouflage of socialist symbols, which made it harder for a nation to identify with the lyrics of its state and party anthem.

A virtue of this version was the fact that the "party-centric cancer cells" were isolated in separate stanzas, keeping them from infecting the rest of the lyrics. The removal of the party-centric verses in 1990 gives reason to believe that, the modified version of the old Bulgarian state anthem, will facilitate a transformation from socialist 'blemish' to a possible 'realm of national memory'.

The Great Appropriation: Making the Foreign One's Own

In his book *The Music of European Nationalism* Philip Bohlman rhetorically asks: "Just what is and what is not national about national anthems?"²⁰. Migration of themes, leitmotifs, and melodies was typical for most of the European state anthems and Slavic anthems make no exception. The overview of Slavic anthems so far has shown that there is a visible relationship between the history and the typology of a good number of them. The typological similarities are accounted for by direct or indirect literary and musical influences, caused by the identical stage of development of the transferring and receiving nation. The intertwining contacts and typology helped transform established foreign realms of memory from one's own and old native verses into new hymns.

The lyrics and music of the English anthem, *God, Save the King*, influenced the creation of the Russian monarchic hymns, which in turn led to the invention of the (pseudo-)Polish anthem *National Song*

²⁰ Bohlman, Ph. V. *The Music of European Nationalism*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004, p. 154.

for the Well-being of the King, the Bulgarian Anthem to His Majesty the Tsar and, to some extent, the Serbian God of Justice. The Polish patriotic song *Poland Has Not Yet Perished* provided the incentive for the creation of the pan-Slavic anthem *Hej, Slavs*, which in its turn influenced *Ukraine Has Not Yet Perished*. After a number of lyrical changes, the German melody *Wenn die Soldaten durch die Stadt marschiern* became the Bulgarian national anthem, *The Maritsa Rushes*.

Even if this overview of Slavic hymns addresses mainly their literary aspect, anthems are a syncretic product of lyrics and music. Although it is the “verbalization rather than the vocalization which bestows the national imprint upon an anthem”²¹, the practice shows that while there are anthems without words, there are no anthems without music. To the instrumental performances of the Spanish *King’s March* and the *Sultan’s Marches* of the Ottoman Empire can be added the wordless Hungarian anthem *God, Bless Hungary* between 1949 and 1956. Here belong the instrumental performances of the *State Anthem of the USSR* after the dethronement of Stalin’s personality cult as well as the anthem *Intermezzo* of Bosnia-Herzegovina (1999-2009) and the state hymn of the Republic of Kosovo (2008). From the viewpoint of reception, an anthem’s musical component is more important than the literary one, mainly because its effect transcends language barriers.

The adaptation of foreign music is as common as was the appropriation of ideas and lyrics from foreign anthems. The first Russian anthem, *Prayer of the Russians*, used the melody of the English royal hymn; the melody of the Serbian anthem was composed by the Slovenian Davorin Jenko; the music of *Hey, Slavs* was similar to the melody of the Polish hymn; the tune of the old Bulgarian anthem *The Maritsa Rushes* was borrowed from a German *Schlager*, while that of the current national anthem *Mila Rodino* comes from a Jewish song, and the Russian *Worker’s Marseillaise* used the original French music. The anthems of the USSR and the Russian Federation use the melody of the *Hymn of the Bolshevik Party*. As a matter of fact, the music of the Soviet and Russian anthems is much more impressive filling Russian citizens with pride and foreigners with respect than the variety of ideological verses, crudely tailored to A. Alexandrov’s melody.

However, the appropriated foreign ideas, lyrics and melodies have not always succeeded in becoming lasting realms of national memory when adapted as ‘their own’. Studying those anthems shows that only those patriotic songs which passed the test of time by gaining national popularity and by abandoning any text unacceptable to the respective country’s nationals, have been preserved in the national

²¹ Gunther, E. F. *The Voice of the Nations: European National Anthems and their Authors*. Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1995, p. XV.

memory. This explains why the anthems of Poles²², Czechs²³, Slovaks and Croatians did not change and were not replaced by pro-Soviet party-centric surrogates.

All Slavic anthems have been “subject to the dialectic of remembering and forgetting”²⁴, and the multiple changes to the official and unofficial anthem versions resemble the collective ways of song writing and the spread of folklore. Most often the changes were ideological or aimed at the aesthetic streamlining of the lyrics. The strongest collectivist and ideological intervention in the creation of state anthems is found in the Soviet and pro-Soviet anthems, collectively penned by poets under the guidance of Communist leaders.²⁵

Conclusion

A review of the National hymns of the thirteen Slavic states gives reason to classify them as follows: anthems, dedicated to the monarch; patriotic songs, created before the restoration or establishment of sovereign states, which were gradually promoted to national and state anthems; poetic works, written in the past, but transformed into anthems upon the formation of their own or of a new kind of (federal) statehood; anthems, specifically created as such, upon the restoration or constitution of statehood; and Communist party-state hymns.

Of all theo-centric state hymns, only the Serbian anthem *God of Justice* became a lasting realm of memory because it adequately expressed the Serbs’ national identity.

The international and ‘synthetic’ hymns used within the Slavic federations and unions did not become common realms of memory because they failed to contribute to the creation of monolithic Soviet, Yugoslav and Czechoslovak nations.

The express naming of ruling monarchs, ideologues, historical persons and party leaders in the anthems inevitably led to changes in the anthem lyrics and harmed the respective anthem’s prospects to become a lasting realm of memory. Of all anthems referring to historical persons, the only survivors are

²² After the World War II the Polish communist leader Bolesław Bierut offered to the famous proletarian bard Władysław Broniewski (1897-1962) to write lyrics for a new socialist anthem, but he has received by the poet a sheet that says only: *Poland has not yet perished*.

²³ However, at Czechoslovakia in late 1940s and the ‘50s, as the Polish journalist M. Szczygieł recalls, “Every day at midnight, at the end of its broadcast, Radio Prague played the Soviet national anthem.”. Szczygieł, M. *Gottland*. Melville House Publishing, NY, 2014, p. 80.

²⁴ Nora, P. *Realms of Memory*. New York: Columbia University Press, 1996, p. 3.

²⁵ The involvement of Stalin and Bulgarian communist leader, Todor Zhivkov (1911-1998), in party-central hymnography is reminiscent of Miloš Forman’s film *Amadeus* (1984), where Emperor Joseph II expresses his “competent” opinion on Mozart’s brand new opera: “Too many notes.”.

Poland Has Not Yet Perished and *Today over Macedonia*; the latter raising some doubts about the identification of all Macedonian citizens with the freedom fighters mentioned in the anthem.

The fact that over a long period of time, only the Poles, Serbs, Czechs, Slovaks, and Croats did not change their national anthems, shows that the national self-image and its artistic and hymnal self-identification had been formed during the Slavic Revival period. Those types of anthems emerged as patriotic songs, which, over time, grew into national ones, and after the establishment or restoration of statehood, naturally obtained a state anthem status. Before becoming a lasting realm of national memory, the literary-musical self-identification had already passed from generation to generation, each one identifying with or streamlining the established lyrics. Stable realms of memory are hymns in which the national consciousness prevails over the ideological one.

In many cases, however, “it is perhaps more productive to regard an anthem not as the static reflection of a monolithic ideology but rather as a polysemous text through which national identity is constantly being negotiated.”²⁶ Government and ideology shifts have impacted most strongly Russians and Bulgarians who would change their official anthems most radically. The difficulties surrounding the creation and consensual acceptance of the hymns of Bosnia-Herzegovina and Montenegro expose the complexities involved in forming common sites of memory within multi-ethnic and multi-religious states.

The anthems forcibly imposed on Poles and Bulgarians by Russia and the hymns created specifically for the needs of totalitarian states, turn out to be problematic in view of state sovereignty. The overtly pro-Soviet socialist anthems have demonstrated the inequality of citizens within the state which inevitably prevented the literary-musical state symbols from possibly becoming a consensual realm of memory. In this sense, socialist state-party anthems are ‘blemishes’ upon the historical memory, rather than aesthetic realms of national unity. The attempts to have these anthems, by de-ideologization of their lyrics, serve both the preservation of hymnal continuity and the restoration. This restoration of popular consensus can be described as follows: the Russian post-communist anthem looks like an overcoat, stitched with the strong thread of the music of the *Hymn of the Bolshevik Party*, from the shreds of the former imperial and Soviet anthems; the Byelorussian anthem looks like a child’s coat, made from an elder brother’s worn-out overcoat, while the Bulgarian one looks like a favorite landscape tapestry with its ‘blemishes’ removed by dry cleaning.

²⁶ Daughtry, M. J. Russia’s New Anthem and the Negotiation of National Identity. – *Ethnomusicology* 47, (2003): p. 42.

Slavic patriotic songs are turned into hymnal realms of memory only when past and present perceptions touch and merge, and when the literary-musical substance becomes a memory “always embodied in living societies”. Those hymns are part and parcel of a national tradition, which according to Pierre Nora, “is memory that has become historically aware of itself”²⁷. Eventually, following Nora’s reasoning that “memory is absolute, while history can only conceive the relative”, we may classify Slavic state anthems into three types of realms of memory: anthems, which have gradually become lasting realms of national memory; anthems, intended to, but failing to perform as such; and official anthems, which have yet to become national realms of memory.

Finally, let us not forget that “memory [...], by defining the relation to the past, shapes the future”²⁸.

²⁷ Nora, P. *Realms of Memory*. New York: Columbia University Press, 1997, p. IX.

²⁸ Nora, P. *Realms of Memory*. New York: Columbia University Press, 1996, p. 11.

Eugenijus ŽMUIDA¹

**Divine Transcription of European History as Accident
in Ignas Šeinius' Satirical Novel *Rejuvenation of Siegfried Immerselbe***

Abstract

The article based on the comparative principle seeks to introduce to a wide audience the unique novel by Lithuanian writer Ignas Šeinius *Rejuvenation of Siegfried Immerselbe* (1934), which mocks the ideology of the Third Reich. Its intertextuality fascinates – the story involves many popular “wandering plots” known in literature and myths. Šeinius goes into a dispute with the tradition of science fiction, argues with it and expands it by offering unexpected solutions. At the same time, the work raises global ideas, contemplates the course of human history and discusses its alternatives. The conclusion is that the novel has received too little attention and evaluation, which have resulted in its belated translation into English.

Keywords: Lithuanian literature; intertextuality; science fiction; Nazi ideology

Résumé

**La correction divine de l'histoire d'Europe, considérée comme le hasard dans le roman satyrique
d'Ignas Šeinius *Le Rajeunissement de Siegfried Immerselbe***

Cet article basé sur le principe comparatif cherche à présenter à un large public le roman unique de l'écrivain lituanien Ignas Šeinius *Le rajeunissement de Siegfried Immerselbe* (1934), qui se moque de l'idéologie du troisième Reich. Son intertextualité fascine - l'histoire comprend de nombreuses «intrigues errantes» populaires connues dans la littérature et les mythes. Šeinius se dispute avec la tradition de la science-fiction, la conteste et l'élargit en proposant des solutions inattendues. Dans le même temps, le travail soulève des idées globales, examine le cours de l'histoire humaine et discute de ses alternatives. La conclusion est que le roman a reçu trop peu d'attention et d'évaluation pour une traduction tardive en anglais.

Mots-clés : littérature lituanienne ; intertextualité ; science-fiction ; idéologie nazie

Introduction

Goethe's *Faust* and Mary Shelley's *Frankenstein or, The Modern Prometheus*, both written in the 3rd decade of the 19th century, have developed old myths of humankind and have inspired the modern European literature to reconsider the human spiritual and physical youth and immortality. In his novel *Rejuvenation of Siegfried Immerselbe* (1934) Lithuanian writer Ignas Šeinius engages in a fantastic literary game, rethinking and parodying the “eternal” themes in the epoch when the Nazis come to power in Germany declaring their goals to change the World and create a new perfect man. Therefore, Šeinius' novel was actual and brave in its satiric style. It was also very insightful. In the comparative perspective, the novel evolves interactive communication developing intriguing controversy with the tradition of European scientific fantasy literature.

¹ Eugenijus Žmuida [Еугенијус Жмуида], Doctor of Philology, Researcher at the Institute of Lithuanian Literature and Folklore (Vilnius).

Ignas Šeinius and the Context of the Lithuanian Literature

The abundance of intertextual references in this novel was a unique phenomenon in Lithuanian literature of that time. Lithuanian literature has entered the 20th century under the most difficult conditions in Europe. Until 1904, the use of the Lithuanian language in public was forbidden and the Latin alphabet was banned for 40 years in this Russian-occupied country. There was no legal periodic press, in schools or gymnasiums no subject taught in a national language (the University of Vilnius was closed in 1832). However, national culture and literature survived. The difficult conditions brought the nation into an imaginary community. The first such community was organized by Bishop Motiejus Valančius² who organized publishing books abroad (in Prussia) and helped their secret spreading net in Lithuania. Though many book-smugglers and book readers have been punished or even deported to Siberia³, the press ban did not bring the expected fruit and was cancelled in 1904. Therefore, first Lithuanian novels were written only at the beginning of the 20th century. It is also important to note, that after Polish-Lithuanian political uprising in 1863 and the press ban in 1864, the Polish language ceased to be the dominant language of culture in Lithuania. The Lithuanian national revival began, and peasants started to educate their children more widely. It helped to form new national (Lithuanian) intellectual elite. From the end of the 19th century, Lithuanian intellectuals sought education in various European countries; as well as in Russian big cities; so, they got involved early in modernist fashion literature and art.

Ignas Šeinius (born Ignas Jurkūnas, 1889–1959) belongs to the first generation of Lithuanian literary modernists. Never having had higher education, Šeinius develops independently, writes in the Lithuanian press, debuts as a literary artist in 1908, and actively participates in the creation of Lithuanian modernist magazines. At the beginning of the Great War, the leader of the Lithuanian Committee⁴ Martynas Yčas sends him to Sweden for agitation and cultural work. Since 1915 Šeinius' fate is associated with Scandinavia and the culture of the four Nordic countries. He creates a family there and becomes a bilingual writer (writes in Lithuanian and Swedish). But even before, in the first fictional works by Šeinius – the novel *Kuprelis* [*Hunchback*, 1913] and several unfinished novels and short stories, – it is seen a peculiarity of his style where dominated the inner monologue, fragmentation,

² Motiejus Valančius (1801–1875) was a Catholic bishop of Samogitia, historian and one of the best known Lithuanian/Samogitian writers of the 19th century. He expanded and improved the Samogitian parochial school network, wrote many religious books, and in 1858 inaugurated a temperance movement, which grew to encompass nearly a million members, almost half of the county's population.

³ In East Prussia since 1864 up to 1896, more than 3 500 000 copies of publications in Lithuanian language was published: about 500 000 primers, more than 300 000 scientific secular editions, 75 000 newspapers and other types of publications. See in: Bružas, Rimas (2013). *Tauta be valstybės* [*The Nation without a State*]. Vilnius: Vaga, p. 79 (in Lithuanian).

⁴ The Lithuanian Society for Victims of War was established in November 1914.

and lyricism. This kind of “impressionistic” writing, as critics noted, was the result of his fascination with Knut Hamsun⁵.

Šeinius’ artistic works could be divided into two categories, not only in terms of languages but also in terms of worldview and style. They could be relatively termed as “impressionistic” and “expressionistic”. His second novel *Rejuvenation of Siegfried Immerselbe* (1934) firmly represents the expressionistic (ironic and satirical) style. Such worldview and writing style became dominant in the second half of Šeinius life. As mentioned, the novel *Rejuvenation of Siegfried Immerselbe* shows the virtuoso game in popular myths. The intertextual links were rare in Lithuanian literature in the 1930s when realism or introspection-type literature dominated. Expressionist modernism was rather shocking and unacceptable to the public, as Lithuanian culture was still very young and not accustomed to the multi-layered art. However, authors like Šeinius, who had lived in Western Europe for a long time, brought new ways of writing to Lithuanian literature and helped be closer to European level⁶. If we use literary history models (say, Northrop Frye’s), we will notice that Lithuanian literature managed to change all four literary modalities only in three decades, (if we count from 1904 – the end of the press ban until 1934, when Šeinius’ novel was published), and in Šeinius’ and others pioneering works it has already entered the fourth, satirical phase, covering all modernist art⁷.

An Ironic Play with “Wandering” Plots

Šeinius’ novel *Rejuvenation of Siegfried Immerselbe* refreshes the six “wandering” plots⁸ that bring with them a certain semantic load. First of all, it is a German heroic epic (saga) *Nibelungenlied* (c. 1200). From this German text, the author borrows the hero's nationality (German) and name (Siegfried). Epic hero's fight against the dragon corresponds with Siegfried Immerselbe's struggle against the rising dragon of the Third Reich. The battle theme, in turn, reminds of the story of the Old Testament hero, David, who defeated the giant Goliath. It is no coincidence that the appearance of the refurbished Immerselbe is based on the sculpture “David” by the Italian Renaissance artist Donatello⁹.

⁵ The associative relationship with Knut Hamsun's style was noted after the second authorization of the novel in 1932, because the criticism at that time was too weak for such comparison.

⁶ The first futuristic and expressionistic experiments appeared in the field of poetry (magazine *Keturi vėjai* [Four Winds], 1922–1928). In the field of prose, Šeinius was overtaken by his constant competitor in diplomacy and literature Jurgis Savickis, who lived and worked in Sweden; Savickis published at that time two collections of short stories: *Šventadienio soenetai* [The Sonnets of Holy Days] 1922, *Prie aukšto sosto* [At the High Throne], 1928. Savickis was also not understood and not well received by contemporary critics.

⁷ Frye, Northrop. 1973. *Anatomy of Criticism*. Princeton (N.J.): Princeton University Press, p. 61–62.

⁸ The term “wandering plot” is borrowed from Zirmunskij, Viktor M. See his book *Sravnitel'noe literaturovedenie. Vostok i zapad (Izbrannye trudy)* (Comparative Literature: East and West). Leningrad: Nauka, 1979.

⁹ This mythical duel was emphasized by the author at the end of the novel in rejuvenated Siegfried duel for a woman (young Ese Oderstein) with his former student, the worshiper of German nationalism, heavyweight Tom Hardt (Šeinius, 1965, 234).

The desire for the rejuvenation of the novel's protagonist and many other episodes point to Fausto's story. The motive of redemption (of the whole German nation), prayer and conversation with the Lord allows Siegfried Immerselbe to be compared to Christ, redeemer of the whole humankind. At the end of the book, the author raises a parallel with two other characters – the eternal Jew and the Flying Dutchman. Siegfried Immerselbe – condemned to forever wandering, and deprived of German nationality, – is no longer admitted to his homeland but persecuted as a traitor: “Even his right to call himself a German has been taken away. Left without a country, he can only shuttle back and forth between ports on a ship. Everywhere a guest, everywhere a stranger...” (Šeinius, 1965, 246).

It is possible to extend the list of “wandering” plots in the novel and add several other links. One, known in various mythologies, would be associated with dying and rising gods. In Egypt, this is the myth of Osiris, which in turn is associated with the initiation ritual, i. e. – a test that is common in various cultures. During the ritual, the protagonist must “die” and “resurrect”. In the novel, the equivalent of a ritual is a medical experiment that changes not only the social status of the neophytes but also the state of consciousness. In the article “Faustful Variations of Ignas Šeinius”, Lithuanian critic Juozas Laurušas offers to look for parallels with the classics of European fiction and satire, such as Herbert Wells, Karel Čapek, Mikhail Bulgakov, and Aldous Huxley (Laurušas, 2001, 41). When we compare Šeinius' novel with science fiction, we could look not only at Šeinius' contemporaries (Mikhail Bulgakov, Orson Wells, Aldous Huxley, or Hugo Gernsback) but also at their 19th predecessors, especially Mary Shelley, the pioneer of science fiction and her novel *Frankenstein, or the modern Prometheus* (1821) (Aldiss, 1995, 78).

Obviously, the story of the creation of man is derived from the old myths – the Greek Prometheus, used as a subtitle of the Shelley book, Adam and Eve's story, and other worldwide known myths. The association with the Bible's story of the first people is strengthened in Shelley's novel by the requirement of a Frankenstein's monster to create him a woman (the protagonist of Šeinius' novel is also feverishly looking for a woman). In addition to distant mythological repercussions, Shelley was influenced by the strong tradition of the Gothic novel in England (Shelley's novel is undoubtedly one of the most remarkable achievements of this tradition) and John Milton's Poem *Lost Paradise* (1667), where is created an impressive picture of a revolted Satan, which has become a significant figure in English romanticism (Leonard, 2000, XII). Šeinius' novel about human creation by the experimental test in a laboratory is close to Shelley's idea of creating a human being from the parts of dead bodies. Surprisingly, this similarity has not been noticed so far. In Šeinius' novel, a person is not newly created but is remade and remodelled. In Shelley's time, such a process could be imagined only as mechanical, that is, performed by a medical operation and using little known, and mysterious electrical energy.

Šeinius already “uses” genetic engineering: newly introduced genes not only rejuvenate the body but also “reprograms” the inner world of the hero: he is transformed mentally, and thus changes the value orientation. As a result, Siegfried’s thinking and beliefs “turn” to the opposite: the former ideologist of Nazi propaganda starts passionately and reasonably to criticize the idea of the Third Reich, to promote the German-Jewish spiritual and physical union, and to write a theoretical work “Grundlage für eine neue Menschenheit” [“New Foundations of Humanity”]. Now he is opposing himself (former Siegfried). Usually, an experiment in science fiction with a human is a failure. As a rule, a newly constructed person is an unhappy, frightening, repulsive, and suffering subject. Šeinius breaks this cliché. The experiment is crowned with success: it creates a happy, self-satisfied person (hybrid) who discovers the meaning in life and is overflowed by creative ideas. In this aspect, it is a direct antipode of Shelley’s monster. The unnamed creature of Victor Frankenstein rebels against his creator. Victor seeks to destroy his creature. In Šeinius’ novel, Italian professor Gonzalo, the head of a modern private clinic, and his assistant Petras Inkentonis (the only one Lithuanian character in the novel) could be happy for their first successful experiment and for the appearance and activities of rejuvenated Siegfried. The main joke of the plot is in a secret plan of revenge implemented by the young assistant Inkentonis. During the Great War while Lithuania was occupied by Germany, one of the German officers, the same Immerselbe, had roughly dealt with Inkentonis’ parents and him, a little boy. So now, Inkentonis recognizes this person and decides to take an act of revenge. While operating on Siegfried, to rejuvenate the German patient, Inkentonis uses the strongest hormones, taken from a young Jewish woman. However, the synthesis of different hormones suddenly surpasses the expected results and brings an excellent fruit. Such a polemic relationship with the tradition of fantastic science fiction in Šeinius’ work extends the boundaries of this genre; ironic wit refers to the playful nature of such “biographies”. The motto of the soul’s sale to the devil used in Faust’s history here corresponds to Immerselbe’s agreement to participate in a risky operation at an Italian clinic. However, the result of the loss of soul here, as mentioned, is reversed. Inkentonis “kills” the “bad” (hardened Nazi) Immerselbe’s soul and gives him a new one – “good” and “bright”. Siegfried Immerselbe becomes the apostle of new knowledge. In a little crazy way Šeinius reinterprets the theme of human improvement, at the same time developing a broader idea of parallel reality, an alternative “possible world”. It is important to note that the prospect of a different historical development is not raised retrospectively but in the run-up to events¹⁰. “In that sense, *Rejuvenation of Siegfried Immerselbe* is an exclusive

¹⁰ The world-famous Charlie Chaplin’s *The Great Dictator*, created from personal Chaplin funds, appeared on screens only in October 1940.

phenomenon not only in Lithuanian but also in the world literature, where we can hardly find an earlier such an antinationalistic engaged epic work,” – noted Laurušas (Laurušas, 2001, 41).

The “open” character of Šeinius’ novel attracts to himself popular literary types. These well-known names not only expand the semantic field of the Šeinius novel but also acquire a new treatment. Siegfried Immerselbe, who can be called Faust, Adam, David, Christ, Prometheus, and the Eternal Jew, is an antipode to all them, a trickster, and a carnivalesque variation of them all. All the “serious” or even tragic plots of humanity’s spiritual searches are reinterpreted by Šeinius¹¹. At the same time, Šeinius is keeping them in proper respect. The irony touches the unhealthy German nationalism that raised, among other things, the slogan of creating a new man, a superman, and the protagonist who remains satirically depicted until the end of the novel.

This is the most important message of the novel. Worldwide known tragic conflicts are resolved positively. All this suggests a deep enough thought that history of humankind and the accompanying myths are just a game that could be “played” for a better end. History is also possible without “blood” if only a history making persons could maintain a healthy mind and a certain ironic distance. Wisdom is the best way to protect mind-boggling and blinding ideas – such is the idea of Šeinius novel, universal and relevant at all times.

In the final chapters of the novel Šeinius enters into the “war of worlds” perspective. Siegfried understands himself as the pioneer of the new epoch in human history and compares himself with Moses, Chris, and Marx. “It is not for his own advantage that he has been rejuvenated and made a new man, but for that all Germany and of the whole world!” (Šeinius, 1965, 158). Successful hormone implantation and a radical change of the mind of the German ideologist are at the heart of the world. The world is waiting for this book which to be released in many languages (including Russian and Chinese) in the same day. Siegfried is worried about how to distribute a book in Germany: simply throwing it out of the airplane (but such a “bombarded” “could knock somebody unconscious” (223) or having use a nice landing by little parachutes (but Brownshirts could catch them...). The printed book beats all the records. Siegfried every morning reads the reviews of the world’s newspapers. Šeinius “quotes” what *Le Temps*, *Journal de Genève*, *The Times*, *Pravda*, *Popolo d’Italia*, and other writes. *Manchester Guardian* gives Bernard Shaw’ and Herbert Welles’ opinion on this extraordinary event. However, in German press, Siegfried’s name is cursed, his books are publicly burned in the central squares of big German cities... This failure in homeland and the fact that he failed to marry his heart-captured Jewish Salome Moseblum (another strong-indicated name), saddles Siegfried – a little

¹¹ Probably we should agree with Ben Hutchinson statement “comparative literature is both the most natural and the most constructed intellectual activities.” Ben Hutchinson. *Comparative Literature: A Very Short Introduction*, Oxford, 2018, p. 2.

lonely and tragic, we see him at the end of the novel. This final portrait symbolically conveys Šeinius' flair that his novel would not be understood and accepted, and the world community will remain blind and ideologically fragmented.

Conclusion

The works of Ignas Šeinius, one of the first and most prominent modern Lithuanian prose writers, is rich in cultural references¹². Their greatest concentration is in the revitalizing novel *Rejuvenation of Siegfried Immerselbe*, which is also interesting as a "dialogical" novel, developing an intriguing controversy with the tradition of European science fiction. There is no other Lithuanian novel that would achieve the concentration of intertextual references similar to that of Šeinius. *Rejuvenation of Siegfried Immerselbe* is unique not only in Lithuanian but also in European literature – manipulating the “serious” materials and even “more serious” theme of the Third Reich and the impending war. In this aspect, the novel approaches the poetics of postmodernism. Willing to be a politician throughout his life, and well-versed in European moods, Šeinius shows a far-reaching insight (which was lacking in Europe at that time) that the creation of the Third Reich will be a misguided experiment in social engineering worthy of contempt. Published in 1934, *Rejuvenation of Siegfried Immerselbe* did not yet have an adequate audience in Lithuania (it was too early for local critics to perceive the novelty of the novel), translated and issued in English only in 1965 (seemingly too late) this unique work by Šeinius remained little known in Lithuania and almost unknown in the world Literature.

References

- Aldiss, Brian. 1995. *The Detached Retina: Aspects of SF and Fantasy*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Frye, Northrop. 1973. *Anatomy of Criticism*. Princeton (N.J.): Princeton University Press.
- Hutchinson, Ben. 2018. *Comparative Literature: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

¹² Mythical plots in all works by Šeinius are reviewed in my previous article titled “From Hunchback to Centaurus” (in Lithuanian): Eugenijus Žmuida. „Nuo Kuprelio iki Kentauro: mitopoetinės Igno Šeinaus potekstės“ in: *Acta Litteraria Comparativa*, 2017, nr. 8, p. 46-61. <http://alc.leu.lt/index.php/alc/article/view/33>

Laurušas, Juozas. 2001. „Faustiškosios Ingo Šeinaus variacijos“. [“The Faustful variations by Ignas Šeinius”]. In Ignas Šeinius: prozininkas, dramaturgas, politikas.[Ignas Šeinius: a prosaic, dramatist, politician], Vilnius: Lietuvių literatūros ir tautosakos institutas.

Šeinius, Ignas. 1965. Rejuvenation of Siegfried Immerselbe. Translated by Albinas Baranauskas. New York: Manyland Books.

Ирина СИМЕОНОВА¹ПИНОКИО КАТО *АЛТЕР ЕГО* НА РАЙСКИЯ ЧОВЕК

Резюме

Митът за създаването на първия човек занимава умовете на хората от дълбока древност до днес. Разказът за праотеца, този, от когото тръгва човешката върволица, видян през призмата на Стария завет, е втъкан в канавата на европейската литература. Той може да бъде открит на много места, включително и в много детски произведения. В този контекст разглеждаме създаването на Пинокио като вариант на сътворението на райския човек – марионетката, видяна като *алтер его* на праотеца.

През поучителната история за дървената кукла на Карло Колоди прозира големият мит за битието на Адам в Едема и прогонването му от Рая. Човешкият живот в двете истории напомня огледалото, в което наказанието на Адам се превръща в награда за Пинокио. Проследявам промяната в идеята за познанието, извървяна от библейския мит до Колодиевата история за Пинокио. Покорността към божите повели, изисквана от първия човек, при Колоди е изместена от идеята за активен и самостоятелен индивид, който трябва да направи своите избори в живота.

Ключови думи: Сътворение; Рай; земен живот; Адам; Пинокио

Abstract

Pinocchio as *alter ego* of Adam

The myth about the creation of the first man has been engaging people's minds from times immemorial to the present day. The story of the forefather, or the first man from whom the entire line of succession of human beings descends, viewed through the prism of the Old Testament has been embedded in the canvas of European literature. It can be found in many works, including in plenty of books for children. In this context, I consider the creation of Pinocchio as a variation of the creation of Adam: the marionette viewed as the *alter ego* of man's forefather.

Underneath the edifying story of Carlo Collodi's wooden puppet, we can see the great myth of Adam's existence in Eden and his banishment from Paradise. Human life in both stories is reminiscent of a mirror in which Adam's punishment becomes Pinocchio's reward. I follow the change in the idea of knowledge all the way through from the biblical myth to Collodi's story about Pinocchio. The obedience to God's commandments required of the first man is replaced in Collodi's tale by the idea of an active and independent individual who has to make his own choices in life.

Keywords: creation; Eden; earthly life; Adam; Pinocchio

Възможно ли е да разгледаме създаването на Пинокио като вариант на сътворението на първия човек? Може ли дървената кукла на Карло Колоди² да бъде равнопоставена на Райския

¹ Ирина Симеонова [Irina Simeonova] е магистрант по Литературознание (Факултет по славянски филологии) и по Музеология (Исторически факултет) в СУ "Св. Климент Охридски", журналист в Българска телеграфна агенция.

² Карло Колоди (1826 - 1890) е италиански писател, чийто най-известен герой е Пинокио. Историите за дървената кукла се появяват през 1881 г. в италианското детско издание „Вестник за децата“ като поредица от фантастични

човек, на Адам? Има ли общо между Пинокио и Адам? Къде можем да поставим границите на интерпретацията и не навлизаме ли в обширните полета на свръхинтерпретацията, свързвайки един забавен детски герой и неговата поучителна история, с големия мит за първия човек. Допустимо ли е да сравняваме марионетката с праотеца?

И въпреки този огромен куп въпроси, който може да продължи да се уголемява, заплашвайки да задмине вавилонската кула, Адам и Пинокио са едно и също – куклата, в която е вдъхната божествената искрица живот. Те са различни варианти на божественото творение. Близки са, но и различни – действат различно, имат различни цели, поставени са в различна среда. Пинокио е като опит за нова версия на райския човек – малко по-пакостлива, малко по-съвременна, много по-детска. И не е ли дървената кукла на Джепето еманация на райското дете? Ако Яхве беше създал не човека, а първо детето, то то непременно щеше да бъде един същински Пинокио.

Сътворението на човека

В библейския текст, в Първа книга Мойсеева - Битие, са разказани две различни версии на човешкото сътворение. В Бт. 1 е проследено цялото миросъздаване – сътворението на света, на това, което е под и над него, и на всичко живо и мъртво по него. Тук създаването на човека идва на шестия ден от предприемането на божията дейност, като едно от всички неща, сътворени от Яхве. Във втората история – Бт. 2, разказът се концентрира изключително върху съзидателната дейност на Бога, насочена към човека. Прието е от учените, че двете истории, които са различни по своя характер, са включени заедно в Свещения текст с идеята да се разшири и обобщи разказът за сътворението. По-старата версия е тази от глава втора и трета от Битие. Определят я като яхвистка, разказана е на фолклорен език и със стиловите особености на етиологичните легенди, смята се, че е създадена през X и IX в. пр. н. е.³ Хронологично първият текст (в Бт. 1) е приеман за по-късен – създаден между V и IV в. пр. н. е. и се нарича елохистки.⁴ Една от основните разлики между двете версии засяга създаването на жената. При първата версия – в Бт. 1, мъжът и жената са създадени едновременно, а във втората – жената е сътворена последна от ребро Адамово.

и хумористично-възпитателни разкази. Те са обединени и излизат като книга през 1883 г. под заглавието „Приключенията на Пинокио. Историята на една марионетка“. (Димитрова, Малинка. Световна литература за деца и юноши. Том I. София: УИ Св. Климент Охридски, 2007. с. 239-240.)

³ Кирова, Милена. *Библейската жена. Механизми на конструиране, политики на изобразяване в Стария завет*. София, Стигмати, УИ Св. Климент Охридски, 2005, с. 25.

⁴ Кирова, Милена. Цит. съч., с. 25.

За нашата теза обаче по-важно е как е създаден райският човек, т. е. съществото, обитавало Рая преди изгонването му след грехопадението. Според библейската версия първият човек е създаден от пръст (кал или глина) и му е вдъхнато дихание, т. е. е оживен. Бт. 2:7: „И създаде Господ Бог човека от земна пръст и вдъхна в лицето му дихание за живот; и стана човекът жива душа.“⁵ В еврейския библейски текст за създаването на различните творения, включително на мъжа и жената, са използвани различни глаголи, показващи съвсем различни дейности. Глаголът, изобразяващ създаването на човека, т.е. на Адам, е свързан с грънчарството и е близък до „извайвам“⁶. Същевременно се борава с друг глагол за създаването на жената, която е „изградена“⁷ от реброто Адамово. Ползвана е дума, свързана с градеж, със строителство, а не с грънчарство.

Но ако се върнем към човешкото сътворение, то, за да бъде създаден човекът, са необходими две действия, единствено извайването не е достатъчно условие да се появи на бял свят Адам. Ако божественото произведение остане само на този етап - на извайване от пръст, то това би била една глинена кукла, а не живо същество. За да стане тази кукла, наречена в библейския текст човек, живо същество, трябва още нещо. След като е оформена от кал по божий образ, то тя е трябвало да придобие още една божествена характеристика - подобие, а това е станало чрез вдъхването на божие дихание. Едва тогава човекът е станал живо същество, т.е. истински човек. „Свещеното писание говори за диханието (nešāmāh) на Яхве, което привежда в битие и оживотворява (Бт 2:7). Всеки човек е сътворен от Божия дух и оживотворен от Божието дихание (Йв 33:4)“⁸

„Раждането“ на Пинокио

Пинокио се появява от един къс дърво – „обикновена цепеница, от ония, които зиме слагат в печките и камините, за да отопляват стаите“⁹. Странна обаче цепеница – дърво, което умее да говори, да подскача, да удря и да плаши дърводелеца, който е решил да направи от него крак за маса. „Предоволен, майстор Антонио отиде веднага да вземе онова дърво, което го беше

⁵ Библия. Стар завет. Първа книга, Мойсеева. Битие, глава 2:7– <http://www.pravoslavieto.com/bible/sz/gen.htm> (30.07.2018)

⁶ Маринова, Анна. *Сърцето в Стария завет*. София, 2012 г. – https://amarinova.files.wordpress.com/2013/01/anna_marinova.pdf. с. 56. (30.07.2018)

⁷ Пак там, с. 66.

⁸ Пак там, с. 60.

⁹ Колоди, Карло. *Приключенията на Пинокио*. Превод: Петър Драгоев. София, ПАН, 2012, с. 5.

уплашило толкова много. Но когато се тъкмеше да го подаде на приятеля си, дървото се разклати и като се измъкна със сила от ръцете му, се бухна в краката на клетия Джепето“¹⁰.

Желанието на Джепето е да си направи „красиво дървено човече, (...) което да умее да танцува, да се бие с тънка сабя и да прави салтомортале“¹¹, за да обикаля света и да си изкарва „комат хляб и чаша вино“¹². Той обаче няма ясна представа в „какво се забърква“, изразявайки нуждата си от средство за препитание и получавайки от дърводелеца подходящия материал за изработване на марионетката. Всъщност Пинокио не е точно дървената кукла, която иска Джепето. Създаването ѝ е превърнато от Колоди в истински акт на раждане - описан надълго и широко – започва с изработването на косите; челото; очите, които се движат и го гледат; носът, който расте; устата, която се смее и се подиграва; брадичката; раменете; ръцете, които отмъкват перуката му; краката, които ритат. Човекът е изненадан от своето творение, защото то не е просто кукла, а движещо се и може би разумно същество.

„– Немирник с немирник! Още не си довършен и започваш да не уважаваш баща си! Лошо е това, мойто момче, лошо е!

И си избърса една сълза.

Оставаше да направи краката.

Когато Джепето привърши краката, усети един ритник по носа си.

– Пада ми се! – си каза той. – Трябваше да мисля по-рано! Вече е късно!“¹³

Завършвайки дейността си, Джепето се превръща в творец, в баща, може би в Бог. Та нали само един истински Бог може да сътвори човешко същество и да му вдъхне живот, а куклата на Джепето не е марионетка, която може да се раздвижи с помощта на летвички и конци, тя има свои желания и извършва действия. За разлика от краткия стегнат текст в Стария завет, в който само в две изречения, е описано създаването на човека, Колоди е отделил на сцената на изработването на Пинокио повече от страница. Описал ни е както куклата, така и емоциите, които изпитва старецът по време на „сътворяването“ ѝ. Творецът Джепето се ядосва, когато очите го поглеждат втренчено или устата му се смее; изморява се да отрязва непрекъснато растящия нос; натъжава се, когато дървените ръце му открадват перуката. И творението, и творецът са представени от Колоди широко и обхватно. Раждането е обрисувано през действия и емоции. След самия акт на сътворението, писателят ни показва и следващата

¹⁰ Пак там, с 10.

¹¹ Пак там, с. 9.

¹² Пак там.

¹³ Пак там, с. 14.

стъпка – бащинството и детството. Бащата Джепето „взе човечето под мишница и го сложи на пода, за да го накара да ходи.

Краката на Пинокио бяха вцепенени и той не можеше да се движи; Джепето трябваше да го води за ръка и да го учи да прави стъпка по стъпка.

Когато краката му се раздвижиха, Пинокио започна да ходи самичък и да тича из стаята, докато по едно време се измъкна из стаята, изскочи на улицата и хукна да бяга¹⁴. Пинокио е едно същинско дете – инатливо, палаво, понякога грубо, само че разликата е, че е от дърво.

Джепето творецът

Творец ли е Джепето в божествения смисъл? Историята ни казва, че той създава човече, което се движи, което изразява емоции, което явно мисли. Дали обаче той може да се нарече творец, равностоен на Бог. Не мисля. Човек не може да е творец, той може единствено да е съучастник в божественото творчество. В онази цепеница, от която е създаден Пинокио, е съществувал божественият дух, който Яхве е вдъхнал в създадения от глина Адам, за да се превърне той в първия човек, в райския човек. Иначе Пинокио щеше да остане една марионетка, която Джепето щеше да манипулира, както му е угодно. В какво се изразява тази божествена искрица – на първо място във възможността куклата самостоятелно да извършва различни действия – тя ходи, тича, яде. На следващо място куклата говори, а също така може да взема самостоятелно различни решения, т.е. мисли. Освен това тя изразява различни емоции и чувства. Точно възможността да мисли и да изразява емоциите и чувствата си я отдалечават от марионетката и я сродяват с човешкото същество. И всичко това е резултат от наличието на божествения дъх в цепеницата, от която е сътворен Пинокио.

Друга линия в историята за Пинокио е творчеството и страхът от това да създаваш нещо извън рамките на ежедневно. Шилер отбелязва, че „само на гения е дадено да се чувства все още у дома си и извън пределите на познатото и да разширява природата, без да излиза извън нея“¹⁵. Извън пределите на известното обикновеният ум изпада в шок, дори и да вижда непознатото, той го отхвърля като невъзможно. Само природно наивен ум може от непознатото да сътвори нещо ново, но в рамките на познато. Дърводелецът майстор Череша се плаши от странния къс дърво, от звуците, които той издава, и предоставя на Джепето възможността да се прояви като творец – създавайки куклата Пинокио. Колоди е представил идеята на романтизма за твореца с главно „Т“ и същевременно страха на занаятчията да бъде съзидател. „Предоволен,

¹⁴ Колоди, Карло. Цит. съч., с. 14.

¹⁵ Шилер. *Естетика. Върху наивната и сантименталната поезия*. София, Наука и изкуство, 1981 г., с. 585.

майстор Антонио отиде веднага да вземе онова дърво, което го беше уплашило толкова много“¹⁶. Създаването на куклата от Джепето представя едновременно трудния път на твореца и непосилната работа на бащата, подложен на пакостливите закачки на „своето дете“.

Джепето е творец в рамките на човешките способности, той не може да излезе извън границите на съществуващото, на природното (по Шилер), не може да се изкачи до Бога, който твори самата природа. В странния Колодиев герой прозират вижданията на просвещенската и романтическа идея за човека, съзидател на своя свят, на твореца, притежаващ творчески ум, проникателност и оригиналност в мисленето – съставки, формиращи таланта, който Имануел Кант определя като природна дарба¹⁷. Кант смята, геният трябва да е майстор, който умее да прави нещо, а не само да подражава, той създава самобитни и образцови произведения¹⁸. Романтиците обогатяват разбирането за човека-творец. Според тях творецът е божи избраник, медиатор между божественото и земното. Геният за тях е божественото, което живее в човека.¹⁹ За Самюъл Тейлър Колридж способността на човека да мисли и да избира го прави венец на божественото творение.²⁰ През XVIII в. започва промяна на разбирането за твореца като оръдие, инструмент на божественото и той, от майстор и занаятчия, за който са важни неговите умения, се превръща в съчинител, сътворител, който разчита повече на вдъхновението²¹. При всички случаи обаче просвещенският, а по-късно и романтическият човек, не е подвластен единствено и само на висшите сили на природата (Бога), но той се намесва в тази подредба и това го превръща в сътворец. Пинокио е прекрасно самобитно човешко произведение, което представя на децата по забавен и неназидателен начин идеята за творческите способности на хората и за пътищата за реализирането ѝ.

Това е видимо и от различията в подхода на твореца Бог и сътвореца човек. В Битие, когато се отбелязва създаването на Адам и по-късно на Ева, са използвани два различни глагола, които насочват към две от най-старите и важни за живота на човека занятия – грънчарство и строителство. За сметка на това Джепето използва съвсем различен подход – дърводелството.

Проблемът с човекотворния материал

Голямата разлика между Адам и Пинокио е използваният за сътворяването им материал. В еврейската Библия, Бог ползва пръст (глина) за своето творение. Тук ясно звучи идеята за

¹⁶ Колоди, Карло. Цит. съч. с. 10.

¹⁷ Панчева, Евгения. Личева, Амелия. Янакиева, Миряна. *Теория на литературата. От Платон до постмодернизма*. София, Колибри, 2007, с. 92.

¹⁸ Пак там.

¹⁹ Пак там, с. 140.

²⁰ Пак там, с. 139.

²¹ Пак там, с. 140-141.

земята като първична материя, към която всичко живо се завръща – пръст при пръстта. Няма сътворена от Бога земна твар, която след смъртта си да не се превръща в пръст.

Колодиевият Джемето, чиято цел е да създаде марионетка, изработва Пинокио от цепеница. В миросъзидателната традиция на еврейската Библия дървото може да се възприеме като вторична материя, която се разпада отново до пръст. От друга страна, дървото за разлика от пръстта, е жива материя. За да се получи от дървото кукла, то трябва се превърне в нежива материя, да бъде отсечено, т.е. да „умре“. Тази вторичност на материала, от който е създаден Пинокио, отново ни насочва към мисълта за невъзможността човекът, макар богоподобен, да се равнява на великия творец – на Бога. Едно божествено творение бива „убито“ от човека, за да създаде той нещо, при това обикновено човешкото творение остава неживо. Освен ако в него не съществува първичната божествена искрица, както това се е случило с цепеницата, от която е изработен Пинокио.

Видно е, че Божественото начало съществува в куклата, създадена от цепеница, която има свои чувства, емоции и мисли, и това я отправя към онзи първи райски човек, познат от периода до грехопадението в Стария завет. Защото и Пинокио, и Адам са различни от останалите хора.

За да се превърнат те в земните, страдащи същества трябва да преодолеят поредица стъпки – коренно различни, но и огледални. Превръщането на сюжетите на мита и на приказката в схема, може да бъде представено огледално – наказанието и наградата, променят стойността на човешкия живот. При Адам нарушаването на забрана води до Божествено наказание – изгонването му от рая и превръщането му в страдащо смъртно човешко същество. Точно обратно, при Пинокио действията са в противоположна насока – егоцентричната кукла трябва да поеме отговорност за действията си и като награда да получи възможността да се превърне в човек. Превръщането в страдащо смъртно човешко същество – наказанието на Адам, се оказва награда за дървената кукла Пинокио.

Митът за голямото сътворение има една важна задача – той ни дава отговор на въпроса защо сме смъртни. Библията ни казва, че първият човек е прекрачил единствената божествена забрана и поради това той, и ние като негови потомци, се е превърнал от безсмъртно, и поради тази причина, богоравно същество, в смъртен. Изяждайки забранения плод, той претърпява трансформация, която го изравнява с бога и той придобива божественото познание за това що е добро и що е зло. „Тогава змията рече на жената: не, няма да умрете; но Бог знае, че в деня, в

който вкусите от тях, ще ви се отворят очите, и ще бъдете като богове, знаещи добро и зло“²². Голямото прегрешение на Адам е, че се изравнява със своя създател. Наказвайки го, Яхве му показва, че познанието означава и отговорност, и Адам трябва да поеме отговорността за своите действия.

Трънливият път към земния живот

Прогонването на Адам от Едем е дълъг процес. Описано е много по-детайлно, отколкото създаването на първия човек. Яхве раздава правосъдие на всички „замесени“ в нарушението – на змията, която „ще се влачи по корема си“, на жената – „с болки да ражда децата си и мъжът да господства над нея“, на Адам, който „с мъка ще се храни от земята през всички дни на живота си“²³. Светът извън рая, който Бог определя за своето човешко творение, за съпругата и потомството му, напомня на огледалната противоположност на рая. Това е адът - земята там е „проклетата“, ражда само „тръне и бодили“. Адам и потомството му ще се хранят само с „полска трева“. Тук за първи път е указано, че животът на Адам е ограничен във времеви рамки – „докле се върнеш в земята, от която си взет; защото пръст си и в пръст ще се върнеш“²⁴. Самият акт на прогонване от рая е свързан със страха на Яхве да не би човекът отново да извърши прегрешение и да яде и от дървото на живота, да заживее вечно, и тогава наистина да стане равен на бога. Актът на напускането на рая е акт на смъртта на райския човек и раждането на земния. Какъв е едемският Адам – той е гол и не се срамува от този факт, защото не знае, че може да бъде и другояче. Това е Шилеровият наивно-природен човек (както и при куклата Пинокио), чието съзнание не е замъглено от изкуствено подредения човешки ред, облягащ се на моралните закони. Той е като новороденото – гол, глух и сляп, не знае „що е добро и зло“. Не са му необходими смокинови листа да прикрива голотата си, защото за него тя не е срамна, а естествена. Престъпвайки заповедта на Яхве, този райски човек умира и с „проглеждането“ се ражда другият, който се срамува от природното невежество и го приема за лошо и непристойно, и поради това са му необходими дрехите във вид на смокинови препасници. Едва след като вече разбира, на него му е необходимо да прикрие своята естествена природа, защото разбирането за добро и зло води до друго ниво на развитие, надстрояващо над чисто природното. Това е цивилизацията, която отхвърля дивачеството. Райският човек е дивакът,

²² Библия. Стар завет. Първа книга, Мойсеева. Битие, глава 3:4-5– <http://www.pravoslaviето.com/bible/sz/gen.htm> (18.02.2019)

²³ Библия. Стар завет. Първа книга, Мойсеева. Битие, глава 3:14-17– <http://www.pravoslaviето.com/bible/sz/gen.htm> (18.02.2019)

²⁴ Библия. Стар завет. Първа книга, Мойсеева. Битие, глава 3:19– <http://www.pravoslaviето.com/bible/sz/gen.htm> (18.02.2019)

който умира, за да се роди земният човек, т.е. цивилизованият. В Стария завет райският човек умира още там, в Едем. На земята стъпва вече другият – цивилизованият праотец. Защото Яхве го отправя не така, както го е създал – гол и беззащитен – „и направи Господ Бог на Адама и на жена му кожени дрехи, с които ги облече“²⁵. Обличането е като акт на раждане на новия земен човек. Облеклото е защита в бъдещия труден и трънлив път, по който човекът ще върви в своя нов живот.

Да се превърнеш в човек

За Пинокио да се превърне в човек не е наказание, това е мечта, която му позволява да се променя, да съзрява. Идеята да стане момче нахепва на Пинокио Синята фея, след като той попада на острова на работливите пчели²⁶. Там той осъзнава, че не подлежи на промяна. „Но ти не можеш да растеш – отвърна Феята. (...) Защото куклите не растат. Раждат се кукли, живеят кукли и умират кукли“²⁷. Той представлява проявлението на природата в смисъла, влаган от Шилер – „ние сме свободни, а те са необходими; ние се променяме, те остават едни и същи. Божественото или идеалът обаче възниква само тогава, когато двете се свържат едно с друго – когато волята следва свободно закона на необходимостта, а разумът въпреки цялата променливост на фантазията отстоява своето правило“²⁸. С обещанието да се промени, защото „му е дошло до гуша да бъде все кукла“, Пинокио поема по пътя от природното и естественото към моралното, към превръщането си в човек – път, осеян с много перипетии и трудности, с много отстъпления, но и с поемането на отговорност за постъпките, трудолюбие и търпение. Пътешествието към човешкото и тук минава през знанието, но чрез училището, и отново в обратна връзка с възприемането на знанието в Стария завет. Знанието за добро и зло в Стария завет е недостъпно, но ясно пожелано от Ева, която „видя, че дървото е добро за ядене и, че е приятно за очите и многожелано, защото дава знание, взе от плодовете му и яде, па даде и на мъжа си, та да яде и той“²⁹.

В „Приключенията на Пинокио“ знанието, официализирано в специални униформени структури, каквато е училището, вече не е толкова „многожелано“ не само от дървената кукла

²⁵ Библия. Стар завет. Първа книга, Мойсеева. Битие, глава 3:21 – <http://www.pravoslavieto.com/bible/sz/gen.htm> (18.02.2019)

²⁶ Колоди, Карло. Цит. съч., с. 94.

²⁷ Пак там, с. 101.

²⁸ Шилер. *Естетика. Върху наивната и сантименталната поезия*. София, Наука и изкуство, 1981 г., с. 577.

²⁹ Библия. Стар завет. Първа книга, Мойсеева. Битие, глава 3:6 - Официален сайт на Св. Синод на Българската православна църква - Българска Патриаршия – http://www.bg-patriarshia.bg/index.php?file=bible_old_testament_1.xml (18.02.2019)

Пинокио, но често и от останалите момчета. По времето на Пинокио училището има славата на „мъчилище“. Търсенето на знание вече е не само позволено, но е и задължително, а за всеки опит за бягство от знанието Колоди наказва своя герой с някаква перипетия. Познанието тук е преобърнато от „забранения плод“ в задължително условие по пътя на изграждането на добрия и отговорен човек, на индивида, отдаден на своя Бог. И тази задължителност сякаш отблъсква „съвременния“ Адам, отправя го към други неща, превърнати от обществото в забранени. Интересно е как се появява вярването за рай в историята на Пинокио. За да покаже колко лошо е бягството от училището, Колоди изгражда представата за рай като наказание – гротесков рай, превръщайки се накрая в ад за обитателите си или по-скоро за ада като подобие на Едемската градина на щастие. Райт като място, в което всеки е свободен да прави това, което най-много иска – да играе и да се забавлява, без да се занимава с мъчни науки, забравяйки учението. Това удоволствие обаче трае кратко – около пет месеца и приключва с превръщането на Пинокио и неговия приятел в магаренца, които биват продадени на пазара, т.е. напускат мечтания от тях Едем. „Но най-лошият миг за двамата нещастници знаете ли кой беше? Най-лошият и най-унизителният миг бе тоя, когато усетиха, че им расте отзад опашка. Тогава сразени от срам и от мъка, те опитаха да плачат и да се оплакват от съдбата си.“³⁰

Дотук се стига, защото, поел по пътя към човешкото превъплъщение, Пинокио нерядко отстъпва встрани. Това се случва и в деня преди да „получи“ своята награда за изтърпяното цяла година прилежание. В цялата история дървената кукла, като едно същинско дете, лъкатуши между добрите пожелания и обещания, и трудното им изпълнение. Тя е добра дълго време и точно в момента, когато всички очакват да постигне мечтаното щастие, превръщайки се в момче, куклата попада в ситуация, в която твърде лесно забравя в какво се е клела, и се връща към стария Пинокио - непослушен, нежелаещ да търси знания и занаят. И така, в последната вечер преди дългоочакваното му превръщане в момче, той послушва свой приятел и поема на път към Страната на забавленията. Всички опити на заобикалящия го свят да го възпрат от пагубния път се провалят. Той не вижда подадените му знаци и потегля към място, което всяко непослушно момче би определило точно с думата рай – никакво училище, никакви задължения, само забавления, игри и различни други щури удоволствия. Райския свят обаче Колоди описва с изрази като бъркотия или „адска олелия, която да накара човек да сложи памук в ушите си“³¹. И отпуска на героя си пет месеца „блажен живот“³² преди да задейства поредното наказание за непослушната кукла и да я превърне в дългоухо магаре с обяснението, че „в

³⁰ Колоди, Карло. Цит. съч., с. 150.

³¹ Колоди, Карло. Цит. съч., с. 142.

³² Пак там, с. 143.

указите на мъдростта е написано, че всички ония лениви момчета, които гледат с досада на книгите, на училището и на учителите си и минават дните си в забавления, в игри и развлечения, трябва рано или късно да се превърнат на малки магарета³³. Отново противоположно значение от това в еврейската Библия, където „фигурата на магарето/магарицата не носи онзи пейоративен нюанс (глупаво, упорито животно), който ще придобие по-късно в рамките на европейско-християнските възгледи за света“³⁴. При Колоди магарето е метафора на крайния отказ от познание и праведност. То е последната крачка преди преобразяването на героя.

Оттук насетне тръгва трънливият път на куклата, скрита в кожата на магаре, към превръщането ѝ в истински земен човек. Този път преминава през жестоката експлоатация на малкото магаренце, нараняването му, последвалата продажба с цел да се превърне в кожа за тъпан. Минава и през корема на огромна акула, където Пинокио открива баща си, и откъдето всъщност поема походът нагоре към човешкото съществуване. Мотивът за погълнатия от огромно морско чудовище герой отново ни препраща към Стария завет и към бягството от Божиите заповеди. В Книга на пророк Иона в Стария завет ни е разказана историята на пророка, който не пожелал да последва думите на Яхве, и се опитал да избяга с кораб в морето, но превозното средство било застигнато от буря и Иона бил жертван от моряците, за да се спаси корабът. Изхвърлен от плавателния съд, той бил спасен от морските дълбини от един кит, който го погълнал по поръчка на Бога. Три дни и три нощи пророкът остава в утробата на кита, преди Яхве да откликне на молитвите му за спасение³⁵.

В „Приключенията на Пинокио“ коремът на акулата се оказва мястото, където историята се преобръща. Куклата за първи път поема истинска отговорност за тези около себе си, за постъпките си и за бъдещето си. Това вече не е разхайтената дървена марионетка, която всеки може да повлече след себе си с няколко лъскави обещания за забавления. Тук се проявява едно истинско момче, такова, каквото трябва да бъде всяко едно хлапе според представите на тогавашното общество. Спасявайки баща си, дори с риск за своя собствен живот, за първи път Пинокио се проявява като човек. Всъщност точно тук той става момче, макар и все още да е в „одеждите“ на дървена кукла, защото му предстои още една важна крачка – първата правилна стъпка трябва да се затвърди, да се превърне в рутина. Сетне пътят е само нагоре.

В историята с бягството от корема на акулата може да се направи още един паралел с библейския свят на Стария завет, където Яхве дава на своите последователи трудни и дори

³³ Пак там, с. 146.

³⁴ Кирова, Милена. Цит. съч., с. 335-336.

³⁵ Библия. Стар завет. Книга на пророк Иона, глава 1 и 2 - Официален сайт на Св. Синод на Българската православна църква - Българска Патриаршия – http://www.bg-patriarshia.bg/index.php?file=bible_old_testament_1.xml (30.07.2018).

жестоки задачи, но им праша и спасение в последния миг, когато вижда готовността им да се отдадат на неговата вяра. Точно както в историята за поисканата от Авраам жертва в лицето на сина му Исаак и спасения в последния миг от бащиния нож младеж (Битие 22: 1 – 18). Изтощеният от плаването в открито море с баща си на гръб Пинокио, вижда вече смъртта и на двамата, когато в последната му молба за помощ, откликва рибата тон, която той среща в корема на акулата и с думите си насочва към спасително бягство³⁶. Това невидимо Божие присъствие се наблюдава на много места в историята – и като вечната спасителка Феята със сините коси, която в началото е момиченце, по-късно се превръща в жена, малко преди да се появи акулата тя е под формата на „чудно хубава козичка“ с тъмносини коси³⁷, а накрая на историята вече е представена като рухнала старица. Такъв тайнствен помощник е и говорещият щурец, който в четвърта глава Пинокио халосва с чук по главата и убива, но неговият дух продължава да се появява при различни ситуации до края на романа. Тези тайнствени закрилници, вестители и предупредители непрекъснато следват непослушния Пинокио в неговия път. Това се случва и след спасението на дървената кукла и Джебето от морските дълбини. Поредният подарък на Синята фея е хубава сламена колиба, в която Пинокио и баща му да живеят. Подаръкът е „дарен“ с посредничеството на духа точно на онова щурче, което непослушния Пинокио убива с чука. „– Сега ме наричаш „мило щурче“, а? Ами спомняш ли си, когато запрати върху мен дървения чука, за да ме изгониш от къщи?“³⁸. Между онзи фатален удар с чука по стената и случката, разиграла се в сламената колиба, обаче се е случило голямото, макар и невидимо, преобразяване на Пинокио и, макар той още да е дървена кукла, в него ясно се съзира отговорният за действията си и за околните младеж. „– Прав си, щурче! И ти изгони мен, и ти хвърли върху мен дървен чука. Но имай милост към клетия ми баща“³⁹. В продължение на месеци дървената кукла, макар и видимо да не се изменя, остава си дървена кукла, израства, правейки усилия, за да подпомага живота на баща си с труд, учение и добротворство. И неусетно една нощ неговата тайнствена благодетелка – Синята фея, се явява в съня му с похвала и пожеланието да „вложи разум в живота си и ще бъде щастлив“⁴⁰. На сутринта в леглото се оказва не дървената кукла – тя е захвърлена в един ъгъл „с глава, килната настрана, с отпуснати ръце и с кръстосани и прегънати крака, да се чудиш как би могла да стои права“⁴¹, а „красиво момче с кестеняви коси, с ясносини очи и весело като пролетен ден лице“⁴². Превръщането на

³⁶ Колоди, Карло. Цит. съч., с. 175-176.

³⁷ Колоди, Карло. Цит. съч., с. 165.

³⁸ Колоди, Карло. Цит. съч., с. 179.

³⁹ Пак там.

⁴⁰ Пак там, с. 184.

⁴¹ Пак там, с. 186.

⁴² Пак там, с. 185.

дървената кукла в човек е приключило, а с него и историята. Пинокио е достигнал до края на своето пътуване към битието на земния човек с всичките му несгоди, надежди и успехи. Преминал е през много трудности, често се е отклонявал от правия път, но винаги се е връщал към него, и в края на пътешествието той е получил заслужената награда – станал е човек.

Точно обратно – пътят на Адам от Едем към тежкото битие на земния човек е път, проследяващ нарушените Божии разпоредби. Това е пътят на едно изпълнено наказание. Земята, по която той ще ходи е проклета поради него, с мъка ще се храни от нея през всичките си дни в живота; с пот на лицето Адам ще яде хляба си докле се върне в земята, от която е взет⁴³.

Стълбицата, по която Адам слиза от рая на земята и поставя началото на библиейския разказ, е същата, по която Карло Колоди ни изкачва от първата глава на „Приключенията на Пинокио“ до онези последни думи, които момченцето казва, виждайки безжизнената кукла: „Колко смешен съм бил, когато бях кукла! И колко се радвам сега, че станах добро момченце“⁴⁴.

Отдалечеността на двата разказа във времето представя развитието на идеите за познанието. Древният свят, където светотворенето е оставено в ръцете на висшата сила – бога, от когото зависи животът на всяко живо същество, а това ограничава човешкото познание, отстъпва пред модерните идеи на Просвещението, в основата на които стоят „разумът и свободният диалог“⁴⁵. Митът за Адам е резултат на суеверното вярване, че животът на човека зависи от невидима сила, на която трябва да се подчинява. Пинокио трябва да постигне чрез собствените си изживявания разбирането на просвещенската идеология, според която „разумът предполага знания, знанията се постигат по пътя на опита и експериментите“⁴⁶. Цялото пътуване на куклата през историята, сблъсъкът с различни ситуации и перипетии, се вписва в просвещенската концепция за човешкото израстване, минаващо през „конкретните малки действия, които постепенно изграждат базата на знанието и промяната“⁴⁷. В „Приключенията на Пинокио“ виждаме проявени, освен идеите за чисто практическото познание, подкрепяно от просвещенците, но и разбирането на романтиците за образоваността като събуждане на научния дух, способността за откривателство и самостоятелно мислене, както и за идеите им за абсолютна творческа свобода, склонност за необуздало въображение, спонтанност и

⁴³ Библия. Стар завет. Първа книга, Мойсеева. Битие, глава 3:17 - 19. Официален сайт на Св. Синод на Българската православна църква - Българска Патриаршия – http://www.bg-patriarshia.bg/index.php?file=bible_old_testament_1.xml (30.07.2019)

⁴⁴ Колоди, Карло. Цит. съч., с. 186.

⁴⁵ Панчева, Евгения. Личева, Амелия. Янакиева, Миряна. Цит. съч., с. 85.

⁴⁶ Пак там.

⁴⁷ Пак там.

искреност⁴⁸. Идеята за познанието в разказа за дървената кукла среща просвещенската практичност и рационалност с пълната свобода и романтическите бунтове.

Двете истории, разгледани паралелно, показват земния човешки живот като наказание, но и като награда, като място „създадено“ за страдание, но и като обиталище на щастлив и смислен живот, където трудът е удоволствие, а знанието – просветление.

ИЗПОЛЗВАНА ЛИТЕРАТУРА

1. Библия. Стар завет. Първа книга, Мойсеева. Битие, глава 2:7 - <http://www.pravoslaviето.com/bible/sz/gen.htm> [31.01.2017].
2. Кирова, Милена. Библейската жена. Механизми на конструиране, политики на изобразяване в Стария завет. София, Стилмат, УИ Св. Климент Охридски, 2005.
3. Колоди, Карло. Приключенията на Пинокио. София, ПАН, 2012.
4. Маринова, Анна. Сърцето в Стария завет. София, 2012 г. - https://amarinova.files.wordpress.com/2013/01/anna_marinova.pdf. с. 56 [30.07.2018].
5. Фрейзър, Джеймс. Златната клонка. София, Издателството на Отечествения фронт, 1984.
6. Фрейзър, Джеймс. Фолклорът в Стария завет. София, Издателството на Отечествения фронт, 1989.
7. Шилер. Естетика. Върху наивната и сантименталната поезия. София, Наука и изкуство, 1981.

⁴⁸ Пак там, с. 130.

Aglika POPOVA¹

Le refus de postérité dans le roman européen de l'entre-deux-guerres – face au premier couple biblique

Résumé

Cette étude se propose de présenter les interprétations modernes sur le premier couple biblique dans le roman de la période de l'entre-deux-guerres. Les littératures française, roumaine et bulgare sont prises comme exemples pour l'analyse des possibles rapprochements des idées en Europe à cette époque. La figure de la première famille biblique possède une force attirante tant par rapport aux recherches esthétiques des écrivains que par rapport à leur réflexion sur les modèles sociaux et la réalisation de l'homme et la femme. Dans ce contexte, le refus de postérité devient un thème douloureux. On y trouve le dilemme entre l'envie de retenir le couple dans la phase de l'innocence d'avant la grande Chute et l'intention d'arrêter le cycle des fautes que l'humanité répète. Non en dernier lieu, ici est posé la question de la naissance d'une nouvelle identité féminine qui ne se suffit plus des rôles traditionnels de mère et d'épouse.

Mots clé : roman européen de l'entre-deux-guerres ; mythe biblique ; récit de la Création ; refus de postérité

Abstract

The refusal of posterity in the interwar European novel – facing the first Biblical couple

The aim of this study is to present the modern interpretations of the first Biblical couple in the interwar European novel. Works from French, Romanian and Bulgarian literature have been taken as examples on whose basis analysis has been made of the possible convergence of ideas in Europe during that period. The figure of the first Biblical family has been attracting writers in their aesthetic quests through the reflection on social models and the fulfillment of Man and Woman. Considering this context, the refusal of posterity becomes a painful theme. There is a dilemma between the desire to preserve the couple in the initial stage of innocence before the Fall and the intent to end the cycle of errors repeated by mankind. Last but not least, the theme raises the question of the newly emerging female identity which breaks away from the traditional roles of mother and wife.

Keywords: European novel of the interwar period; Biblical myth; the story of Creation; refusal of posterity

The family is a social group characterized by common residence, economic cooperation, and reproduction. It includes adults of both sexes, at least two of whom maintain a socially approved sexual relationship,

¹ **Aglika Popova** a soutenu en 2019 sa thèse de doctorat en littérature comparée : *L'homme et la femme... « et ils deviendront une seule chair »*. (Dé)construction du modèle biblique de la famille dans le roman européen moderne de l'entre-deux-guerres, préparée en cotutelle entre l'Université de Sofia « St. Kliment Ohridski » et l'Université Clermont-Auvergne. Publications récentes : Ève nouvelle. Observations sur le roman européen moderne de l'entre-deux-guerres – In : *Colloquia Comparativa Litterarum*, Vol. 3, No 1. Sofia, 2017, p. 133-144 ; Adam et Ève – consubstantiels. Mythe et modèle du couple dans le roman bulgare de l'entre-deux-guerres – *Slavia Meridionalis*, Vol. 16 (2016). Varsovie, Instytut Slawistyki PAN 2016, p. 422-437 (en bulgare).

and one or more children, own or adopted, of the sexually cohabiting adults.²

Cette définition de George Peter Murdock, même si elle n'est plus actuelle dans son uniformité, marque l'histoire de la sociologie. Elle est lancée à la première page de *De la structure sociale* en 1949, et son universalité fixe l'image de la famille nucléaire qui se propage alors en Europe et aux États-Unis. Cette formule de la famille conclut la période de l'entre-deux-guerres et les premières années de l'après-guerre. Les décennies qui suivent et la régulation des sociétés européennes compliqueront de plus en plus l'emploi de ces constantes. Mais ainsi généralisée, cette notion allègue le fait social que la famille se légitime avec l'apparition des enfants. Cette définition est pensée dans un cadre scientifique qui n'a pas d'engagement théologique, mais malgré tout, nous pouvons remarquer que ses points d'appui rappellent le même fondement que proclame la Bible : la naissance de l'enfant est le couronnement de l'union en une seule chair.

La construction de la famille s'avère un projet difficilement réalisable du roman de l'entre-deux-guerres. L'intérêt principal de la prose se focalise sur l'exception, sur les intentions qui mènent à l'aliénation, qui rompent les relations ou bien qui résultent en une famille désagrégée. L'homme et la femme ne regardent pas dans la même direction comme le montre Lothar von Seebach dans son



illustration du premier couple.³

² Murdock, George Peter. *Social structure*. New York, The Macmillan Company, 1965, p. 1, <<https://archive.org/details/socialstructure00murd>>, consulté le 2.07.2017. « La famille est un groupe social caractérisé par la cohabitation, la coopération et la procréation. Elle inclut des adultes des deux sexes, dont deux au moins entretiennent des relations sexuelles socialement approuvées, ainsi qu'un ou plusieurs enfants – enfantés ou adoptés – issus de cette union ». (Murdock, George Peter. *De la structure sociale*. Paris, Payot, 1972.)

³ Le tableau *Adam et Ève* de Lothar von Seebach est peint vers 1910. Strasbourg, Musée d'art moderne et contemporain.

Adam et Ève de la première décennie du XXe siècle ont l'air de survivants d'un naufrage et se trouvent sur une terre déserte, toujours sans vêtements, après l'expulsion. Si on revient aux exemples romanesques, un naufrage au figuré se produit au moment du retour vers le courant de la vie ordinaire, après le contact éphémère avec la perfection primaire.

Cette étude s'intéresse aux représentations de l'aspect particulier du mythe biblique qui évoque la postérité du premier couple. Le choix des littératures observées donne la possibilité de refléter les idées de l'entre-deux-guerres qui se propagent en deux coins différents d'Europe, dont la communication ne manque pas de difficultés. Mais ce sont des idées qui puisent de l'héritage culturel de la Bible et qui donnent la possibilité de lire une histoire commune de l'imagination européenne.

Nous avons repéré cinq romans qui comprennent des paraphrases et des références au premier couple et montrent un intérêt spécifique pour son prolongement au sein de la famille. Du côté de la littérature française, ce sont (I) *Thérèse Desqueyroux* (1927) de François Mauriac et (II) *Combat avec l'ange* (1934) de Jean Giraudoux. Le titre représentatif de la littérature bulgare est (III) *Le Dilettante ou Le Jardin aux mannequins* (1926) de Tchavdar Moutafov, un « roman décoratif », ainsi que l'indique son sous-titre, qui inclut, dans l'abondance des expérimentations avant-gardistes, le jeu des images bibliques. Enfin, nous travaillons sur deux romans de la littérature roumaine qui permettent d'approcher la diversité du genre à cette époque : (IV) *Adam et Ève* (1925) de Liviu Rebreanu et (V) *Noces au paradis* (1938) de Mircea Eliade.

Or, ce n'est pas le mariage manqué qui fait de la famille une construction instable, mais le refus de l'engagement avec une postérité. Le premier signe du développement du thème consiste dans l'impossibilité des personnages à avoir des enfants. L'individualité féminine est au centre des réflexions sur le futur du couple et nous pouvons remarquer que l'image de la femme malade trouve une nouvelle expression au début du XXe siècle. On peut noter que les écrivains se réfèrent d'autant plus à ses flancs morts quand ils concernent le prolongement du couple. Tchavdar Moutafov et Jean Giraudoux – deux écrivains qui ne recourent pas au mariage dans la narration – évoquent en passant la stérilité de l'union entre l'homme et la femme. Chez Moutafov, c'est un détail supplémentaire du jardin aux êtres artificiels où le Dilettante et la Dame se rencontrent. Ici, les hommes et les femmes imaginent même l'espace paradisiaque comme un décor burlesque :

- ... Vous vous représentez certainement le paradis comme un édifice de lits sur un million d'étages ; et au-dessus de tout cela, le ciel.

« Oui, et figurez-vous : Adam marche solennellement, une énorme hache à la main, détruisant tout cela avec application. Et, au paradis, il n'y a plus de lits, car il n'y reste que les alcôves. Mais eux, non plus, le premier homme ne veut les laisser tranquilles ; il s'en sert en guise de préjugés drapés. »

Pardon, c'est le décor du théâtre domestique.⁴

Là où le Paradis n'est qu'un décor théâtral et où la réalité appartient aux objets, les habitants sont stériles, les hommes aussi bien que les femmes. La première citation en appui de cette supposition repart de l'imputation que la femme voudrait effacer le péché primordial avec la maternité. La réplique de la Dame montre clairement l'impuissance de l'homme qui a inspiré toute une civilisation avec l'histoire du péché originel :

« Elle pardonnerait même tous les péchés par sa maternité. »

- Elle vainc le péché par son corps. Que serait donc un péché ? Une formule inventée par l'homme pour cacher son impuissance. Il n'y a pas de péché pour celui qui le commet.⁵

Afin de donner un exemple de l'état féminin, on se heurte au choix que le traducteur de la version française a fait en évitant la traduction littérale. Le corps féminin que le Dilettante découvre est « blême et infécond » et non pas « blême et inaccessible » : « ... je dois fermer les yeux, lassé par le souvenir flou de votre corps ; votre corps chéri, aussi blême qu'inaccessible, figé dans le vertige de quelque lascivité onirique et aiguë... »⁶

La Dame est comparée à une poupée de porcelaine ; son corps est fait pour enchanter et non pas pour procréer. L'image de la femme est en général ainsi conçue qu'elle doit transmettre au Dilettante toute une compréhension du monde et il acquiert la connaissance suivante : « Je le sais : je suis esclave de la vie et je cherche inutilement sa beauté. »⁷ Dans les deux citations ci-jointes, l'auteur emploie le même adjectif « безплоден » qui donne en français « infécond, stérile, infructueux ». La stérilité est personnifiée, elle concerne l'homme et la femme, mais elle se réfère à l'esthétique complète, contemporaine à l'entre-deux-guerres. Le personnage de Tchavdar Moutafov cherche la beauté d'une manière infructueuse. Cela peut signifier que ses efforts sont vains, mais aussi, cela peut exprimer une façon de vivre la beauté – sans chercher quelque résultat que ce soit. L'homme vit l'instant sans aspirer à son prolongement, il ne se projette pas dans le futur et il ne s'approprie pas le futur en se reproduisant.

⁴ Moutafov, Tchavdar. *Le Dilettante ou Le Jardin aux mannequins : roman décoratif*. Traduit du bulgare par Krassimir Kavaldjiev. Paris, Éditions Le Soupirail, 2016, p. 101.

⁵ *Ibid*, p. 29.

⁶ *Ibid*, p. 133. Voir Мутафов, Чавдар. *Дилетант или Градината с манекени: Декоративен роман*. София, АБ издателско ателие, 2004, с. 107. «Вашето скъпо тяло, бледно и безплодно. »

⁷ *Ibid*, p. 47. Voir Мутафов, Чавдар. *Дилетант или Градината с манекени: Декоративен роман*, с 37. « Аз знам: аз съм роб на живота и търся безплодно неговата красота. »

Tchavdar Moutafov et Jean Giraudoux se rapprochent dans cette tentative de lier l'interprétation de la stérilité à une stratégie existentielle. Mais, chez Jean Giraudoux, l'union stérile entre l'homme et la femme renvoie à la virginité du temps primordial.⁸ La protagoniste de son roman, Maléna, est déjà rongée par le sentiment de son insignifiance lorsqu'elle se confesse au Seigneur et il lui répond :

- Je l'aime plus que jamais.
- Tu m'aimes alors davantage ? Tu renonces à lui pour moi ?
- Excusez-moi. Pour lui.
- Tu penses à l'enfant que tu auras de lui ? Ce n'est pourtant pas à la mère de se soucier d'être digne de l'enfant.
- Hélas, je suis stérile.
- Oh, mais alors, c'est tout à fait grave ! Les problèmes ne se posent pas pour ceux qui se reproduisent, c'est un héritage qu'on se transmet. Mais ils s'arrêtent au-dessus de ceux qui vivent et meurent pour leur propre compte.⁹

La voix divine, omniprésente et ironique, réagit à la stérilité comme si c'était une décision prise qui implique une certaine responsabilité. L'arrêt de la reproduction veut dire l'arrêt du temps dont l'homme dispose. Respectivement, il doit régler ses comptes ici et maintenant, personnellement. Rester sans enfant exige du courage selon ce paradigme – le courage d'accepter qu'on ne vit qu'une seule fois.

Dans son altruisme, Maléna préfère céder sa place à une autre femme qu'elle considère meilleure – Gladys. Elle vise au moins à la recreation de Jacques Blisson si la procréation n'est pas possible pour elle. À cet égard, la voix du Seigneur propose un nouveau paradoxe :

- Si tu en connais d'autres, aie l'amitié de me prévenir. Et ta Gladys, tu es sûre qu'elle n'est pas aussi une épouse bréhaïne ? Ou alors il faudrait que je croie à la stérilité de tout l'état-major de mes beaux jeunes hommes !
- À défaut d'enfant, il naîtra d'elle un Jacques plus fort, plus droit, plus digne de vous.
- Je me méfie des êtres qui naissent de leurs propres étreintes. J'aime encore mieux l'enfant inexistant conçu dans ta stérilité. Comment le vois-tu ? Comment est-il ? Je suis le parrain de tous les enfants qui ne naissent pas...¹⁰

Qu'est-ce que la dénomination « le parrain de tous les enfants qui ne naissent pas », si ce n'est la restitution de l'innocence des jours humains précédant la grande Chute ? Depuis sa naissance, l'homme s'adonne à sa nature corrompue, il n'y a que ceux qui ne sont pas encore nés qui ne portent

⁸ Lépron, Myriam. *Commencer... sans fin : Ouvertures et clôtures dans les romans de Jean Giraudoux*. Cahiers Jean Giraudoux n°40. Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2012, p. 207. Selon Myriam Lépron le couple et la société se reflètent et pour que le couple vive l'idéal, il faut habiter dans une sorte de virginité du monde.

⁹ Giraudoux, Jean. *Combat avec l'ange, Œuvres romanesques complètes II*. Paris, Gallimard, 1994, p. 413. Cette confession suit la crise de la relation entre l'homme politique Jacques Blisson et la jeune Argentine – Maléna Paz.

¹⁰ *Ibid*, p. 413-414.

pas de péchés. D'une part, la procréation manquée est une façon de protéger ceux qui ne sont pas nés, afin qu'ils ne découvrent pas le monde du péché. D'autre part, c'est une simulation du temps d'avant la Chute, quand Adam et Ève ont été les seuls êtres habitant le jardin d'Éden.

Le roman de Mircea Eliade, *Noces au Paradis*, accentue et allonge la phase du bonheur absolu que le couple connaît. C'est un sentiment proche de l'extase, plein d'érotisme, mystérieux depuis son commencement. Le critique littéraire Eugen Simion trouve que cette stratégie narrative développe une théorie du sublime qui entre en confrontation avec l'envie de procréation qui envahit Ileana à une certaine étape de l'histoire.¹¹ D'ailleurs, le personnage féminin principal passe par ce désir de renfermement au stade insoucieux sans enfants qui rappelle la solitude primordiale d'Adam et Ève. Léna et Ileana sont une seule femme, mais à deux étapes – diamétralement opposées – de la vie. Le roman est composé de deux récits-souvenirs de deux hommes, Mavrodin et Hasnas, tombés amoureux de cette femme unique. Le second récit, un souvenir antérieur, raconte le passé de la jeune femme mariée contre sa volonté, une épouse qui préférerait être laissée dans le temps du bonheur absolu. Aux demandes de son mari qui ressent fortement que quelque chose lui manque après trois ans de mariage, Léna répond :

Nous sommes encore jeunes, murmura-t-elle. Et puis nous ne nous sommes pas mariés pour cela, que je sache ... [...]
... Nous nous sommes mariés pour être heureux, dit-elle encore, d'une voix plus faible, un peu lasse.¹²

Plus tard, le personnage-écrivain Andrei Mavrodin sera pris par les mêmes pensées et c'est lui qui exprime avec précision la vision du couple céleste qui ne veut pas quitter le territoire paradisiaque :

Nous ne sommes pas un couple de ce monde, nous deux, dis-je pour la consoler. Notre destin ne s'accomplit pas sur cette terre. Nous nous sommes connus dans l'amour ; l'amour est notre paradis. L'amour sans fruit : nous sommes comme Tristan et Yseut, Dante et Béatrice, ajoutai-je en souriant...¹³

À ce moment-là, Ileana a déjà changé. Étant en relation avec un créateur, elle ressent la même envie de s'exprimer et de laisser une empreinte durable après sa vie :

Toi, tu fais quelque chose, me murmura-t-elle, tu crées. Mais moi je n'ai aucune sorte de don, je suis une simple femme. Puis-je rester éternellement ainsi, comme maintenant, pure, intacte ?¹⁴

¹¹ Simion, Eugen. *Mircea Eliade : Nodurile și semnele prozei*. Iași, Editura Junimea, 2006, p. 178.

¹² Eliade, Mircea. *Noces au Paradis*. Traduit du roumain par Marcel Ferrand. Paris, L'Herne, 1981, p. 237.

¹³ *Ibid*, p. 93.

¹⁴ *Ibid*, p. 92.

Ileana devient consciente à cette époque-là du don unique de la femme de créer en procréant. Pourtant, la jalousie envers l'action de l'artiste n'englobe pas sa motivation seule et simple. Ileana représente les peurs de la femme-partenaire du couple moderne. La compagne qui n'est pas liée par le mariage aux chaînes du cercle familial et qui vit librement en relation avec un homme de son choix, est coincée par le temps qui passe. Dans cet ordre, la stérilité est de nouveau concernée, mais cette fois-ci en tant que menace avec laquelle l'homme ne peut pas se montrer compatissant :

Jamais je ne l'avais vue si changée ; on aurait dit qu'elle avait peur de quelque chose d'invisible, d'une destinée qu'elle sentait s'approcher d'elle. Et quelle autre femme aurait eu le courage de parler de ses flancs stériles, de confesser tout à coup un secret que je ne soupçonnais pas, auquel je ne pouvais penser ? ¹⁵

La scène avec la nouvelle de la grossesse d'Ileana a lieu pendant les fêtes de Noël. Si les personnages décrits par Tchavdar Moutafov et Jean Giraudoux connaissent le bonheur et la Chute sans quitter la phase du couple, Mircea Eliade donne une chance aux protagonistes d'atteindre une nouvelle forme élargie de l'ensemble, d'avoir un enfant. Option rejetée par Mavrodin qui ressent que « quelqu'un en moi mourrait à la naissance de mon enfant. »¹⁶ « Noël est venu en vain... »¹⁷ - c'est la réaction d'Ileana et peu après, elle prendra la décision d'avorter. La concordance avec la fête chrétienne inspire l'idée de la mort inévitable d'une naissance, mais d'une naissance qui aurait pu être salvatrice. ¹⁸

Provoquée par les limites biologiques de sa nature, la femme subit une métamorphose profonde qui la pousse à repenser ses idées. Alors, l'homme qui préfère l'existence en couple, figé hors des critères du temps, se transforme en meurtrier devant sa propre conscience :

Puis tout à coup je me souvins de la Margaretha de Faust. Oui, c'est elle, me disais-je, elle a tué son enfant. Elle l'a tué par peur, par honte. Mais Ileana, elle, n'a peur de personne, elle n'a pas honte. Il est arrivé autre chose. Certainement autre chose. Elle n'a rien à se reprocher. Elle ne voulait pas, elle ; elle s'est opposée à ce destin. Non, l'idée est venue d'ailleurs. De moi, seulement de moi... Je me sentis alors envahi par un sentiment informe de responsabilité. Je ne me rendais pas très bien compte de la nature de mon péché, mais je me sentais accablé par une grande faute, une faute affreuse, inconnue...¹⁹

La décision prise par Andrei Mavrodin est égale au meurtre de son avenir commun avec Ileana, mais il ressent également sa culpabilité comme une responsabilité historique. Le couple enchâssé dans

¹⁵ *Ibid*, p. 91-92.

¹⁶ *Ibid*, p. 124.

¹⁷ *Ibid*, p. 128.

¹⁸ Voir Borbely, Ștefan. *Proza fantastică a lui Mircea Eliade. Complexul gnostic*. Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, 2003, p. 172.

¹⁹ Eliade, Mircea. *Op. cit.*, p. 140.

le présent, sans mention du lendemain et prêt à tuer ce même lendemain, est à la limite du suicide humain. L'homme moderne, tel que Mircea Eliade l'imagine, est prêt à s'abstenir de l'arrivée du salut, car il refuse la postérité avec une seule motivation – le plaisir complet du moment présent.

Thérèse Desqueyroux du roman éponyme de François Mauriac est le seul personnage nommé « épouse » et « mère » de cet ensemble, même si elle incarne ces caractéristiques d'une manière atypique. Grâce au procédé de la rétrospection, la narration rend témoignage des deux périodes de sa vie : celle de jeune fille et l'autre – de femme mariée. Mais Thérèse vit une transition douloureuse, quand elle adopte sa nouvelle conscience, et un point critique, quand elle devient « l'empoisonneuse ».²⁰ Ces transformations coïncident avec les mois de sa grossesse. L'attente de l'enfant provoque notamment chez ce personnage singulier une attitude semblable aux penchants déjà mentionnés au sujet du Combat avec l'ange et du Dilettante. Thérèse cherche l'arrêt du temps, elle prie même pour une intervention divine afin de suspendre sa vie à l'étape d'avant la conception de l'enfant : « Elle avait compté les mois jusqu'à cette naissance ; elle aurait voulu connaître Dieu pour obtenir de lui que cette créature inconnue, toute mêlée encore à ses entrailles, ne se manifestât jamais. »²¹ Pourtant, le refus de maternité dans ce cas n'a rien en commun avec l'envie « d'accrochement » à la phase édénique du couple. C'est plutôt une réaction contre le couple existant, un refus du fruit d'un homme méprisé et une révolte contre le fait que la reproduction est l'unique fonction féminine qui trouve une reconnaissance :

Je n'en étais pas plus touchée que ne l'est une nourrice étrangère que l'on étrille pour la qualité de son lait. Les la Trave vénéraient en moi un vase sacré ; le réceptacle de leur progéniture ; aucun doute que, le cas échéant, ils m'eussent sacrifiée à cet embryon. Je perdais le sentiment de mon existence individuelle. Je n'étais que le sarment ; aux yeux de la famille, le fruit attaché à mes entrailles comptait seul.²²

Le comportement de Thérèse dépasse la résistance simple contre la condition féminine. Elle ne veut pas que sa fille lui ressemble, elle ne reconnaît guère ses traits dans ceux de Marie. Cette position extrême parachève le portrait monstrueux du personnage, mais c'est également une caractéristique qui vient établir la thèse de la recherche de la famille spirituelle. Tout comme chacun doit chercher les siens non selon le sang, mais selon l'esprit,²³ de telle façon l'amour maternel n'est pas uniquement une

²⁰ Le roman de François Mauriac commence par la sortie de Thérèse Desqueyroux du procès où elle a été accusée d'avoir tenté d'assassiner son mari. La protagoniste revient sur son enfance et son adolescence pour fouiller et trouver la motivation qui l'a poussée à vouloir à ce point la mort de Bernard. Après une période d'isolation imposée dans la maison familiale, Thérèse Desqueyroux sera libre de quitter les landes et de partir seule à Paris.

²¹ Mauriac, François. *Thérèse Desqueyroux*. Paris, Grasset, 1989, p. 54.

²² Mauriac, François. *Thérèse Desqueyroux*. Paris, Grasset, 1989, p. 54.

²³ *Ibid*, p. 106.

question biologique, mais une condition de l'âme.²⁴ Avant de faire don de soi, Thérèse éprouve la nécessité de reconquérir son Moi :

Anne parut de nouveau méfiante, hostile ; depuis des mois, elle répétait souvent, avec les mêmes intonations que sa mère : - « Je lui aurais tout pardonné, parce qu'enfin c'est une malade ; mais son indifférence pour Marie, je ne peux pas la digérer. Une mère qui ne s'intéresse pas à son enfant, vous pouvez inventer toutes les excuses que vous voudrez, je trouve ça ignoble. »

Thérèse lisait dans la pensée de la jeune fille : - « Elle me méprise parce que je ne lui ai pas d'abord parlé de Marie. Comment lui expliquer ? Elle ne comprendrait pas que je suis remplie de moi-même, que je m'occupe tout entière. Anne, elle, n'attend que d'avoir des enfants pour s'anéantir en eux, comme a fait sa mère, comme font toutes les femmes de la famille. Moi, il faut toujours que je me retrouve ; je m'efforce de me rejoindre...²⁵

Juste à l'envers de l'affirmation générale qu'avec l'arrivée de l'enfant commence une nouvelle vie, la possibilité d'avoir des enfants veut dire l'anéantissement de celle qui donne naissance. La mort symbolique, au service de la famille, prouve que la femme ne prend pas le risque d'être dépersonnalisée, parce qu'elle ne dispose pas d'une personnalité. Elle prend plutôt le risque de ne jamais connaître sa personnalité. L'éducation féminine n'est pas adéquate, car elle vise surtout la future vocation de l'épouse. Dans le cas de Thérèse, la période entre le mariage et la naissance de sa fille est décisive, puisque la confrontation avec les nouvelles responsabilités reflète la prise de conscience individuelle. Le mariage est alors la véritable « école des femmes » et la vie conjugale apprend à Thérèse à devenir une épouse formelle. Quant à la maternité, c'est un rôle qu'elle refuse consciemment.

Le roman de François Mauriac se réfère au message biblique sur l'unité de la chair (Gn 2, 23-24) et traite l'enfant en tant qu'incarnation de cette union : « Jamais les deux époux ne furent mieux unis que par cette défense ; unis dans une seule chair, la chair de leur petite fille Marie. »²⁶ Plus tôt, Thérèse avait refusé de reconnaître Marie comme la chair de sa chair. Le message biblique a perdu des strates et des nuances, mais proclame un but supérieur – la défense de l'enfant. Selon le texte de François Mauriac, le parent a le droit de renoncer à la parenté. Mais le romancier ne renonce pas aux enfants : avec ou sans mère, tel qu'est le père, la nouvelle vie et, respectivement, la chance de salut sont restituées avec l'arrivée de chaque nouvelle génération.

Suivant la même logique qui anéantit les parents, mais réserve une place spéciale à la conception heureuse d'un enfant, Liviu Rebreanu achève son roman *Adam et Ève*. L'œuvre est construite autour de sept récits différents, localisés à des époques historiques différentes et des cultures

²⁴ Voir : Lane, Brigitte. « « Pseudo-mères » et « pseudo-épouses » : Bourreaux et victimes dans quatre romans de François Mauriac : *Genitrix* (1923), *Thérèse Desqueyroux* (1924), *Destins* (1928), *Les Anges noirs* (1936). – In : *Cahiers François Mauriac*, N°13. Paris, Grasset, 1986, p. 98.

²⁵ Mauriac, François. *Op. cit.*, p. 115.

²⁶ *Ibid*, p. 14.

diverses. Selon la théorie de la métempsychose²⁷, l'âme du jeune philosophe Toma Novac traverse le temps, pour se réincarner au début de chaque nouvelle histoire. Le sujet principal de chaque récit est l'amour condamné à ne pas survivre dans les conditions historiques respectives, ce qui aboutit à la mort violente de l'homme. Notamment le septième cercle de l'âme finit avec la nouvelle que la femme prédestinée Ileana porte un enfant de Toma Novac. La mort et la séparation de l'androgyné sont inévitables, mais l'opportunité de régénération humaine se présente une nouvelle fois.

Quand les univers romanesques développent le thème du couple stérile, leurs remarques se concentrent à déduire le problème du présent. Le refus de postérité est prolongé avec une critique austère de l'axiologie moderne. Selon l'idée populaire, l'image de l'enfant correspond à la vision du futur humain. Nous pourrions alors noter que l'homme moderne refuse de projeter ses espoirs et ses envies au futur. La répétition des mêmes fautes, depuis la Création, instaure la foi ébranlée que l'homme aurait mérité d'être hérité.

Les personnages féminins possèdent le rôle clef de proposer la connaissance à l'homme. Et ce n'est pas par hasard que leur image est chargée à exprimer les impasses du présent. La stérilité est une référence en même temps à la pureté et à l'inquiétude ; le corps féminin est devenu le dernier temple qui conserve les espoirs humains. Mais le roman de l'entre-deux-guerres ouvre également les voies à ces personnages féminins qui décident à prendre une responsabilité personnelle et commencent à chercher les signes d'identité qui dépassent les statuts traditionnels de la mère et de l'épouse.

²⁷ Voir Dubuisson, Michel. « Métempsychose ». – In : *Dictionnaire des Religions*. Sous la direction de Paul Poupard. Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 1318. « Théorie d'après laquelle l'âme, à la mort, quitte son corps pour se réincarner dans un autre. Absente de la religion grecque comme telle, elle est surtout représentée dans l'orphisme, le pythagorisme et le platonisme ».

**Ани БУРОВА¹, Славея ДИМИТРОВА², Владимир КОЛЕВ³,
Кристиян ЯНЕВ⁴, Борис ИЛИЕВ⁵**

Модели на преподаване на сравнителни литературни дисциплини в актуалния академичен контекст

Резюме

В статията са представени резултатите от изследване върху присъствието на литературни дисциплини със съпоставителен и сравнителен характер в контекста на съвременното академично филологическо образование. Представените изводи са резултат от проучването на учебните планове и програми на над 70 университета (предимно в Европа и Северна Америка, както и на някои в Южна Америка и Азия). Въз основа на съдържанието на анализиранияте учебни курсове са изведени и класифицирани основните модели на преподаване на компаративни дисциплини. Анализирани са обхватът, статутът и функциите им с оглед на присъствието им в различни по профил филологически и хуманитарни специалности, както и в отделните степени на академичното образование (бакалавърска, магистърска, докторска).

Ключови думи: компаративистика; сравнително и съпоставително литературознание; филология; академично образование; модели на преподаване; актуални тенденции

Abstract

Models of Teaching Comparative Literature in the Current Academic Context

The article presents the results of a study examining the presence of comparative literature courses within the context of contemporary academic philological education. The conclusions have been drawn after examining the curricula and programmes of more than 70 universities (mainly European and North American, but also a few South American and Asian establishments of academic education). The basic models of teaching comparative disciplines have been singled out and classified based on the content of the reviewed academic courses. Their scope, status, and functions have been analysed in view of their presence in various philological and humanitarian specialties, as well as in the different stages of academic education (undergraduate and graduate).

Keywords: comparativistics; comparative literary studies; philology; academic education; models of teaching; current tendencies

¹ **Ани Бурова** е преподавател по история на славянските литератури и история на чешката литература в Катедрата по славянски литератури на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Основните ѝ интереси са в областта на сравнителната литературна история, съвременната и най-новата литература, литературната критика. Член на редколегията на литературния седмичник *Литературен вестник*. Главен редактор на специализираното бохемистично списание *Ното Bohemicus*. Автор на монографията *Литературата и фрагментаризираният свят* (2014) и на множество публикации в научни сборници и в специализираната периодика у нас и в чужбина.

² **Славея Димитрова** е доктор, преподавател по чешка, словашка и славянски литератури в Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Основните ѝ научни интереси са свързани с възрожденската литература и национализма.

³ **Владимир Колев** е доктор по украинска литература, преподавател по история на украинската литература, украински практически език и славянски литератури в Софийския университет „Св. Климент Охридски“.

⁴ **Кристиян Янев** е докторант по история на славянските литератури в Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Научните му интереси са в областта на сравнителното литературознание и славянските литератури.

⁵ **Борис Илиев** е роден в София през 1994 г. В момента е студент по славянска филология в Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Академичните му интереси са в областта на историята на славянските литератури и теорията на литературата.

Настоящата статия представя и обобщава резултатите от изследване върху присъствието и профила на литературни дисциплини със съпоставителен и сравнителен характер в актуалния академичен контекст⁶. За осъществяването на целите на проучването са анализирани учебни планове и програми на над 70 университета, основно в България, Европа, САЩ и Канада, както и на някои университети в Южна Америка и Азия. Обхванати са актуални учебни програми – най-вече действащи в момента, както и някои, които са действали през предходните няколко години. Програмите са анализирани и съпоставени преди всичко съобразно два основни аспекта: с оглед на съдържанието и обхвата им са изведени и класифицирани основните модели на преподаване на компаративни литературни дисциплини; във връзка с позиционирането им в учебните планове е описан статутът им в контекста на различни по профил университетски специалности – филологически, литературни и други хуманитарни, както и характерът на присъствието им в различните степени на висшето образование – бакалавърска, магистърска, докторска. Отчетени са и спецификите на националните и регионални традиции в академичното образование.

С оглед на тематичния обхват на изследваните университетски курсове проучването идентифицира пет основни модела на преподаване на сравнителни и съпоставителни литературни дисциплини, застъпени в актуалните университетски програми: дисциплини, представящи компаративистиката в теоретичен план; компаративни дисциплини с литературноисторически характер; компаративни дисциплини с културнопространствен и ареален обхват; тематични компаративни курсове; интердисциплинарни компаративни курсове. Някои от тях предполагат и допълнителна вътрешна диференциация, тъй като в тях се открояват характерни подмоделни.

I. Компаративистиката в теоретичен план.

Примери: Увод в компаративистиката (Гьотингенски университет); Увод в сравнителното литературознание (INALCO – Париж, Люблянски университет); Увод в общото и сравнителното литературознание (Карлов университет); Теоретичен увод в сравнителните литературни изследвания (Московски държавен университет); Методи на сравнителното литературознание (Университет Комплутенсе – Мадрид); История и методология на компаративистиката (Ягелонски университет) и др.

⁶ Изследването е осъществено в рамките на научноизследователския проект „Дисциплината История на славянските литератури в контекста на съвременното академично филологическо образование“ (договор № 80-10-76/ 19. 04. 2018, ФНИ на СУ „Св. Климент Охридски“).

Този тип дисциплини представят историята на сравнителното литературознание, както и методологията, изследователските подходи и основните концепции в компаративистиката. Когато са част от учебните планове на самостоятелни специалности по сравнително литературознание, каквито съществуват в редица европейски университети, те присъстват още в бакалавърската степен на обучение. Много по-често теоретичните компаративистични дисциплини се преподават в магистърската и докторската степен на различни филологически и литературни специалности.

Като самостоятелни дисциплини те са обособени преди всичко в средноевропейските, немските, френските и канадските университети. В други случаи тяхната проблематика е включена в курсовете по теория на литературата – този модел е застъпен най-вече в английските, американските, руските и украинските университети.

II. Компаративни дисциплини с литературноисторически характер.

В тази група дисциплини се диференцират четири подмодела на преподаване: обзорни литературноисторически курсове; курсове върху конкретни литературноисторически периоди и художествени направления; курсове върху историята на конкретни жанрове; курсове върху избрани автори и творби.

1. Обзорни литературноисторически курсове.

Примери: История на световната литература / Световна литература / Обща история на литературата (Московски държавен университет, Карлов университет и други чешки университети, Люблянски университет, Белградски университет, Ягелонски университет и други полски университети, украински университети);

Западноевропейска литература; Антична и западноевропейска литература; Европейска литература / Европейски литератури (български университети, Загребски университет, Университет Комплутенсе – Мадрид, INALCO – Париж);

История на славянските литератури; Славянски литератури (български университети, Московски държавен университет, Хайделбергски университет, Гьотингенски университет, Тюбингенски университет, Ягелонски университет и други полски университети, някои чешки университети, украински университети).

Този тип университетски курсове представляват диахронни исторически прегледи на съответните литератури в съпоставителен план. Те проследяват литературноисторическите периоди и художествените направления в хронологична последователност, като акцентират върху представителните за тях автори и творби.

Както е видно и от посочените примери, в различните национални университетски традиции се наблюдава вариране в наименованието на някои от дисциплините, макар обхватът им да е сходен. За българския академичен контекст е характерно обособяването на дисциплина „Западноевропейска литература“, която обхваща европейските литератури без славянските, балканските, източноевропейските и руската (вероятно защото в учебните планове на филологическите специалности те обикновено са обект на самостоятелни литературноисторически прегледи); в руски контекст нейно съответствие в голяма степен представлява дисциплината „Зарубежная литература“. За немския академичен контекст е характерно, че този тип дисциплини в редица случаи комбинират изучаването на историята на съответните литератури (например на славянските) с теория на литературата или въведение във филологията (такъв например е характерът на дисциплината „Въведение в славистичното литературознание“ в Хайделбергския университет).

Обзорните литературноисторически дисциплини са характерни за филологическите специалности, където обикновено имат статут на задължителни курсове в бакалавърската степен на обучение. В магистърската степен на филологиите дисциплините с такъв обхват и съдържание са замислени предимно като надграждащи, специализиращи курсове. Най-силно застъпени са в университетите в Източна и Югоизточна Европа. Макар и по-рядко, присъстват и в учебните програми на някои западноевропейски и канадски университети.

2. Курсове върху конкретни литературноисторически периоди и художествени направления.

Примери: Литературата на европейския барок (Белградски университет); Литература и култура на средновековна Европа (Единбургски университет); Литература на модернизма (Софийски университет); Най-нови славянски литератури (Софийски университет); Славянските литератури през XXI в. (Тюбингенски университет); Източно- и средноевропейските литератури след Втората световна война (Харвардски университет); Славянският авангард в международен контекст (Виенски университет); Славянският авангард (Колумбийски университет) и др.

Този тип дисциплини най-често също имат литературноисторически характер, но са значително по-ограничени хронологично и са тематично конкретизирани върху определени периоди. Характерните за тях процеси и художествени характеристики обикновено са разглеждани във връзка с представителни творби и автори. Дисциплини с такъв характер се преподават главно в бакалавърската степен на филологическите специалности, а когато са застъпени в магистърските им програми, имат характер на надграждащи базисните знания

курсове. Често присъстват в учебните планове като избираеми, предимно едносеместриални курсове.

Дисциплини с такъв формат са най-силно застъпени в университетите от Западна Европа и Северна Америка, по-рядко се преподават в източно-, югоизточно- и средноевропейските университети.

3. Курсове върху историята на конкретни жанрове.

Примери: Европейският роман на XX в. (INALCO – Париж); Малките форми в славянските литератури (Хумболтов университет – Берлин); Пикаресковият роман – трансформации и миграции (Университет Париж 3 – Нова Сорбона); Европейският роман през XIX в. и съвременните наратологични теории (Белградски университет); Поезия на европейския романтизъм (Варшавски университет); Средноевропейска драма на XX в. (Колумбийски университет); Научната фантастика: Изток и Запад (Университет в Питсбърг) и др.

Дисциплините с такъв характер се съсредоточават върху развитието на конкретни жанрове, много често в рамките на определен литературноисторически период. Преподават се предимно в бакалавърска степен на обучение, а когато са включени в магистърски програми, имат надграждащ основните знания характер.

Силно застъпени са във филологическите специалности на университетите в англо- и немскоговорящите страни, докато в университетите в Средна и Източна Европа са представени по-слабо и най-често имат статут на факултативни дисциплини.

4. Курсове върху избрани автори и творби.

Примери: Славянски литератури. Общ преглед (Университет в Илинойс); Писатели нобелисти (Великотърновски университет); Славянските литератури през XX в.: големите руски, полски и чешки романисти. Между националната и универсалната литература (Университет на Република Уругвай); Полската и английската литература на XX в. в съпоставителен аспект (Ягелонски университет); Големите автори на малките литератури?: канонични и популярни автори на хърватската и сръбската литература (Карлов университет); Големите книги на славянските литератури – XX век (Нов български университет) и др.

Тази група дисциплини представя разглежданите литератури през силно ограничен брой автори и/или творби. Въпреки че в повечето случаи наименованията им предполагат широк мащаб на изложението, на практика обхватът им се свежда до 10-12 възприемани като знакови

за съответните литератури произведения или творци. В някои случаи, макар и рядко, курсовете са и тематично обособени.

Дисциплини с подобен профил са типични преди всичко за университетите в САЩ, където се изучават в бакалавърска степен. Присъствието им в програмите на немските и средноевропейските университети е ограничено, а в тези на източноевропейските университети (включително у нас) те почти напълно отсъстват.

III. Компаративистични дисциплини с културнопространствен и ареален обхват.

Третият модел на преподаване на съпоставителни литературни дисциплини обхваща университетски курсове, посветени на литературите от определени региони – в тяхното обособяване са важни не само и не толкова географските граници, колкото фактът, че са възприемани като пространства на специфични исторически и културни традиции, като културни ареали. С оглед на съдържателния им и тематичен диапазон в рамките на този модел се разграничават два типа дисциплини: обзорни литературноисторически курсове и темпорално или тематично ограничени курсове.

1. Обзорни литературноисторически курсове.

Примери: Сравнително балканско литературознание / Балкански литератури / Балканският художествен модел (български университети); Южнославянски литератури (Софийски университет, Скопски университет, Нишки университет, Люблянски университет); Литературата на Югоизточна Европа (Карлов университет); Литературата на Средна Европа в съпоставителна перспектива (Карлов университет); Източноевропейските литератури през XX в. (Братиславски университет); Литература на балканските народи (Люблински университет) и др.

Както личи и от примерите, формулирането и обособяването на културните пространства често произтича от актуалната за съответния контекст перспектива – в университетите у нас и на Балканите се изучават „Южнославянски литератури“ и „Балкански литератури“, в университетите в Средна Европа е силно застъпена средноевропейската проблематика, в тези от френскоезичните страни – курсовете върху франкофонски литератури и т.н. Най-често включените в тази група дисциплини разглеждат съответните литератури в диахронна историческа перспектива. В част от случаите курсовете са структурирани по подобие на обзорните литературноисторически курсове, разгледани по-горе в рамките на втория модел – Компаративистични дисциплини с литературноисторически характер; в други

случаи преобладава теоретичният аспект в изучаването на литературната и културната идентичност на съответното културно пространство. При повечето от курсовете с такъв характер се поставя силен акцент върху типологическата близост на явленията и процесите в литературите от разглеждания ареал.

2. Темпорално или тематично ограничени курсове.

Примери: Съвременни литератури на малцинствата от полско-руското пограничие (Ягелонски университет); Многоезичната литература в Източна, Централна и Югоизточна Европа (Кьолнски университет); Литературни взаимовръзки в Галиция (Виенски университет); Ареални и европейски контексти на литературите на Югоизточна Европа (Карлов университет) и др.

И при този тип курсове определяща е принадлежността на разглежданите литератури към конкретно културно пространство, но те са и тематично структурирани или/и хронологически ограничени в определен литературен или исторически период. Тематичният диапазон на дисциплините е доста широк, но преобладава най-вече типичната за ареалните изследвания проблематика, свързана с културното своеобразие или многообразие – многоезичие, литератури на малцинствата, литературни контакти, връзки и влияния и т.н.

Дисциплините и от двата подтипа в този модел – както обзорните, така и темпорално и тематично ограничените – са застъпени и в бакалавърската, и в магистърската образователна степен. В бакалавърските програми те присъстват най-вече в учебните планове на т. нар. ареални специалности (Средноевропейски изследвания, Изследвания на Югоизточна Европа, Източноевропейски изследвания, Балканистика и т.н.), където имат статут на задължителни за съответната специалност. Когато са включени в магистърски програми, те най-често имат силно подчертан съпоставителен характер. В по-голяма или по-малка степен подобни курсове се откриват навсякъде, но най-отчетливо е тяхното присъствие в средно- и югоизточноевропейските университети, вероятно защото там са по-широко застъпени ареалните специалности.

IV. Тематични дисциплини.

Примери: Западният литературен канон (Софийски университет); Поезия и пърформанс. Източноевропейската перспектива (Университет в Цюрих); Женското писане в контекста на франкофонските литератури (Университет Париж 3 – Нова Сорбона); Какво означава културната идентичност? Случаят на Средна Европа (Университет Париж 3 – Нова Сорбона); Сексът и престъплението, вината и изкуплението – злодеянието в

литературата от Средновековието до Модерността (Хайделбергски университет); Недостижимите славянски жени (Кьолнски университет); Гората в литературата (Виенски университет); Литература и зло (Ягелонски университет), Войната и литературата (Загребски университет); Литература и памет (Юнивърсити колидж – Лондон); Котките в литературата (Софийски университет); Магистрали и отбивки – пътуването в литературата (Калифорнийски университет – Бъркли); Разкази на изгнаничеството (Юнивърсити колидж – Лондон); Литературно въображение и еврейска идентичност в модерна Европа (Университет в Торонто); Писането и паметта. Образите на Шоа в литературата (Университет в Цюрих) и др.

Този модел се отличава с много широк, практически неограничен диапазон на темите, обхвата и контекстите на съпоставка. Общата характеристика на принадлежащите тук университетски курсове е тематичният им характер, но те се отличават с изключителна хетерогенност по отношение на проблематиката и методологията. Често тези дисциплини следват актуални в съответния момент в науката теми (национализъм, феминизъм), в голяма част от случаите отразяват изследователските интереси на преподавателите.

Дисциплини с такъв характер са заложили във всички образователни степени, а статутът им обичайно е на факултативни или избираеми предмети. Силно застъпени са в западноевропейските и американските университети, докато в средноевропейските, източно- и югоизточноевропейските университети присъствието им е по-слабо изразено.

V. Интердисциплинарни курсове.

В рамките на този модел се открояват дисциплини от два подвида: такива, които разглеждат литературата в паралел с други изкуства, и такива с културологичен, исторически и социокултурен характер.

1. Дисциплини, разглеждащи литературата в паралел с други изкуства.

Примери: Теория и история на изящните изкуства в съпоставителен контекст (Варшавски университет); Екранизация на литературното произведение. Исторически и теоретични аспекти (Софийски университет); Авангардът в европейското изкуство и литература, 1900-1939 (Варшавски университет); Декадансът в европейското изкуство и литература (Единбургски университет); “Keep on rockin’ in the free world”. Рокмузиката в Централна и Югоизточна Европа (Хумболтов университет) и др.

Тук спадат университетски курсове, които разглеждат литературната проблематика в паралел с или в контекста на останалите изкуства – музика, изобразително изкуство и визуални

изкуства, театър, кино (в последните години съпоставките с киното, изглежда, са най-актуални.) В редица случаи проблематиката на курсовете е обособена в конкретен период от историята на изкуството или в конкретно художествено направление. Както личи и от приложените примери, тематичните акценти, както и контекстите на съпоставка са разнородни. В част от случаите са сравнявани близки в исторически и типологически план култури (например полска и украинска). В други случаи съпоставяните контексти са силно раздалечени (например испански и украински); този тип паралели най-често са предпоставени от перспективата на контекста, в който се изучават различните чужди култури.

По правило дисциплините от този тип са със статут на избираеми или факултативни и са предвидени в програмите както на бакалавърската, така и на магистърската степен. Характерни са най-вече за западноевропейските и американските университети, докато в средно-, източно- и югоизточноевропейските университети са по-слабо застъпени.

2. Дисциплини с културологичен, исторически и социокултурен характер.

Примери: Културната хибридность на Средна и Източна Европа (Станфордски университет); Славянският национализъм: литературата и национализмът в Русия и Източна Европа (Кеймбридж); Средноевропейската идентичност в изкуството (Прешовски университет); Южнославянски литератури и цивилизации (Канзаски университет); Славяно-евразийски мултидисциплинарни изследвания (Университет Хокайдо); Култура и история на славянска Евразия (Университет Хокайдо); Постсоциалистическият период в литературата и киното (Университет в Торонто); Творците и властта: източноевропейска литература и кино от 1945–1989 г. (Станфордски университет); Въобразявания на града в Средна Европа: литература и кино (Хумболтов университет); Футболът, литературата и културата в Източна и Средна Европа: литература, кино, изобразително изкуство (Хумболтов университет) и др.

Дисциплините от тази група имат интердисциплинарен характер – те съвместяват литературната тематика с културологична, историческа, политическа, геополитическа, социокултурна и др. проблематика. Това прави застъпването в тях теми практически неограничени, разнородни са и мащабите и обхватът на коментирания материал. В редица случаи курсовете са конкретизирани върху обособен исторически контекст или период.

Характерни са както за филологическите специалности, така и за специалности с по-общ хуманитарен профил или за интердисциплинарни специалности. Най-силно застъпени са в университетите от англо- и немскоезичните страни, както и в програмите на ареално структурираните специалности в средноевропейските университети. В бакалавърската им

степен обикновено са със статут на задължителни, а в магистърските програми имат по-тясна и специализирана проблематика и са избираеми.

За българския академичен контекст е типично изявеното присъствие на мащабни компаративни литературноисторически курсове, представящи разглежданите литератури в хронологичен порядък през целия период на тяхното съществуване – от възникването им до съвременността (типични в това отношение са курсове като „Западноевропейска литература“ и „История на славянските литератури“). Те традиционно присъстват в учебните програми на филологическите специалности още от втората половина на XX в. и запазват статута си и днес. Характерни са преди всичко за българистичните и славистични специалности (българска, славянска, руска филология), което вероятно е предпоставено от традиционно силния при тях акцент върху литературоведската подготовка на студентите (както литературнотеоретична, така и литературноисторическа), и са по-слабо застъпени в учебните планове на останалите филологии. Мащабните курсове със сравнителен и съпоставителен характер са заложили със статут на задължителни дисциплини в бакалавърската степен на посочените филологически специалности. В магистърските програми те имат по-тясно специализиран обхват и са с надграждащ характер. През последните години в българските университети се наблюдава видима тенденция към увеличаване на броя и разнообразието на тематичните курсове с компаративен характер, предвидени като избираеми дисциплини в различните образователни степени на филологически специалности – бакалавърска, но преди всичко магистърска и докторска.

Резултатите от проучването показват значително присъствие на компаративните литературни дисциплини в актуалния академичен контекст. Те преобладават в специалностите с филологически характер, но наличието им е видимо и в други хуманитарни, както и интердисциплинарни специалности. Профилът и съдържателният им обхват са изключително многообразни и варират от обзорни литературноисторически дисциплини, схващани като базисни за филологическата и литературоведската подготовка, до тясно специализирани тематични курсове.

Тенденциите в преподаването на компаративни литературни дисциплини са особено интересен обект на изследване с оглед на актуалното състояние на филологическото академично образование, което до голяма степен се намира в ситуация на преосмисляне и в чийто контекст се открояват разнопосочни развойни тенденции. Разнообразието от тематични

формулировки и концептуални и методологически подходи при компаративните дисциплини в актуалните учебни планове вероятно в голяма степен е предпоставено тъкмо от търсенията на различни възможности при структурирането на университетските програми по литература (например, въпреки забележимите отлики в националните и регионалните академични традиции, се откроява тенденция към разнообразяване на типичните за тях модели на преподаване – в западноевропейските и донякъде северноамериканските университети, за които са обичайни тясно специализираните курсове, се увеличават по-мощните дисциплини с литературноисторически характер; в източноевропейските университети пък, чиито програми традиционно се опират върху курсовете с обзорец диахронен профил, нараства многообразието от различни тематични дисциплини). При всички случаи актуалните тенденции при компаративните дисциплини, изглежда, отчитат техния потенциал за задълбочаването на литературоведската подготовка и разширяването на границите на преподаване на литературата (в теоретичен, исторически, национален, сравнителен, интердисциплинарен и т.н. план) в контекста на академичното образование.

Ина ХРИСТОВА¹

Южнославянското сравнително литературознание днес – посоки и контексти

Резюме

Статията разглежда актуални тенденции в развитието на южнославянското сравнително литературознание. Обсъжда се въпросът за посоките на преразглеждане на идеята за южнославянска литературна общност и единен южнославянски литературен процес. Интерпретацията е фокусирана върху съпоставянето на югославския с постюгославския литературен контекст. Засяга се въпросът за принадлежността на южнославянските литератури към различни културни региони. Налага се изводът за необходимостта от разглеждане на южнославянските литератури като отворена конструкция и динамично поле на идентичности.

Ключови думи: южнославянско сравнително литературознание; литературна общност; югославски и постюгославски литературен контекст; балкански литератури; югоизточноевропейски литератури

Abstract

South Slavic Comparative Literary Studies: Contexts and Course of Development

The article examines current trends in the development of South Slavic comparative literary studies. The discussion revolves around the reviewing of the notion of a South Slavic literary community and a unified South Slavic literary process. Interpretation focuses on the comparison of the Yugoslav and Post-Yugoslav literary contexts. Reference is made to the affiliation of South Slavic literatures to various cultural regions. The author comes to the conclusion that there is a need for a reviewing of South Slavic literatures as an open construction and a dynamic field of identities.

Keywords: South Slavic comparative literary studies; literary community; Yugoslav and Post-Yugoslav literary context; Balkan literatures; Southeastern European literatures.

Въпросът за южнославянското сравнително литературознание в актуалния културно-политически, идеологически и академичен контекст неизбежно ни връща към Югославията и постюгославската криза, които доведоха до радикално преструктуриране на (бившето) югославско литературното пространство, а оттук и на традиционно мисленото южнославянско пространство. От друга страна, няма как да бъдат подминати последиците и ефектите от глобализацията и детериториализацията на културата, които водят до също толкова радикални промени в мисленето на литературата и културата. Тоест, що се отнася до условията, в които се случва и развива южнославянското литературознание днес, тук е определящо действието на тези два фактора, които засягат по много различни начини връзката между общност, култура и

¹ Ина Христова е доцент по южнославянски литератури в СУ „Св. Климент Охридски“. Основните ѝ научни интереси са в следните области: литература и идентичност, интертекстуалност, поетика на прозата, рецепция и интеркултурен диалог, литературна антропология на града. Автор е на монографията „Мирослав Кърлежа“ и на редица публикации, посветени на сръбската и хърватската литература. Член е на Академичния кръг по сравнително литературознание и на редакционния съвет на сп. PALIMPSEST.

територия. Отчитането им, във всички случаи, откроява необходимостта от ревизия на категории и ценности, на термини и понятия и в крайна сметка на самия език, на който се описват, изследват и преподават южнославянските литератури. Отправна точка на мисленето в тази посока е многоаспектното проблематизиране и анализиране на самото понятие 'южнославянски литератури' - от гледна точка на вътрешните му граници и смислов обем, на начините на употреба, инструментализация и концептуализация. Сравнителният подход към южнославянските литератури поставя на преден план въпроса за отношението на описателното понятие 'южнославянски литератури' към категорията 'литературна общност'; изключително важни аспекти на сравнителната перспектива задава ситуирането на южнославянските литератури в различни контексти – балкански, (юго)източноевропейски, европейски контекст.

В плана на научното и академично представяне, описателното понятие 'южнославянски литератури' следва да бъде разграничено и оразлично от термина 'южнославянска литературна общност', който изразява концепция, отнасяща се до конкретни културно-исторически конфигурации и условия.

В рамките на българската славистика, идеята за културно-историческо единство на литературите на южните славяни, базирана върху етноезиковото родство и сходствата в обществено-историческото им развитие, е разработвана в трудовете на Емил Георгиев, Боян Ничев, Илия Конев, Дарина Дончева. От гледна точка на актуалните в настоящия момент проблематики, е важно да се подчертае функцията на конструкцията 'южнославянска литературна общност' като наднационален идентичностен модел, както и характера ѝ на исторически сложил се формация, която има своите вътрешни противоречия и разслоявания. Аргументацията на подобна концепция, конструираща визия за литературно единство и общ развоен модел на южнославянските литератури през определени исторически периоди², следва и търси приликите и сходствата като редуцира или negliжира различията.

За днешната сравнителната перспектива е определяща не само и не толкова логиката на сходствата, колкото едновременността на еднаквостта и различието. Разглеждането на южнославянските литератури през идеята за единен южнославянски процес, предполага преди всичко двупосочна историческа реконструкция, която да отчита и анализира динамиката на конструирането на връзки и обвързаности, на общи и общностни полета на литературен обмен и литературен живот и деконструирането на тези връзки, тяхното маргинализиране и съответно

² В това отношение с основополагащо значение е трудът на Боян Ничев *Увод в южнославянския реализъм. От фолклор към литература в естетическия развой на южните славяни през XVIII-XIX век*, 1971, в който единният модел на южнославянския художествен развой в края на XVIII и XIX век е изведен и аргументиран върху основата на сравнителния анализ на ролята на фолклорния художествен опит в процеса на формирането на новите южнославянски литератури.

прегрупирането и преструктурирането на общите пространства. По-важно от конкретиката на културните и литературни връзки и взаимодействия е самото отношение към идеята за южнославянската литературна и културна общност, и начините на вписване на славянския код в процесите на националната самоидентификация и културна саморефлексия. С оглед на актуалния общественно-политически и социокултурен контекст, на преден план излиза необходимостта от разграничаване на културно-историческите и литературни аспекти на идеята за южнославянско единство от политическите и идеологическите ѝ конотации и употреби, както и фокусиране върху въпроса за утопийния характер на проектите за (южно)славянско единство и тяхното оспорване или проблематизиране, още в периода на формирането им. Определящо тук е изместването на акцента на анализа от реконструкцията на идеята за славянската взаимност към културно-политическото вписване на южните славяни в други общности и формирането на конкурентни идентификационни нагласи. Така в днешното сравнително изучаване на южнославянския XIX век, много важен момент е акцентът върху полемичния и неединен характер на контекста, в рамките на който се конституират модерните национални литератури. Вглеждането в културното наследство на XIX век през полемиките и дискусиите откроява комплицирания характер на направените избори, в процеса на мащабното езиково-културно преструктуриране на южнославянското пространство³ и същевременно откроява пропуснатите или елиминирани исторически шансове, чиито значения се отнасят до основополагащи за модерното общество социокултурни ценности. Скрытите напрежения във формирания в този период единен канон на южнославянския романтизъм се проявяват днес, в условията на ревизия на литературното и културно наследство, в които се откроява тенденция към ревалоризация на ролята и значението на илиризма, за хърватското национално възрождане и съответно за конституирането на хърватската национална идентичност (вж Oraić Tolić 2006: 29-45).

³ В тази връзка на реинтерпретация и преакцентирание на изследователските ракурси подлежи делото на Вук Караджич, който традиционно е разглеждан като реформатор и кодификатор на сръбския книжовен език, а от гледна точка на българската славистика, от първостепенно значение са българистичните му интереси и ролята му за научната българистика (вж Илия Конев, *Вук Караджич за българите и европейската българистика*, 2007). В днешния контекст се налага пренасочване на вниманието към полемиките на В. Караджич, води с културните авторитети на сърбите в днешна Войводина, в които се противопоставят не само езикови схващания, а концепции за различна културна и цивилизационна ориентация. Важен изследователски аспект е участието на В. Караджич в залагането на модела на 'удвоените' идентификации. Индикативен текст в това отношение е студията *Срби сви и свуда*, писана във връзка със споровете за общия книжовен език на сърби и хървати, в която е формулирана тезата за двуединството на езика и народа. Според Караджич разликите между двата езика са пренебрежимо малки, а „сърбите и хърватите, когато са се заселили тук, са били един народ с две различни имена“ - вж Караџић, Вук Стефановић. *Срби сви и свуда. Ковчежић за историју, језик и обичаје Срба сва три закона*. Беч, 1849.

Съпоставителното разглеждане на литературите от страните на бивша Югославия изисква прилагането на две изследователски оптики, със съответните им перспективи: югославска и постюгославска.

Общо място в днешната оценка на бившето югославско литературно и културно пространство е изтъкването на неговата заедност, множественост и диалогичност, в една до голяма степен уникална ситуация на взаимопроникване и припокриване на езици и културни наследства. Репрезентативна за тези нагласи е критическата метафора ‘култури близнаци’, която Светлана Слапшак въвежда, за да опише модела на езиковите и културни взаимодействия в общото пространство на югославските държави, в което редица литературни явления могат да бъдат разбрани само ако се разглеждат паралелно или компаративно.

„Дори и когато става въпрос за различни езици, да кажем словенски и хърватски, културният развой не може да бъде разбран без паралелна или сравнителна перспектива“ (Slapšak 2013:258, цит. по Milinković 2016: 130).

Сравнителният подход откроява литературни периоди, в които бившите югославски литератури функционират като пространство на общ литературен живот и интензивен диалог между актуални културни тенденции. Литературата на междувоенния авангард се развива в наднационален контекст като общо поле на интелектуални и творчески търсения, в което се открояват фигурите на Тин Уевич, Мирослав Кърлежа, Любомир Миич, Станислав Винавер, Драган Алексич, Марко Ристич. В сравнителното разглеждане на литературите от този период като водещ аспект се налага съотнасянето на южнославянските междулитературни взаимодействия с общоевропейския литературен процес; същевременно в типологията на наблюдаваните литературни и културни явления, програми и поетики – зенитизъм, суматраизъм, експресионизъм, барбарогенизъм, хипнизъм, сюрреализъм се оглежда вътрешната нехомогенност на южнославянските литератури, произтичаща от различната им (или амбивалентна) регионална принадлежност – към културата на Балканите или към средноевропейското културно-историческо пространство. Преходът към постмодернизма, който в югославските литератури започва през 70-те и 80-те години на XX век, се очертава като продуктивно поле за компаративни проучвания, включително и в плана на съотнасянето към българската литература, в която процесът се наблюдава по-късно, през 90-те г. на XX век. В тази връзка следва да се отбележи високата продуктивност на българската рецепция на сръбския постмодернизъм, и особено на творчеството на Милорад Павич, което през 90-те г. на XX век присъства в българската културна среда като емблематично за постмодерния начин на писане.

Постюгославската криза през 90-те предизвика разколебаване на концепта ‘южнославянски литератури’ и постави на изпитание южнославянското сравнително литературознание (вж. Pantić 2011) постюгославското литературно и културно пространство също се наблюдава множественост, но от друг порядък – на етнонационални езици, канони, литератури, които с охота приемат да бъдат разпознавани като ‘малки’ (така все пак влизат в някакво отношение, в някаква връзка с големите), но за повечето от тях южнославянската принадлежност не е желан идентификационен код. Открояват се две версии, два модела на отхвърляне. Единият, който е видим в словенска среда, се свежда до премълчаване, negliжиране, маргинализиране и в крайна сметка – неутрализиране на южнославянската връзка. Другият е категоричното и демонстративно отхвърляне, което прозвучава в хърватската среда през 90-те. Отхвърляне, което засяга и българската литература в придобилата широка известност полемика между двама хърватски литературни критици – Станко Ласич и Игор Мандич, в чийто рамки изкрystalизира т.нар. ‘български въпрос на хърватската литература’. Какво стои зад този въпрос?

В дискусията за настоящето на хърватско-сръбските литературни и културни връзки и отношения Станко Ласич заема позиция за категорично и радикално преустановяване; какви са аргументите – ‘вековната европейскост’ на хърватската литература, на която повече ѝ приляга да общува с ‘големите’ европейски литератури, отколкото с ‘малките’ - сръбска, българска, македонска ... В реториката на Ласич българската литература е еталон за посредственост и фигура на отсъствието; сръбската, българската, македонската литература са обезличени и отъждествени по линия на духовната недостатъчност:

„... ако в българската, т.е. сръбската, македонската литература се случи нещо, което се издига над посредствеността на тези литератури ..., аз първи ще съм готов да го прочета. Но, по начало сръбската (българската) литература е само една от малките европейски литератури, за които не виждам особени основания да бъдат вписани ... в онази сфера, в която литературата се идентифицира с високите духовни преживявания.“ (цит. по Luketić 2013: 230)

Мишена на Ласич е сръбската литература, а търсеното внушение е за ‘българския статус’ на сръбската литература в хърватското културно пространство.

Разбира се, Станко Ласич има своите опоненти, и те не са малко; рецепцията на българската литература в Хърватия⁴ през последните десетилетия се случва под знака на

⁴ За полемиката във връзка с рецепцията на българската литература в Хърватия през 90-те г. на XX век виж Дараданова 2018 : 63,64.

постоянното оспорване и апострофиране на неговата позиция. Полемиката е симптоматична, преди всичко за хърватската културна авторефлексия и за устойчивостта на определени стереотипи и автостереотипи, които прословутата фраза на Мирослав Кърлежа „Пази боже от сръбското юначество и хърватската култура“ лаконично и иронично изговаря.

Процесите и явленията в постюгославското културно и литературно пространство изправят южнославянското сравнително литературознание пред необходимостта от преосмисляне на отношението национално – регионално – универсално. Установяването на новите национални канони на хърватската, сръбската, босненската, черногорската литература, не само поставя с особена острота въпроса за критериите за определяне на принадлежността към дадена национална литература, но прави видима проблематичността на самия конструкт ‘национална литература’. Стратегията на културно самоутвърждаване, чрез разделяне на литературното и културно наследство, изолиране и затваряне на литературата в границите на националното, достига собственото си отрицание в произвеждането на удвоени и множествени писателски идентичности, които сами по себе си оспорват релевантността на мисленето на литературата през националното.⁵

Ситуацията започва да се променя след 2000г., когато се появяват нагласи и инициативи, насочени към реинтеграцията на бившето югославско пространство.⁶ В рамките на тези нагласи възниква и конструктът ‘постюгославска литература’, който представлява особен интерес за днешното южнославянско сравнително литературознание. Единственото число следва да се чете в опозиция на разделянето и раздробяването на литературното и културно пространство и през преоткриването на културата на духовната и интелектуална близост, извън зависимостта ѝ от етнонационалността на езиците и литературите.⁷ Литературата в тази концепция е мислена преди всичко като поле на споделен опит - исторически, културен и екзистенциален, който е артикулиран чрез различни, понякога контрапунктни почерци, поетики и идеи. Нов изследователски обект за южнославянското сравнително литературознание е литературната продукция, създавана в условията на постюгославската емиграция, която възниква и се развива в транснационален контекст, но активно присъства в литературните центрове на националните литератури. Литературата на т.нар. ‘нова културна емиграция’ (вж Брајовић 2008: 507-521)

⁵ Симптоматичен е случаят с Иво Андрич, който е припознаван и като босненски, и като сръбски, и като хърватски писател.

⁶ Най-важните инициативи от този тип са посочени и обобщени в текста на Йелена Милинковић – вж Milinković 2017: 129-133.

⁷ Подобни посоки на концептуализация са маркирани в уводната част на книгата на Борис Постников - Postnikov, B. *Postjugoslavenska književnost* ?, Zagreb: Sandorf, 2012. Уводът е достъпен на адрес <https://www.kriticnamas.com/item.php?id=217>

релативизира и проблематизира както критериите за културна принадлежност, така и представите за писателска идентичност и литературна и езикова родина.

...

В днешната обществено-политическа и културна реалност принадлежността на южнославянските литератури към различни културни региони се очертава като специфично проблемно поле на сравнителното им изучаване. Присъствието на регионалния балкански код в актуалната след 1989 г. национална културна самоидентификация и саморефлексия, се откроява в комуникацията между българската, сръбската, македонската литература, които активно участват в конструирането на едно модерно, общосподелимо балканско литературно и културно пространство. Симптоматични в това отношение са редица съвместни културни инициативи, реализирани в периода след 1989г., като тук ще посоча една от най-значимите - литературната награда „Балканика“, в чието учредяване през 1996 г. участват издателства от България, Гърция, Македония, Сърбия (в този момент в рамките на Съюзна република Югославия), Румъния, Албания, Турция. За хърватския автостереотип, балканската принадлежност е нежелана и отхвърляна идентификация, за сметка на афирмирането на приобщеността към централно/средноевропейското културно-историческо пространство. Четена в тази връзка, цитираната по-горе полемика между Станко Ласич и Игор Мандич, експлицира вътрешната диференцираност на южнославянските литератури, провокирана от различната им регионална принадлежност. Отчитането на този тип диференциация измества фокуса на сравнението към връзките и взаимодействията с други литератури и води до пресичането на южнославянското и балканското сравнително литературознание. Въпреки несъмнено богатите традиции на сравнителното балканско литературознание, отношенията на южнославянските литератури – контактни и типологически, с литературите от неславянския балкански контекст, са все още недостатъчно разработено изследователско поле. Що се отнася до хърватската и словенската литература, регионалната им вписаност в пространството на Централна Европа е фактор за активиране на изследванията на сходствата и различията с унгарската и немскоезичните литератури, най-често в плана на двустранните отношения.⁸ Именно в този контекст се осъществява и преосмислянето на традиционните връзки с южнославянската културна общност.

Подобно отваряне на южнославянските литератури към разнородни контексти поставя южнославянските сравнителни изследвания в отношение към дискутираната днес идея за

⁸ Виж сборника *Kulturni stereotipi. Koncepti identiteta u srednjoeuropskim književnostima* (Zagreb, 2006) , който възниква в резултат на дългогодишното сътрудничество между Института по литературознание към Университета в Загреб и Института по литература към Унгарската академия на науките.

общност на централноевропейските⁹ и съответно на източноевропейските литератури¹⁰. Концептуалното уплътняване и научно аргументиране на тези културни и геополитически конструкти тепърва предстои. От гледна точка на научния подход на сравнителното литературознание неизбежният въпрос е съотносими ли са тези конструкти с фундаменталната категория ‘междулитературната общност’ (Дюришин 1979: 66, 67), подразбираща четенето им като ‘единен текст’, или са репрезентативни за модела на новите общности, които са отворени, подвижни, постоянно преформулиращи своята идентичност в съответствие с приобщаването или оразличаването от ценности, политики и интереси. И в тази връзка, ключово предизвикателство пред сравнителното изучаване на южнославянските литератури днес е ясното разграничаване на междулитературните и межкултурни взаимоотношения от политическите и идеологически действия и взаимодействия

През последните десетилетия в българското научно (и медийно) говорене за литературите от южнославянския културен кръг, се наблюдава фреквентна употреба на назоваването ‘югоизточноевропейски литератури’. Тази тенденция съответно е съпроводена с отказ от определението ‘южнославянски’ и редуциране на употребата на синтагмата ‘балкански литератури’. Подобно назоваване прави видима смяната на езиците и реториките, която се случва в превода от езика на традиционните етноразнообрази и културни общности на този на модерните геополитически региони, и същевременно избягва стигмата на Балканите и балканската принадлежност. Тази функция на термина се налага като водеща в редица случаи, в които понятието ‘югоизточноевропейски литератури’ се употребява като алтернативна идентификация на литературите на страните от полуострова и съответно има чисто номинативна и заместваща роля.

Същевременно, активирането на югоизточноевропейския код е сигнал за отказ от разпознаване (и себеразпознаване) през славянската идентичност, конструирана върху вътрешните отношения (на близост и сродство) между част от литературите от региона. Сравнен с определението ‘южнославянски’, терминът ‘югоизточноевропейски’ експонира евроцентричния код, визирайки като ключов маркер на идентичността културната поместеност в югоизточните периферии на европейското културно и символно поле. В тази връзка особено важно е да се подчертае принципната разлика между артикулираните, в двата типа назовавания, идентичностни модели. Като инструмент за идентификация, понятието

⁹ Синтезиран преглед и коментар на ключови аспекти на дискусията са представени в текста на А. Пенчева - вж. Пенчева 2012 : 44-50.

¹⁰ За релевантността, стереотипния характер и употреба на конструкта ‘източноевропейски литератури’ – вж. Бурова 2017: 265-272.

‘югоизточноевропейски’ конструира идентичност не върху модела на отношенията между литературите от региона, а през близости и сходства в отношението им към (западно)европейския културен център. От гледна точка на присъщите на двете понятия идеологически контексти, различията между тях изразяват противостоянието между анахроничната днес идеология за (южно)славянска взаимност и съответно - за славянска култура и цивилизация, и актуалната днес унитаристка визия за европейската култура и цивилизация. И докато Боян Ничев изгражда концепцията си за южнославянския развоен модел, върху отклонението от нормативните и предписващи функции на западноевропейския културен центризм¹¹ (вж Ничев 1986: 184-187), в днешния идеологически контекст сравнителното разглеждане на литературите от региона е съпроводено от „своеобразно противоречие, което се изразява в опозицията между ‘официално’ децентрирания (интер)национализъм като начална, теоретично установена и общоприета отправна точка и ‘неофициално’ ре-центрирания, рецидивиращ евроцентризм ...“ (Braјović 2013:182).

В заключение, перспективите за развитие на южнославянското сравнително литературознание налагат конструирането на подвижна и гъвкава гледна точка, както и концептуално оформяне на компаративистичния дискурс, в съответствие с актуалните проекции и конотации на южнославянския код и с разбирането за южнославянските литератури, като динамично поле на идентификации; предполагат ревалоризация на процесите и явленията, в плана на научната ретроспекция и отваряне на филологическия подход към въвеждането на широка социокултурна перспектива в изучаването и преподаването на южнославянските литератури.

Библиография

Брајовић, Т. Стварност (само)изгнанства - (само)изгнанство стварности. Слика света у романима писаца нове културне емиграције. В: *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 37/2. Београд: МСЦ, Филолошки факултет, 2008, 507-521.

Бурова, А. Актуалност на определението „източноевропейски литератури“ в съвременния литературен контекст. В: *Надмощие и приспособяване*. Т.1. Факултет по славянски филологии, СУ „Св. Кл. Охридски“, 2017.

¹¹ Дистанцирането от евроцентризма в концепцията на Боян Ничев не означава оспорване или отричане на принадлежността на южнославянските и балканските литератури към европейския литературен процес. То е насочено към обосноваването на необходимостта от преосмисляне и разширяване на самата представа за европейския литературен процес, в който евроцентризмът не може да бъде единствен критерий и парадигма на художествено развитие заради ограничения обхват на присъщата му литературна типология.

Дюришин Д. Теория сравнительного изучения литературы. Москва: Прогресс, 1979.

Дараданова, Е. Рецепция на българската поезия в Хърватия през XXI век. – В: *Prvi hrvatsko - bugarski slavistički susret. Suvremeni bugarski jezik i književnost u poredbenoslavističkom i interdisciplinarnom kontekstu*. Zagreb: Filozofski fakultet, FF-press, 2018, 63 - 75.

Ничев, Б. Основи на сравнителното литературознание. София: Наука и изкуство, 1986.

Пенчева, А. Изтокът и Западът на славянството и днешната съдба на сравнителното славянско литературознание. – В: *Славяните. Общество, религия, култура*. София: УИ „Св. Кл. Охридски“, 2012, 44-51.

Brajić, T. Postsocijalistički identitet(i) i komparativno izučavanje južnoslovenskih književnosti. In: *Komparativni postsocijalizam. Slavonska iskustva*. Zagreb Filozofski fakultet sveučilišta u Zagrebu. Zagrebačka slavistička škola, 2013, 179-189.

Luketić, K. Bugarsko pitanje hrvatske kulture. In: *Balkan: od geografije do fantazije*. Zagreb, Mostar, Algoritam, 2013, p. 228–235.

Milinković, J. PROFEMINA: Interkulturalizam i jugoslovenski feminizmi. In: *Hrvatsko –srpski / srpsko – hrvatski interkulturalizam danas*. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, FF press, 2017, 127-138.

Oraić Tolić, D. Hrvatski kulturni stereotipi. Diseminacija nacije. In *Kulturni stereotipi. Koncepti identiteta u srednjoeuropskim književnostima*. Zagreb: Filozofski fakultet, FF press, 2006, 29-45.

Pantić, M. Da li su danas moguće južnoslovenske komparativne studije. // *Sarajevske sveske*, br 32/ 33, 2011. <http://sveske.ba/en/broj/3233> (достъп на 20.02.2019).

Slapšak, S. Žene Jugoslavija, antikomunistička narkoza, *Poznańskie Studia Slawistyczne*, 5/2013, 249-263.

Огнян КОВАЧЕВ¹

За понятието, полето и дисциплината Западноевропейска литература – 10 години по-късно

Резюме

Тук продължавам наблюденията и размислите си за Западноевропейската литература в контекста на Съпоставителното литературознание, подети в по-ранна моя статия. Те са съсредоточени върху два нейни основни аспекта: *изследователско поле* и *учебна дисциплина*. При първия аспект погледът се насочва към кризите и преосмислянията в компаративистиката, към родни и чужди проекти и трудове през все още новия век, тяхната съпоставимост и общи концептуални места. При втория се спирам на практически въпроси относно разпределението и преподаването на учебния материал, изучаването на литературите в превод и дисконтинуитет, и с повишено внимание към възприемането и преобразуването им в приемащата среда.

Ключови думи: западноевропейска литература, сравнително литературознание, история на литературата, изследователско поле, учебна дисциплина, екстензивност, авторефлексивност, интердисциплинарен

Abstract

On West European Literature as a Notion, Field and Discipline – Ten Years After

In this article, I continue my observation and discussion of West European Literature within the context of Comparative Literature taken up in an earlier paper. The focus is on the subject matter's two general aspects: as a *research field*, and as an *academic discipline*. When reviewed as a research field, attention has been given to the crises and rethinking of Comparativism, to national and international projects and works in the yet new century, to their juxtaposition and conceptual common places. In discussing it as an academic discipline, I have dealt with practical issues of the syllabus distribution and teaching, and the studying of literary phenomena in translation and discontinuity with an emphasis on their reception and transformation in the host environment.

Keywords: West European Literature; Comparative Literature; Literary History; research field; academic discipline; extensiveness; auto-reflexivity; interdisciplinary

*Да преосмислиш не означава просто да помислиш
отново, а да помислиш по новому.
Марио Валдес и Линда Хъчън*

Сегашното размишление е продължение на опита за дискуссионно разглеждане на понятието „Западноевропейска литература“² от преди десет години. Целта му бе „да проследи

¹ Огнян Ковачев [Ognyan Kovachev] е доцент по Антична и западноевропейска литература, основател и съ-ръководител на МП „Литература, кино и визуална култура“ в СУ „Св. Климент Охридски“. Автор е на *Готическият роман. Генеалогия, жанр, естетика* (2004), *Литература и идентичност: преображения на другостта* (2005) и над 90 статии и студии в области като Сравнителна литературна история, Готически изследвания, Филмова адаптация, Литература и национализъм, Теория и практика на превода. Съставител и редактор е на *Петър Увалиев. Пет минути с Петър Увалиев. Радиобеседи*. Агата-А: София, 2015.

² Вж. Ковачев, Огнян. За ползата и вредата от термина „западноевропейска литература“ – В: Румяна Л. Станчева (съст.). *Голямото вписване или какво сравнява сравнителното литературознание*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2010 с. 25-33.

нейната академична генеалогия, да анализира как тя се съотнася със сродни дисциплини и изследователски области като съпоставителна литературна история, литературен канон, общо литературознание, световна литература и т. н.” (Ковачев 2010:25). Не по-малко важно бе да разгледам критично актуалното състояние на дисциплината и възможността за промяна или запазване на нейното статукво. Времето отстояние днес поражда носталгично-ироничната кръстоска между мотиви от романи на Александър Дюма-баща и песен на ФСБ в горното заглавие. Тогава отправна точка на анализа бе второто „несвоевременно размишление” на Фридрих Ницше за историята. А днешната кръгла маса е възможност настоящите размисли да превърнат предишните от „глас в пустиня” в несвоевременни, съгласно значението, вложено от немския философ: чужди на своето време, ала обърнати към бъдещето. Фигурата на гласа тук е далеч от суетата на „глас предтеча” или глас самотен. Той е глас, чакащ своя отглас. Ала загриженост относно понятийната система, методологията и структурата на изследователското поле и учебната дисциплина е налице и преди него.

Все още близкото начало на новия век ни зарадва с появата на два труда с едно и също заглавие, но съществено различаващи се като подходи и съдържание. Радостта идеше първо от това, че почитателно изместиха овехтелите съдържателно и морално учебници на Димитър Митов, Александър Пешев и Людмила Стефанова от списъците с препоръчителна литература. Второ, от критичното себевглеждане в същностни проблеми на дисциплината. Още с първото изречение в своята *Западноевропейска литература* Клео Протохристова заявява, че подходът ѝ „се опитва да бъде коректив на инерционното придържане към традиционни литературноисторически построения”. Позовавайки се на Г. Н. Пospelов, авторката се спира на проблеми на периодизационната схема, понятийния апарат, изграждането на литературноисторически разказ и т.н. (Протохристова 2003: 11-12). Безспорно това са проблеми, с които се сблъсква всеки изследовател и преподавател. Но, както сама Протохристова отбелязва, изложената от руския автор алтернатива на „стадиалното изучаване” не е в състояние да ги разреши задоволително. Нещо повече, конкретни негови предложения и определения са не по-малко оспорими. Разграничавайки понятията ‚течение’ и ‚направление’ в литературната история, той изтъква като отлика на второто теоретичната рефлексия, която „придобива значение на естетическа програма”. Пример за направление, при това първото в Западна Европа, според Пospelов е групата *Плеяда*, състояща се от седем френски ренесансови поети. Главното му основание за това е манифестният за общността трактат *Защита и прослава на френския език* (1549) от Жоашен дю Беле.

Но нека да си припомним, че това съчинение следва линията на утвърдена традиция, чиито първопроходник е Данте Алигиери в незавършените си *Пур* (*Convivio*, 1304-1307) и *За народното красноречие* (*De vulgari eloquentia*, 1303-1305). В първия трактат на *Пур* той обосновава своето писане на коментари към включените канцони на народен говор. В латиноезичния трактат утвърждава възможността и необходимостта да се пише поезия на народни говори, разсъждава върху особеностите на основните по негово време лирически жанрове и изтъква като най-значими италиански поети *стилновистите*, в това число и самия себе си. Цитираните теми стават общи места в последвалите съчинения от подобен род, включително и в този на Дю Беле. Така италианският поет поставя началото на езиковата доктрина на Ренесанса и на поетиката на *dolce stil novo* (сладостния нов стил) на тосканската сонетна школа³. Ето защо, по въпроса за най-ранното теоретично осмисляне на собствени творчески принципи и похвати в Западноевропейската литература се присъединявам към становището, споделяно от Майкъл Спилър: „Първият писател, който обръща теоретично внимание на сонета, е Данте [...] стремежи се да докаже, че поезията на народен говор може да бъде така сериозна, както е на латински, той създава първия теоретичен коментар на сонета” (Spiller 2005:7) и Симеон Хаджикосев: „В *За народното красноречие*, в параграфа, където обяснява каква трябва да бъде една „прославена (знаменита) канцона”, Данте [...] на практика поставя началото на европейската поетика” (Хаджикосев 2000:185).

Самото определяне на *Плеяда* като ‚направление‘ е проблематично и нефункционално поради разпространената употреба на понятието за означаване на по-обхватно литературно явление – период, жанр, стил или общност, отличаващо се със собствена литературна концепция и установени (макар и рядко с единогласие) времеви граници. Примери за това може да бъдат маринизъм, сантиментализъм, символизъм, готически роман, реалистичен роман, модернизъм и изобилието от –изми в него и т. н. Изборът на дадено понятие се обуславя от контекста (обичайно множествен), в който мислим явлението, но той може да бъде и субективен. Що се отнася до по-частни явления, каквито са съпоставените по-горе общности от поети в предренесансова Флоренция и във френския Ренесанс, в нашето литературознание са възприети други понятия: ‚школа‘ или ‚кръг‘. Вариант на второто – ‚кръжец‘ – използвам относно *Плеяда* С. Хаджикосев (Хаджикосев 2000:389 и сл.), сякаш следвайки заръката на

³ Десет години след Пospelов, в книгата си *La République mondiale des lettres* (1999), Паскал Казанова също провъзгласява френския трактат за основополагащ текст, този път на т.нар. от нея „световна литературна система” през XVI в. (Casanova 2004:46). Причината е във връзката (всъщност отдавана постановена) според изследователката между ренесансовата държава и утвърждаването на единен народен говор в нея. Но коя е причината пак да бъдат пренебрегнати същите идеи в по-ранните съчинения на Алигиери?

Ронсар да се използват умалителни форми в литературната реч. Замяната им с „направление“ би довела до объркване не само на конкретните значения, но и в цялостната понятийна система на дисциплината.

Спрях се на пример, който може да се стори някому изолиран и несъществен, ако виждаме в него само историческа неточност или несправедливост. Ала целта не е да съдя кой е пръв и кой – подир него. На мета-равнище този пример за спорно прилагане на едно понятие отново поставя проблема за ползата и вредата от литературоведската и по-специално литературноисторическата терминология, състоящ се в като че ли иманентната двойственост на техните употреби. Дали резултатът зависи от субективни качества и обстоятелства и тогава двете си противостоят като положителен и отрицателен полюс в работата на литературния историк или са неразделно свързани като сиамски близнаци? Въпросът за термина, за неговото съдържание и употреба остава в сърцевината и на настоящите размисли. Тяхна предпоставка може да бъде друг парадокс от Ницшевото *За ползата и вредата от историята за живота*. Философът разграничава три типа отношение към историята: „антикварно“ (пазене и почитане), „монументално“ (подражание и усъвършенстване) и „критическо“ (преценяващо, съдещо и дори развенчаващо миналото) (Ницше 1992: 96-106). Характерно за всяко от тях е, че се определя от различния начин на употреба⁴ на дадено минало, от способността си да създаде различен негов разказ или образ, а не да пресъздаде обективистично „как всъщност е било“⁵. Второ, всяко носи и ползи, и вреди, но може да бъде ефективно, стига да намери своя подходящ контекст. Трето, и трите трябва да представляват движение на миналото към „бъдещето и настоящето“, за да бъдат „под властта и върховното ръководство на живота“ (Ницше 1992: 107). Моделирана от тези отношения, историята придобива едновременно прагматично, етическо и познавателно, а по-нататък и научно, и дидактическо измерение. Но тогава не е ли парадокс на всяка история, в това число и на литературната, че се стреми да бъде наука, а същевременно трябва да служи на живота? И валиден ли е парадоксът за основното понятие, което разглеждаме тук?

В края на предишната статия набелязах осем перспективи за продължаващ дебат върху названието, методологията и преподаването на Западноевропейска литература. Първата

⁴ В българския превод на заглавието думата *полза* съответства на *Nutzen* (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*). Тук бих изтъкнал и съдържащото се в немската дума значение на *употреба*, както най-често я разчитат английските преводачи, като *use(s)*, напр. в превода на Ейдриън Колинс от 1909 г. *On the Use and Abuse of History for Life*. Далеч от намерението да ревизирам превода, бих искал да открия една колкото семантична, толкова и концептуална разлика. Докато *полза*, респ. *вреда*, набляга на въздействието, което историята оказва върху индивида или живота в цялост, то *употреба* или *потребност* придават активна позиция на човека/живота по отношение на историята.

⁵ Едва ли би било пресилено да видим в критиката на историографския обективизъм от страна на Ханс Роберт Яус продължение на Ницшевия възглед за историята (Яус 1998: 29 и сл.).

насочваше вниманието към три принципа на нейното конструиране: административен, геополитически и научен. В административен аспект няма съществени промени, като изключим тенденцията за намаляване на броя на часовете и бакалавърските специалности, в които тя се изучава. Геополитическите и идеологическите основания, белязали възникването ѝ в Русия през XIX в. и въвеждането ѝ в българските университети през втората половина на XX в., от десетилетия не определят нейното название. За сметка на това, в него изпъкват по-отчетливо териториалните и културологичните му предпоставки⁶. Ще съсредоточа размислите си върху научния аспект, в двата му основни дяла: „изследователско поле“ и „учебна дисциплина“.

1. „Изследователското поле“ допуска прилагане на различни методологии, но във всички случаи концептуалният гръбнак на дисциплината остава литературноисторически или, ако се върнем към терминологията на знаменити предшественици във Факултета по славянски филологии, като проф. Иван Шишманов, проф. Боян Пенев и проф. Михаил Арнаудов, този на „сравнителната литературна история“ (*Vergleichende Literaturgeschichte*). Вероятно благодарение на факта, че използва най-активно немски език, Шишманов предпочита този ясен термин пред по-двусмислените „*littérature comparée*“ (фр.) или „*comparative literature*“ (англ.⁷). От октомври 1909 г. той е частен хоноруван доцент по сравнителна литературна история в Софийския университет, а през 1911 г. оглавява създадената 7 години по-рано Катедра по Сравнителна литературна история (Гечева 2003: 32-33).

Любопитна е времевата близост между възникването на катедрата и първата авторитетна и влиятелна критика към компаративистиката през XX в., отправена от Бенедето Кроче. Още в първия брой от януари 1903 г. на основаното от него списание *La Critica*, в статия под заглавие *La « letteratura comparata »*, той категорично отхвърля възможността сравнителният метод да бъде определящ за дадена област на изследване, тъй като е „прост метод“, „общ за всички области на изучаване и не казва нищо сам по себе си“ (Croce 1903: 77). На пръв поглед перифраза на старинната максима „*comparaison n'est pas raison*“, тази критика е трудно оспорима. От една страна, сравнението не може да служи като доказателство, от друга страна, традиционното историческо проучване също прибегва до него при издирване на източници, проследяване на взаимовръзки и влияния и т.н. Скоро обаче жестокостта на Кроче се сломява и той стига до находчивата съпоставка, „че името на сравнителното литературознание е изградено по модела на това на сравнителното езикознание“. Доколко тя е плод на осъзнато

⁶ Сроден преход от геополитически към *геокултурни* оси прави С. Хаджикосев (Хаджикосев 2006: 9-18).

⁷ Последните две формулировки буквално се превеждат като „сравнителна литература“, в която научният аспект не е пряко назован, а се подразбира. Опитите той да бъде добавен впоследствие, като *études de littérature comparée* или *Comparative Literary Studies*, дават слаб резултат, особено след категоричното им отхвърляне от страна на Рене Уелек (Wellek 2009: 167). Така „елиптичните“ версии продължават да се радват на значително по-честа употреба.

влияние на идеи от Сосюровата ‚обща лингвистика‘ или от формиращата се по същото време ‚философия на езика‘ е въпрос извън нашата задача (пък и статията не дава основание за подобна хипотеза). Ала съпоставката поражда нова дефиниция: „сравнителната литература търси литературни идеи или теми и проследява събитията, измененията, обединяванията, развитието и взаимните влияния между различните литератури” (Croce 1903: 78). Така негативността на Кроче отхвърля това, което той нарича „фрагментарния и непълен смисъл” на лабораторното научно изследване, за да дефинира по-разнообразен, разслоен и разширяващ се метод за съпоставително историческо изучаване на различни литератури.

Тук се съдържат в зародиш две от най-устойчивите тенденции в компаративистиката до днес. Едната е ‚екстензивността‘ – въпреки периодично обявяваните кризи или смърти на дисциплината, тя не спира да разширява както обекта, така и интердисциплинарността на своите изследвания – от възникването на литературното явление и условията за това към неговото превеждане и възприемане в чужда среда, принадлежността на даден автор или произведение към елитарни или попкултурни канони, ролята на културите на малцинствата и техните контексти в литературния процес, преобразуването на явлението при преминаването му от едно към друго изкуство или медия (неговата адаптация) и не на последно място – гледната точка и оценката на съвременността. Втората е ‚авторефлексивността‘ или преосмислянето на изследователската практика посредством теоретични и критикотеоретични подходи, която диагностицира слабите места и предлага нови решения. Примери за това може да бъдат следващите (и допълващи) Кроче задълбочени критики на компаративисти като Рене Уелек, Сюън Баснит и Гаятри Спивак, които вещаят край и същевременно са зов за „ново сравнително литературознание”, по думите на последната⁸. Редом с тях, критическата теория намира израз в амбициозни проекти като внушителното начинание на Марио Валдес и Линда Хъчън за „преосмисляне на литературната история в сравнителен план”, осъществено като поредица от многотомни публикации. Особен интерес за нас представлява първият от трите тома на *History of the Literary Cultures of East-Central Europe*⁹, където значителен принос имат български изследователи. Валдес и Хъчън описват концептуалната решетка на тази *История* като „възли” на пресичане, разкриващи „взаимовръзките между центрове на културно

⁸ René Wellek, Op. cit.; Bassnett 1993; Spivak, Gayatri. *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press, 2003, репликата на Баснит към Спивак в “Reflections on Comparative Literature in the Twenty-First Century”, *Comparative Critical Studies*, Volume 3, Issue 1-2, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006 и др.

⁹ Cornis-Pope, Marcel, Newbauer, John (ed.). *History of the Literary Cultures of East-Central Europe: Junctures and Disjunctures in the 19th and 20th Centuries*. Volume I. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company (https://zodml.org/sites/default/files/%5BMarcel_Cornis-Pope%5D_History_of_the_Literary_Cultu.pdf, посетен на 10.02.2019).

производство, търговски пътища, маршрути на „културни посредници“, места на исторически поврати, лингвистична демография и т. н.” (Valdes 1994: 9).

Къде е родната Западноевропейска литература спрямо тези тенденции през новия век? Накратко, тя несъмнено се вписва и в двете. За това свидетелстват търсенията и публикациите на преподаватели и изследователи в тази област през последните десетилетия. В цитирания по-горе едноименен труд, след въвеждащата част, посветена на периодизацията и понятийния апарат, Клео Протохристова изгражда своите „съпоставителни наблюдения“ върху тематични, проблемни, жанрови, имагологически и интердисциплинарни средоточия и взаимодействия, някои от които са концептуално сродни с „възлите“ в проекта на Валдес и Хъчън. Най-показателни са наблюденията върху „фигурата на бръснаря“, изменящото се през вековете естетическо отношение поезия – музика, литературните години на XX век и практиките на озаглавяване. Далеч съм от мисълта да диря обща методология или някакво скрито повлияване. По-склонен съм да отдам сродството на стремежа на Протохристова да мисли ‚западноевропейската литература‘ в Бартовата парадигма на история на литературата (Протохристова 2003: 253). Макар да тръгва от ‚полифонизма‘ на Бахтин, замисълът на Валдес и Хъчън е аналогичен – да се изследва онова, което „определя литературната сложност на Източна и Централна Европа: множествените и разнообразни слоеве на политически, религиозен, езиков и културен опит, които обуславят произвеждането и възприемането на литературата” (Valdes 1994: 9).

В следващата си книга Протохристова се впуска в шеметна интелектуална авантюра по следите на „мотива за огледалото“ в превъплъщенията и отраженията му в широк обхват от световни култури – от британската, през българската, до японската – и исторически епохи – от старогръцката митология до постмодерните времена (Протохристова 2004). Този труд все още представлява методологически най-разнообразното изследване в областта на Западноевропейската литература у нас. Авторът не го вписва в набиращата тогава нова скорост парадигма на ‚Световната литература‘, но неговите мащабни териториални и времеви дъги поне формално дават основание за това. Примери за авторефлексивни наблюдения са налице и в поредицата *Западноевропейска литература* на С. Хаджикосев. В *Предварителни думи* към първия том той заявява, че целта на неговия проект е „да бъдат осмислени литературните процеси“, а „това би било възможно само при прилагането на сложен интердисциплинарен подход“. Негови компоненти „би трябвало да бъдат културологическият, социологическият, общоестетическият и собствено литературоведският” (Хаджикосев 2000: 10). Самостоятелно или съвместно те са приложени многократно, но като пример за сложно интердисциплинарно

разглеждане бих открил студията *Реализмът – флогистонът на литературознанието* (Хаджикосев 2009: 9-63) – полезна за студентите и забавна със здравословния си теоретичен скептицизъм.

2. Ще си позволя да говоря за ‚учебната дисциплина‘ главно въз основа на личния опит, с други думи, през призмата на своите разбирания и неразбирания, справяния и несправяния, прозрения и заслепления. Тук историята в най-голяма степен служи на живота. Една от първите задачи на преподавателя е да разработи учебни програми за лекционните и/или семинарните курсове. Приел веднъж, че Западноевропейската литература е вид Сравнително литературознание, той се изправя пред въпроса как да приложи негови принципи при подбора, организирането, разпределянето между двата вида курсове и преподаването на учебния материал. Значителният му обем се обуславя от два главни критерия: литературноисторически обхват на курса и налични преводи на произведенията. Времевата рамка обхваща периода XII-XIX в., а изборът на авторите и произведенията е свързан още с класификатори като периоди, национални литератури, литературен канон, класика, направления, жанрове, школи и други общности, преки и непреки взаимодействия и т.н. На практика се изучават явления от италианската, френската, английската, испанската и немската литература, но посочените литературоведски категории предлагат богати възможности за тяхното извеждане извън собствената литературна история и за формиране на разнообразни мрежи от контексти за изучаването им. Така, без да се пренебрегва националната специфичност на *Дон Кихот* например, се преодолява затвореността му в границите на една литература. На доминиращия в националните литературни истории принцип на континуитета сравнителноисторическият разказ противопоставя своеобразна мозайка от фрагменти. В нея проследяването на разнородните въздействия и възприемания на творбата придава различна перспектива и динамика на разказа.

Съпоставителният подход се осъществява ‚синхронно‘ на равнището на всеки от горните класификатори, например ренесансов сонет или сборник с новели и ‚диахронно‘ – между явления, за които едни класификатори са налице, а други отсъстват, например пикаресковия роман и пикаресковото в просвещенския роман, Шекспировите трагедии и готическия роман и др. Съпоставката може да се конкретизира на поднива на даден период, жанр или друго по-обхватно явление, например петраркизъм и английски сонет, или между отделни автори и произведения, които диалогизират помежду си, например *Приключенията на Робинзон Крузо* и *Пътешествията на Гъливер*. Успоредният анализ на творби, започващ с наблюдения върху откъси от тях, по примера на Ауербах в *Мимезис*, може да бъде много продуктивен в

семинарните занятия. Така студентите се упражняват да четат произведението отблизо, да разпознават характерни за дадени автори, стилове, школи и др. детайли и да ги съотнасят помежду им, да проучват и използват критическа литература. При достатъчно владение на чуждия език, в тази „лабораторна” работа може да се включи и съпоставяне на откъси или кратки творби в превод и в оригинал.

Всъщност, самото изучаване на литературите в превод съдържа имплицитна съпоставителност, доколкото е налице не само езиков, но и межкултурен превод. Още в края на XIX в. Макс Кох изтъква превода като главна област на сравнителноисторическо проучване. Но, както подчертава Сюън Баснит през 1993 г., „сравнително доскоро, въпреки уповаването на превода в сравнителното литературознание, беше свършено съвсем малко систематично проучване на това какво се случва с даден текст, когато бъде пренесен от един език на друг” (Bassnett 1993: 45). Твърдението ѝ за смъртта на компаративистиката се оказва силно преувеличено, но пък ударението върху връзката ѝ с преводознанието даде тласък на множество съпоставителни изследвания през следващите десетилетия. Ограниченият обем тук не позволява да се спра по-пространно на този аспект. Затова ще завърша, завръщайки се към началото и на настоящия текст, и на сравнителната литературна история в България.

Да си представим, че в мозайката от контексти на компаративистиката са възможни анахронични диалози. Сякаш в отговор на поставения от Баснит въпрос, в увода на курса си по Сравнителна литературна история на XVIII в. Иван Шишманов казва: „Ние се убеждаваме все повече и повече, че растежът на всички литератури е обусловен, на първо място, от степента на асимилационната сила на народите, от способността им да образуват творчески синтези и, на второ място, от количеството и качеството на възприетите чужди или свои по-стари елементи” (Шишманов 1971: 36). На свой ред, позицията на българския учен е съзвучна с тезата на неговия съвременник Валтер Бенямин, който вижда задачата на преводача „в това да намери онази интенция към езика, на който се превежда, събуждаща в него ехото на оригинала” (Бенямин 2000: 54)¹⁰. А техните разбирания получават екзотично продължение в радикалната метафора на бразилския поет и преводач Харолдо де Кампос за превода като антропофагия или поглъщане на чуждия текст, намерило израз в превода му на втората част на *Фауст* под заглавие *Богът и дяволът на Гьотевия Фауст*¹¹. Но не е ли и трагедията на Гьоте резултат от

¹⁰ По-подробен коментар на есето на Бенямин правя в Ковачев, О. „Ехото на проекта или какво остава от името?”, *Филологическият проект в началото на XXI век*. Сборник с материали от годишна факултетска конференция на ФСЛФ. София: УИ „Св. Климент Охридски”, 2009, 7-20.

¹¹ Campos, Haroldo de. *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1981. Виж (Bassnett 1993) и Gentzler, Edwin. *Translation and Identity in the Americas: New Directions in Translation Theory*. London and New York: Routledge, 2008

безпощадно (и безподобно) асимилиращо литературно поглъщане? Пренасочвайки съпоставящия поглед от пораждането и влиянието към възприемането и преобразуването, анахроничният диалог прераства в трансвременни полилог.

Библиография

- (Бенямин 2000) Бенямин, Валтер. *Задачата на преводача* (1923). *Озарения*. Превод Кольо Коев, Критика и хуманизъм, София.
- (Гечева 2003) Гечева, Кръстина. *Иван Д. Шишманов. Биобиблиография*. С., ИК „Гутенберг“.
- (Ковачев 2010) Ковачев, Огнян. „За ползата и вредата от термина „западноевропейска литература““. Румяна Л. Станчева (съст.). *Голямото вписване или какво сравнява сравнителното литературознание*. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- (Ницше 1992) Ницше, Фридрих. „За ползата и вредата от историята за живота“. *Несвоевременни размишления*. Превод от немски Харитина Костова-Добрева. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- (Протохристова 2003) Протохристова, Клео. *Западноевропейска литература. Съпоставителни наблюдения, тезиси, идеи*. Пловдив: Летера.
- (Протохристова 2004) Протохристова, Клео. *Огледалото. Литературни, метадискурсивни и културносъпоставителни траектории*. Пловдив: Летера.
- (Хаджикосев 2000) Хаджикосев, Симеон. *Западноевропейска литература V-XVII в. Част първа. Средновековие. Проторенесанс. Ренесанс*. София: СИЕЛА.
- (Хаджикосев 2009) Хаджикосев, Симеон. *Западноевропейска литература. Големите френски реалисти от XIX в. Част пета*. София: СИЕЛА.
- (Яус 1998) Яус, Ханс Р., „Литературната история като провокация към литературознанието“, превод от немски Мая Разбойникова-Фратева. *Исторически опит и литературна херменевтика*. Съст. Ангел Ангелов. София: УИ „Св. Климент Охридски“.
- (Casanova 2004) Casanova, Pascale. *The World Republic of Letters*. Harvard University Press.
- (Bassnett 1993) Bassnett, Susan. *Comparative Literature: A Critical Introduction*. Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell.
- (Croce 2003) Croce, Benedetto, La “letteratura comparata”, *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia diretta da B. Croce*, 1, 1903.
- (Spiller 2005) Spiller, Michael. *The Development of the Sonnet: An Introduction*. New York: Routledge.
- (Valdes 1994) Valdes, Mario J., Hutcheon, Linda. *Rethinking literary history – comparatively*. New York: American Council of Learned Societies.
- (Wellek 2009) Wellek, René. “The Crisis of Comparative Literature” (1959). David Damrosch et al. (ed.). *The Princeton Sourcebook in Comparative Literature*. Princeton University Press.

Морис ФАДЕЛ¹

**Сравнително литературознание за нефилолози:
опитът на общото образование в Нов български университет**

Резюме

Текстът представя лични опит на автора като преподавател в системата на общото образование в Нов български университет. Той се спира на проблемите пред преподаването на литература пред студенти-нефилолози. Един от изводите на текста е, че преодоляването на тези проблеми е невъзможно без участието на сравнителното литературознание.

Ключови думи: преподаването на литература пред студенти-нефилолози; сравнително литературознание

Abstract

**Comparative Literature for Non-philology Majors:
the General Education Experience at New Bulgarian University**

The paper presents the author's personal experience as a lecturer within the system of general education at New Bulgarian University. It discusses the problems of teaching literature to students who do not major in linguistic specialties. One of the conclusions of the text is that the overcoming of these problems is impossible without the involvement of comparative literature studies.

Keywords: teaching literature to students who do not major in linguistic specialties; comparative literature studies

Всеки новоприет студент в Нов български университет трябва през първите две години на обучението си да премине през системата на общото образование. Тя включва курсове по български език, компютърна грамотност, спорт, изкуства и т. нар. „курсове за знания“ – особен елемент в общото образование, който изисква от студента да избере теми в научни области, различни от областта, в която той се обучава. Част от тези курсове са посветени на литературата. Противно на разпространеното убеждение, че литературата е демоден, че нея не я искат, тези курсове успяват да съберат необходимата за стартирането им бройка студенти.

Аз водя един от въпросните курсове – „Как да четем и разбираме литературно произведение“. Целта е студентът да овладее определени начини за анализиране на литературен текст. Предизвикателството в подобен тип курсове е, че се изправяш пред аудитория, която няма специално отношение към езика и литературата, налице е неясно „обичане на

¹ Доц. д-р Морис Фадел [Maurice Fadel] е преподавател в програмите на департамент „Нова българистика“ на Нов български университет. Автор е на монографиите *Пол де Ман: опити с невъзможното* (2002) и *Животното като литературна провокация: анималистиката на Емилиян Станев* (2010), както и на многобройни статии в научни сборници и на рецензии за книги в периодичния литературен печат.

литературата“, формирано от прочитането на произведения или от обстоятелството, че литературата е „вървяла“ на студентите в училище.

Курсът се занимава основно със съвременната българска литература. Стремехът ми е студентите да не останат затворени в канона, върху който се набляга в училище, да бъдат почитатели и добри читатели на днешните български автори, много от които са на възраст не много по-голяма от тяхната, да свикнат с и – ако е възможно да обикнат – похватите, чрез които се изграждат модерните литературните текстове. Задачата не е лека. Курсът обикновено започва с възраженията „Това не е никаква поезия?“, „Може ли за любовта да се говори така?“, „Тук няма никакви връзки, разказът е накъсан“, „Скучно е“.

Сравнителното литературознание се налага от само себе си в процеса на преподаването. Необходимо е да се правят непрекъснати препратки към канона. Проблемът е обаче, че и той далеч не винаги се познава. Тогава на помощ идва т.нар. „масова култура“. Напоследък удачно се оказва изграждането на мостове между произведения на съвременната литература и сериалите (което налага и разговор за литературните произведения, стоящи в основата на сериалите). И няма как да е иначе: та нали и модерната литература и сериалите са начини да се говори за съвременността.

От вече не много скоро се говори за това, че сравнителното литературознание е силно проблематична дисциплина. Несъмнено е така. Базовите постановки на дисциплината трябва да се преосмислят сериозно, но – от друга страна – методите на сравнителното литературознание са много ефективни в обучението – особено, що се отнася до преподаването на литература на нефилолози.

Румяна Л. СТАНЧЕВА¹

**Сравнителното балканско литературознание
в Софийския университет.**

Основания за сравнението между литературите на Европейския югоизток

Резюме

В статията са представени методологическите основания за преподаване на предмета „Сравнително балканско литературознание“ в специалност Балканистика на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Примерите за рецепцията на румънската литература в България показват отсъствието на насочен интерес към съседските литератури. Аргументацията продължава със случаи, в които *хипотекст* от френската литература придобива унифицираща роля и позволява намирането на основания за компаративни проучвания (около идеи на натурализма и на символизма) между иначе безразличните помежду им югоизточноевропейски литератури, с примери от румънската, българската и гръцката литература.

Ключови думи: Сравнително балканско литературознание, триъгълна схема на европейските рецептивни процеси

Abstract

**The Course of Comparative Literature of the Balkans at Sofia University.
Grounds for Comparing Literatures of the European Southeast**

This article presents the methodological grounds for teaching Comparative Literature of the Balkans as a subject within the syllabus of the *Balkan Studies* master's degree programme at Sofia University "St. Kliment Ohridski". The examples borrowed from the reception of Romanian literature in Bulgaria show the absence of targeted interest in neighbouring countries' literatures. The reasoning continues with the discussion of cases in which a *hypotext* from French literature acquires a unifying role and allows for finding grounds for comparative studies (around ideas expressed in Naturalism and Symbolism) of the otherwise indifferent to one another South-Eastern European literatures, and quotes examples from Romanian, Bulgarian, and Greek literatures.

Keywords: comparative literature of the Balkans; triangular scheme of the European literary reception process.

Трезв поглед е потребен, за да сравняваш литературите помежду им. Особено ако едната от сравняваните литератури е твоята. И търпелива предварителна подготовка е потребна, нелека за студентите задача: да се запознаеш с развитието на поне две национални литератури, с каноничните и с неканоничните им писатели. След това да потърсиш методологическо

¹ Румяна Л. СТАНЧЕВА [Roumiana L. STANTCHEVA] е професор дфн на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Работи в областта на Сравнителното литературознание и Балканистиката (румънска, френска и българска литература), модернизма, XIX-XX век, литературата и изкуствата, теория и практика на превода. Основател е на Академичния кръг по сравнително литературознание и на списание *Colloquia Comparativa Litterarum*. Автор е на монографиите *Модерната румънска поезия в български прочит* (1994), *Среща в прочита. Сравнително литературознание и балканистика* (2011), *Европейска литература/европейски литератури. Европейски ли са балканските литератури?* (2012), *Художникът Жорж Папазов като писател. Вербализация на сюрреалното* (2014) и др.

основание, по което да ги сравняваш. Да създадеш хипотеза. И едва след това да сравняваш, по възможност без предпочитание и пристрастие към величието на *хипотекста*. Изглежда изтощително, но дава удовлетворение, когато стигнеш до ново знание за механизмите на общуването.

Да напомня, че Сравнителното литературознание, страдащо от хронични кризи, преобръща позициите си след създаването и лансирането на идеята на Ханс Роберт Яус за рецепционната естетика през 1970-те. Вече няма да има ярко излъчващи светлината си литературни центрове (въпреки очевидността на подобни фарове). Оттук нататък Сравнителното литературознание ще се обърне към възприемането на чуждите литератури през преводи, критическа рецепция и творческо преосмисляне. Общуването, представите за обратната връзка и публиката, за нарастването на видовете медии за комуникация, характерни за съвременния свят, влизат и в литературните проучвания. Все повече ни привличат преводните издания и чуждестранните критически интерпретации, които трасират пътя на общуванията, основанията на преводачите и на познавачите на чуждите литератури, на издателите и разпространителите, международните литературни награди², както и резултатите за читателите.

В България беше осъществено, с именно подобна обосновка, няколкотократно проучване по темата за преводната рецепция на европейските литератури на български език, с един том, посветен специфично на Балканите.³ Данните от проучванията на авторите в колективния труд показват, че преводите и критическата рецепция са се осъществявали с различна интензивност в различните исторически периоди; това се е случвало по специфични за всяка литературна епоха културни политики. Не личи обаче от конкретните анализи да съществуват случаи на творческо преосмисляне на идеи, дошли от съседните литератури. Съществуват само няколко изключения от правилото. (Между румънската и българската литература напр. става дума за жанровата близост между „Анкуциният хан“ от Михаил Садовяну и „Вечери в Антимовския хан“ от Йордан Йовков).

Тук идва въпросът – какво от това, че са публикувани книги в превод от съседните литератури? Книгите са преведени, издадени, вероятно разпространени (нещо непроверимо, откакто издателствата не публикуват тиражите си), прочетени, поне от критиката.

² Вж. напр. Амелия Личева. *Световен ли е Нобел?* София, Колибри, 2019.

³ От многотомното изследване вж.: *Преводна рецепция на европейските литератури в България*. Т. 6. *Балкански литератури*. Съставители на първа част (Славянски балкански литератури): Боян Ничев, Ганчо Савов, Катя Йорданова. Съставители на втора част (албанска, гръцка, румънска и турска литература): Марин Жечев, Румяна Л. Станчева. София, Академично издателство „Проф. Марин Дринов“, 2004.

Сравнителното литературознание обаче наблюдава съществуване на рецепция без силен взаимен отзвук в Европейския югоизток. Случаите на реално творческо възприемане между писатели от региона са изключения. Ще може ли тогава да се работи и в други компаративни посоки, извън анализ на преводаческите аспекти? Как да сравним два романа от югоизточноевропейски писатели, или две стихотворения, които носят сходства, но за които не личат основания за сравняване?

След основаването на новата специалност „Балканистика“ от Катедрата по общо, индоевропейско и балканско езикознание през 1994 г., бях поканена да създам курс с название „Сравнително балканско литературознание“. Литературите, които студентите от тази специалност изучават като основни най-напред поотделно, са румънската, гръцката и албанската, съответстващи на основните чужди езици от програмата им. Това са европейски езици от различни клонове, обединени от лингвистична гледна точка в Балканския езиков съюз. Курсът „Сравнително балканско литературознание“ обхваща модерните балкански литератури, т.е. развитието им в Новото време. За сравняване на тези толкова различни литератури обективно разполагаме главно с едно наглед ясно географско понятие, Балкани, често заменяно и от понятието Югоизточна Европа. От гледната точка на диахронията, можем да търсим прилики на основата на сходния исторически ритъм на развитие на народите и държавите в региона. Иначе продължава динамиката в политическата география, все още обект на интерес за новините.

Въпреки формалните възможности за сравняване, по принципа на сходния исторически ритъм и съседското географско разположение, както стана дума по-горе, балканските литератури слабо си взаимодействат. Затова, щом методологическата рамка е тясна, ще търсим накъде да я разширим. В случая по-широката рамка е Европа. Европейската литературна традиция, основана най-вече на западноевропейски образци, притежава ядро от канонични теми и жанрове. Те тръгват от античността и от християнството, развиват се през Ренесанса и Класицизма, търпят широко и обхватно преосмисляне през социалните и политически идеи на Просвещението. На Балканите, модернизацията на обществата, националните движения и възстановяването или формирането на национални държави са най-пряко потопени в идеите именно на Просвещението. Осемнайсети век, с лансирането на нови политически, социални, и философски идеи, дава тласък за поляризиране между модерно и традиционното мислене и на Балканите. Младите литератури, в желанието за модернизиране, всъщност са доста радикални,

оттласкват се от старите си образци, протичат модернизационни процеси в езиковото изразяване (особено драматично в Гърция), възприемат се западни образци за литературните жанрове, тропи и теми. Развива се модерна културна инфраструктура – периодични издания, издателства, сценични изкуства, образование по театър, опера и концертна музика. Разделението на властите в политиката, сблъсъкът на идеализъм и материализъм в мисленето, възможността за свобода и социално щастие на всеки член на обществото и други породени тогава идеи, се оказват важни и за вдъхновението на балканските писатели.

Особеното за тези литератури, качили се в движение на влака на модерното време, се съдържа в готовността им да възприемат рецептите за вече създадени спонтанно, но другаде, авторитетни литературни течения, идейни, естетически и жанрови конвенции. Тези рецепти се основават на примери главно от постъпателно развилите се западноевропейски литератури. Именно тук се появява възможност за сравнително проучване на Европейския югоизток. Литературите от Югоизтока имат пресечни точки не защото се познават взаимно и обменят активно литературни идеи, а защото имат общи литературни примери, извън своя тесен периметър. Така сравнителното литературознание на един регион се оказва сравнително литературознание, което черпи ресурси от цял континент.

Изниква още един въпрос. Ценят ли балканските литератури своя регион? Отговарям лесно през широко познатото разбиране на Пиер Бурдийо за „символния капитал“. Наблюденията ми показват, че преводите от книгите на писатели от съседните държави имат ролята по-скоро да информират, почти никога не придобиват статут на образци. Това означава, от друга страна, повишено самомнение на всеки за себе си. И следва въпросът: има ли единогласие в оценяването на балканските литератури от страна на различните национални научни центрове: София, Букурещ, Белград, Атина, Тирана и т.н.?

В това ми усъмняване намирам подкрепа у един конкурент от друга, оказва се съвсем аналогична зона – Милан Кундера. В *Le rideau. Essai en sept parties* от 2005 г. той се пита: „Вярно ли е, че е невъзможно да се очертаят трайно и точно границите на Централна Европа? Разбира се, че е невъзможно! Тези нации никога не са били господари нито на съдбата си, нито на границите си. Те рядко са били субекти, а почти винаги – обекти на Историята. Единството им е не-институционално. Те са близки помежду си не по своя воля, нито по симпатия, нито по езикова близост, а поради сходен опит, поради общи исторически ситуации, които ги събират, в различни епохи, в различни конфигурации и в променящи се, никога не окончателни, граници. Централна Европа (...) е *полицентрична* и се проявява в различни аспекти, видяна от Варшава,

от Будапеща или от Загреб. Но от каквата и перспектива да бъде гледана, се очертава една обща История.”⁴

Вече мога да обобща методологическото поле за действие на Сравнителното балканско литературознание. Общото на Балканите е в териториалната близост и в относителното синхронизиране на ритъма, по който балканските национални държави навлизат в модерното време. Но балканските литератури са писани на различни езици, от писатели с различни национални идентичности. Разположени, също като централна Европа, в различни национални средища, тези литератури не са обвързани трайно нито в политическа, нито в литературна цялост. Те, по съседски, не изпитват доверие към създадената наблизко литература. Примерите по-нататък ще илюстрират проблема.

Да погледнем към рецепцията на румънска литература в България. Да не забравяме символния капитал на западните литератури и отсъствието на елемента „престиж“ при оценяване на друга балканска литература.

Днес в български превод имаме повечето представителни текстове на румънската литература. Най-показателно обаче е да се ограничим до периода между двете световни войни. Така можем да добием представа за реалните измерения на рецепцията на балканските литератури в България. По-късните периоди изкривяват картината. След Втората световна война идеологическите ограничения и държавното субсидиране на издателствата налагат свръхконтрол върху процеса. Днес, активното присъствие на субсидиращи преводните издания институции, се опитват справедливо да опитомят националните предразсъдъци, но също ни пречат да постигнем обективна картина за нагласите.

Между двете световни войни, Ливиу Ребряну (1885-1944), най-именитият румънски писател на 1920 и 1930-те години, е представен в България само с един, публикуван на два пъти, през 1928 и през 1941 г. разказ, „Тъщата на Свети Петър“, както и с последната глава от романа му „Гората на обесените“ (1922), публикувана през 1931 г. в *Литературен глас* и в превод на Йордан Стратиев. Рецепцията е спонтанна и се дължи на инициативата на българските писатели, познавачи на румънски език, като тези публикации във вестници и списания са направени при условията на свободния пазар, но, нещо показателно за недоверието в

⁴ Kundera, Milan. *Le rideau. Essai en sept parties*. Paris, Gallimard, 2005, p. 61.

търговската стойност на румънския писател, до отделно издание в книга не се е стигнало.⁵ Нека да добавя, че в Румъния Ливия Ребряну е известен като писател, който се е издържал с писане.

Сред твърде малкото румънски автори, които се радват на преводи в България, в междувоенния период, се откроява единствено Панаит Истрати (1884-1935). Рецепцията на творчеството му е почти едновременно, а не закъсняла с десетина години, както при Ребряну. След 1924 г. българската публика се запознава първо през периодичния печат, но много скоро и в отделни книжни издания със скандалния тогава френскоезичен писател. За бързите реакции има значение без съмнение двойната идентичност на писателя, един от своите, балканец по произход, но и френски писател. Освен екзотиката на Балканите в романите му, темата за отношението му към Съветска Русия, променена от възхищение до пълно и активно отрицание, разбунва и политическата българска преса, и косвено допринася за славата на писателя. През 1926 г. е публикуван романтично-психологическият му кратък роман „Кира Киралина“, последван през 1929 от романите му с исторически сюжет „Хайдут“ и „Вуйчо Ангел“, през 1942 – излиза и „Домница от Снагов“. През 1930 г. е издадена и публицистичната му книга с разобличителни към съветския режим социологически данни, документирано надеждно от официални руски издания, озаглавена „Гола Русия“. Общо в тези години българският читател получава на разположение пет книги от Панаит Истрати.

Всеки от двамата румънски писатели, Ливия Ребряну и Панаит Истрати, е привлякъл вниманието на познавачите на езика и румънската литература тогава. Всеки от тях е бил забелязан и представен в печата. Но само Панаит Истрати е излязъл на книжния пазар в България. При това почти без забавяне и с поредица от книги. Българските издатели са заложили един път, за да спечелят двойно: Панаит Истрати, един френско-румънски белетрист, и един европейски политически дебат. Одобрение, спечелено в рамките на една западноевропейска култура, смятана за по-развита, представителна за „центъра“, бива прието и функционира без отклонения в българския контекст (който може да се мисли и като пример за югоизточноевропейския контекст).

Става ясно, че преводите от румънски на български и от български на румънски съдържат най-често намерение за взаимен обмен и равнопоставеност. Литературните модели, посочването на образци се търси в западните литератури, които излъчват подбрани след по-наситена конкуренция текстове. Западът придобива по този начин специфичните способности на златната река от приказките. Който успее да се потопи в златните води на френската

⁵ За повече данни вж: Станчева, Румяна Л. „Въведение“ В: Преводна рецепция на европейските литератури в България. Т. 6. Балканските литератури. Цит. съч., с. 329-332.

литературна критика напр. е преминал през надеждна проверка. В случая с Панаит Истрати, един писател, произхождащ от Балканите, получил споменатата „позлата“, спечелва и жаждата на публиката за сензационните измерения на заявената двойна идентичност, и в етнически, и в идеологически план, и дори в морален план с темата за право на различна сексуалност, изразена чрез главния герой от „Кира Киралина“.

Следват примерите, които имат за цел да покажат по-конкретно как функционира литературното общуване и как съответно преподавам Сравнителното балканско литературознание.

Ако се придържаме стриктно към наименованието, Сравнително балканското литературознание, тази дисциплина би трябвало да взима за свой обект балканските литератури и взаимоотношенията помежду им. Подобно мислене ще ни затвори обаче в тясната рамка на няколко хипотези: в случайните съвпадения на литературни явления; в проблематиката на преводната рецепция и в имагологията.

В сравнителното балканско литературознание има и други валидни хипотези които могат да бъдат представени опростено във формата на равнобедрен триъгълник.⁶ Ако се интересуваме да обясним прилики между румънската и българската литература, ще трябва да привлечем и някоя от западните литератури, за XX век най-често това са френската или немската. Върхът на триъгълника е разположен в Западна Европа. Българската и румънската литература, като представители на Балканите активно търсят, всяка по свои пътища, контакт с този своеобразен връх. Помежду си обаче, двете балкански литератури нито търсят, нито постигат интензивна размяна, а само си набавят информация в рамките на равностойността и на разменни начала. Ако към тази триъгълна схема добавим други балкански литератури, както и други западноевропейски литератури, първо ще се получи ветрилообразна конфигурация, а след това ще се очертае цяла мрежа от взаимни връзки.

Как се проявява например литературното течение на натурализма на Балканите? Примерът ми е с писатели от Югоизточна Европа, които обвързват литературните си сюжети с биологични особености като наследствеността, болестите, еротиката; с парите, банките, вестниците, обществения транспорт, като присъщи на модерното общество. Тези писатели

⁶ Вече съм публикувала тази хипотеза в текст за българо-румънските взаимоотношения: Stantcheva, Roumiana L., „Eminescu și paradigma culturală baltică”. (Еминеску и балканската културна парадигма) In: Cimpoi, Mihai. *Eminescu – Mă topesc în flăcări...Dialoguri cu eminescologi din lume*. (Еминеску. Топя се в пламъци... Диалози с еминесколози от цял свят). Chișinău – București, Litera – David, 1999, p. 296–302. Също в: *Среща в прочита. Сравнително литературознание и балканистика*. (Монографично изследване). София, Изд. Балкани, 2011.

искат да поставят героите си в правдоподобни ситуации и да покажат в творбите си снимки на действителността, без да правят ретуш. Благодарение на всеки от тях обективното, несъчувствено наблюдение стига постепенно по-широко до местната публика. Модерният човек може често, смутено, да се разпознае в подобни романи и разкази. Налагат се някои ключови сюжетни ситуации за реализма и натурализма, като издигането и пропадането на кариериста, като човека, жертва на вродената наследственост, но и на средата. Сходства тук могат да се търсят не само с творчеството на Емил Зола, но също така и с Мопасан, и особено с романа му „Бел Ами“. Без да се разпростирам, само като щрих ще напомня, че движението на идеите и преводите в Европа превръщат и други писатели в емблематични за натуралистичните тенденции в цяла Европа: Герхарт Хауптман, Хенрик Ибсен, Аугуст Стриндберг. И без да забравям, че картината е много по-сложна, тук ще се съсредоточа върху примера на Емил Зола за трима писатели от Югоизтока.

„Паразити“ (1892), не е единствената, но е най-характерната творба на румънския писател Барбу Щефанеску Делавранча, която се доближава до натуралистичните тенденции.

Георги П. Стаматов (1869-1942), в разказ с многозначителното заглавие „Малката Нана“, поставя темата за наследствеността пряко, едновременно с препратката в заглавието, а и интертекстуално към романа на Зола „Нана“.

„Богати и бедни“ е роман от Григориос Ксенопулос (1867-1951), публикуван през 1919 г. Гръцкият писател експлицитно заявява интереса си към творчеството на Емил Зола още на младини и конкретно към романа „Нана“. Макар и с доста по-късна публикация, узряването на творбата му е започнало още във времето, когато писателят се възхищава на Емил Зола.⁷ Писателите от югоизточноевропейските литератури ползват и вдъхновението от френската литература и в частност от Емил Зола, и идеи, дошли от други европейски литератури, а също така от развитието на буржоазния град и модерния начин на живот в техния роден контекст. Те се интересуват и от новостите в науката, като показват съобразяване с тези постижения. И успяват да създадат литературни текстове, които съответстват на материалистическия възглед за света, макар и понякога да създават по-меки ситуации, в развързката на сюжета. Научните открития на XIX век представляват за мнозина от европейските писатели, които ги познават и ценят, компенсация за грозното, за неморалното, за отчаянието. За тях е ценно за покажат реалността без грим, да погледнат обективно към човешката природа и обществената среда, да

⁷ Подробен анализ в: Станчева, Румяна Л. *Как да компенсираме загубата на красивото? Непознати сравнения от историята на европейския натурализъм* – Colloquia Comparativa Litterarum, 2016, Vol. 2, p. 55-70. <http://ejournal.uni-sofia.bg/index.php/Colloquia/article/view/33>

се откажат от напразните романтични, сантиментални и по същество идеалистични надежди. Този материалистичен поглед, често е представян и през понятието „истина“. Материалистическото, истинно, неангажирано с лични симпатии, обективно отношение на писателя е постигнато в някои западни литератури още в годините от втората половина на XIX, а продължава да въздейства на Балканите и до 20-те години на XX век. Това е време на промяна на парадигмата за всяка от литературите на Югоизтока.

Втори пример ще дам със Символизма. Шарл Бодлер, Пол Верлен, мислени като модели от поколения поети на модернизма, както и техните последователи Морис Ролина и Тристан Корбиер, имах случай да прочета редом с румънския символист Джордже Баковия и българските поети Христо Смирненски и Димитър Подвързачов. Всички те са привлечени от градската тема, от възможностите на синестезията, както и от един нов елемент – от силното, макар и трудно уловимо въздействие на различни миризми върху сетивата. Като новост обаче са търсени не само благоуханията, но и зловония. Присъствието на уханията е толкова системно вмъквано при тези поети, че успява да придобие почти самостоятелно значение. Например при Христо Смирненски, ако препрочетем станалото антологично „Зимна вечер“, с изненада открояваме „парфюмни вълни от жени“, „сребърен дим, безплътен и смътен кат спомена...“. Или в стихотворението „Златна мрежа“ от Димитър Подвързачов – „Студен и безмълвен лежа/на твоите парфюмени, топли колене (...)“⁸ Парфюмът/вонята се превръща в изразително и изобразително средство. В румънската поезия именно поетът на цветята Димитрие Ангел (1872-1914) е този, който проправя пътя на това специфично „изобразително“ средство, уханието. Както Шарл Бодлер, така и един поет като Морис Ролина са познати отрано на Балканите със стихотворения в този дух. След „Парфюмите“ на Бодлер, Ролина пише едноименно стихотворение, където четем: „Тези нежни и задушаващи / ухания, бавни и неуловими / Обожествяват екстаза в алкова / И лудите Инъес, и бледите Рафа / Засилват пипера на уханията с виновните си целувки.“

Ces doux asphyxieurs aussi lents qu'impalpables
Divinisent l'extase au milieu des sophas,
Et les folles Iñès et les pales Raphas
En pimentent l'odeur de leurs baisers coupables.⁹

⁸ По-подробно вж. : Станчева, Румяна Л. Сугестивната мощ на уханията в символистичния град. В: *Югоизточноевропейският град и съвременността на миналото*. Институт за балканистика с център по тракология. София, Изд. Фабер, 2012, с. 302-316.

⁹ Пак там.

Уханието може да бъде подредено сред съществените за синестезията (характерна за символистичното изразяване) елементи – смесват се ухание, звук, цвят, тактилни и вкусови усещания. Пространството на модерния град, характеризирано от мимолетното, подсказвано от парфюма, се очертава ясно. Ясно се очертава и движението на идеите в Европейския югоизток. Писателите от Балканите четат и творчески преосмислят нови литературни теми, идеи, форми, дошли отдалече, не по съседски.

Студентите от специалност Балканистика в Софийския университет имат за задача по Сравнително балканско литературознание да прочетат и да осмислят в успоредици не само балканските писатели, но и образците им от библиотеката на европейските литератури. По този начин задачата им е да вкусят от мозайката на европейските литературни съответствия. Много често отместени във времето, все едно са се придвижвали до Балканите пеша, литературните успехи на Европа пристигат и тук, посрещани са радушно и създават близостта между югоизточноевропейските литератури.

Ани БУРОВА¹

**„История на славянските литератури“ –
съвременни перспективи пред една традиционна
филологическа дисциплина**

Резюме

Статията разглежда актуалното състояние на дисциплината „История на славянските литератури“ в съвременната академична среда. Обсъждат се характерът ѝ на обзорец широкомащабен литературноисторически лекционен курс и перспективите ѝ на развитие в контекста на съвременните тенденции в университетското филологическо образование. Коментира се необходимостта дисциплината да бъде концептуално обвързана с променливите перспективи на осмисляне на контекстите на културна идентичност, в които попадат различните литератури, разглеждани от нея.

Ключови думи: история на славянските литератури; сравнително литературознание; филология; академичен контекст; културна идентичност; литературна типология

Abstract**“History of Slavic Literatures” – Modern Perspectives of a Traditional Philological Discipline**

The article examines the current state of the discipline “History of Slavic Literatures” in the contemporary academic environment. The paper discusses its nature of a large-scale literary-historical course and its perspectives for development in the context of contemporary tendencies in university philological education. We comment the need for the discipline to be conceptually connected to varying perspectives in rationalizing the contexts of cultural identity for different examined literatures.

Keywords: history of Slavic literatures; comparative literary studies; philology; academic context; cultural identity; literary typology

„История на славянските литератури“ е класическа филологическа дисциплина, чиито параметри като научна област и университетски курс са обособени и формулирани през XIX в. Както и редица други сродни на нея литературоведски дисциплини, тя възниква в контекста на формирането на самата филология и на славистиката в частност. Първите истории на славянските литератури се появяват в началото и средата на XIX в.², оттогава датира и преподаването ѝ като академична дисциплина – през 40-те години на столетието например полският поет Адам Мицкевич, тогава емигрант в Париж, чете лекции по славянски литератури в „Колеж дьо Франс“. (В цялостния идеен и научен контекст на XIX в. е, разбира се, логично и

¹ Ани Бурова е преподавател по история на славянските литератури и история на чешката литература в Катедрата по славянски литератури на Софийския университет „Св. Климент Охридски“. Основните ѝ интереси са в областта на сравнителната литературна история, съвременната и най-новата литература, литературната критика. Тя е член на редколегията на литературния седмичник *Литературен вестник*. Главен редактор на специализираното бохемистично списание *Ното Bohemicus*. Автор на монографията *Литературата и фрагментаризираният свят* (2014) и на множество публикации в научни сборници и в специализираната периодика у нас и в чужбина.

² Подробен анализ на историографските синтези на славянските литератури прави Панайот Карагьозов в изследването си *Самосознание словесности. Историографии славянских литератур*, София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1996.

симптоматично, че тъкмо поет романтик се оказва в ролята на преподавател по тази дисциплина.) В България най-ранният обзорец труд в областта се появява през 1896 г. – *История на славянските литератури* от Йордан Иванов, а предназначението му е да бъде учебно помагало за гимназиите³. Издаването му съвпада с интереса към подобни обзорни трудове в сходни литературноисторически области – съчинението на Иванов се появява едва няколко години след *Всеобща история на литературата* на Константин Величков (1891). Това поставя „История на славянските литератури“, както и останалите (да ги наречем класически) дисциплини с дълга история в университетското филологическо образование и характер на мащабни литературноисторически и компаративистични курсове в специфична ситуация. От една страна, самата им дълга традиция е част от дисциплинарния им и академичен потенциал и осигурява историческа перспектива спрямо собствения им опит и идентичност, конструирана в различните периоди на тяхното съществуване и свързаните с тях научни и академични контексти. От друга страна, традицията предполага и нуждата от препотвърждаване, а и при необходимост – и от преосмисляне и актуализация на основанията, обхвата и границите на тези дисциплини в променящите се научни и образователни контексти. Това особено важи в днешната динамична академична среда, където в областта на хуманитарните и в частност на филологическите специалности се разгръщат разнопосочни, а в редица случаи и противоположни развойни тенденции – от защитата на класическия им филологически характер до тежнението към преформулирането им в различни типове интердисциплинарни специалности с редуцирана филологическа специфика.

Във фокуса на настоящата статия е проблематиката, свързана с „История на славянските литератури“ преди всичко като университетски курс, не толкова теоретичните аспекти и концептуализациите ѝ като научна дисциплина – те се засягат само дотолкова, доколкото имат отношение към възможностите за академичното ѝ преподаване. Може да се каже, че основните съвременни предизвикателства пред измеренията ѝ като академична дисциплина са два типа – едните са административно-академични, тоест свързани с актуалните тенденции в учебните планове и програми и изобщо в университетското хуманитарно образование; другите можем да определим като „вътрешни“ за дисциплината, тоест произтичащи от обхвата на научното ѝ съдържание и изследователските подходи към него.

³ По-подробно за историята на Йордан Иванов виж в: Бурова, Ани. Мотивиране на славянската литературна общност в „История на славянските литератури“ от Йордан Иванов. – В: *Славистика и общество*. Сборник с докладите от Седми национални славистични четения. Съст. Маргарита Младенова, Илиана Монова. София: Heron press, 2006, с. 99-102.

Дисциплината „История на славянските литератури“ – така, както е преподавана в българската университетска традиция и конкретно в Софийския университет „Св. Климент Охридски“ – проследява в хронологически и съпоставителен план славянските литератури от възникването на книжовната им традиция до наши дни. Това предопределя характера ѝ на широкомащабен литературноисторически преглед, откъдето произтича и основното предизвикателство в академично-административен план – как да се структурира тя като лекционен курс, така че да запази обзорния си характер, вписвайки се същевременно в днешната образователна парадигма, която по-скоро „фрагментаризира“ обхвата на дисциплините. В това отношение всъщност съвременната българска академична традиция представлява по-скоро изключение на общия фон – в нашите факултети специалностите удържат филологическия си дисциплинарен и научен профил, както и статута на дисциплините с мащабен литературноисторически характер – както свързаните с конкретни национални литератури, така и компаративистичните. По-проблематична е ситуацията на обзорните литературноисторически курсове там, където филологиите биват преосмисляни и трансформирани в посока на друг тип дисциплинарни характеристики (ареални, интердисциплинарни и т.н.) Основният въпрос, разбира се, е свързан не просто с мястото на разглежданите дисциплини в учебните програми и планове, а със самия им смисъл и статут в контекста на филологическото и хуманитарното образование. Интересно е например, че ако допреди десетина-петнайсет години обзорните литературноисторически дисциплини бяха характерни основно за източноевропейските университети, анализът на днешната академична ситуация показва известно повишаване на интереса към дисциплините с по-широк литературноисторически обхват и в западноевропейските, донякъде и в северноамериканските университети⁴. Този факт вероятно би могъл да се разчете като резултат от засиления обмен на научна и академична информация и учени между университетите, но при всички случаи означава и необходимостта от подобни курсове в програмите. Всъщност значението на тези дисциплини се състои преди всичко в контекстуализиращия им характер – по тази причина те

⁴ Наблюдението се опира върху анализа на присъствието и профила на литературни дисциплини със съпоставителен и сравнителен характер в актуалния академичен контекст, осъществен в рамките на научноизследователския проект „Дисциплината *История на славянските литератури* в контекста на съвременното академично филологическо образование“ (2018). Част от резултатите и изводите от проучването са публикувани в настоящия брой на сп. *Colloquia Comparativa Litterarum*, виж: Бурова, Ани; Димитрова, Славея; Колев, Владимир; Янев, Кристиан; Илиев, Борис. Модели на преподаване на сравнителни литературни дисциплини в актуалния академичен контекст.

обикновено са замислени като базови курсове, най-вече в бакалавърските програми, нерядко в по-ранните им семестри (такова най-често е мястото на „История на славянските литератури“ и „Западноевропейска литература“ в българските университети). Те очертават хронологическата последователност и литературноисторическата процесуалност на явленията. Този техен структуриращ характер преди всичко дава основанията за важността на присъствието им в образователния процес – още повече на фона на днешния задълбочаващ се дефицит на историоризиращо мислене и способност за изграждане на континуални връзки между явленията.

Другата група фактори, влияещи върху дисциплината „История на славянските литератури“, определихме по-горе като вътрешни, тъй като са свързани със собствената ѝ концептуализация. Част от тях произтичат от съвременните тенденции в хуманитаристиката и литературознанието и свързаните с тях възможности за преосмисляне или предефиниране на подходи, тези и т.н. Но докато в това отношение става въпрос преди всичко за научни и изследователски избори и нагласи, то в последните десетилетия нееднократно бяха обсъждани самите основания на конструкцията „славянски литератури“, самата мотивация на включването на отделните славянски литератури в съвместен контекст, предполагащ сходни типологически характеристики на протичащите в тях литературноисторически процеси. Всъщност причините за подобно съмнение са заложили в самия факт, че определения като „славянски литератури“, чрез които се обособява определен културен контекст, са принципно зависими от променящите се акценти в осмислянето на културната идентичност, които пък често произтичат от исторически, социокултурни, геополитически процеси⁵. Това предопределя периодите на криза или критично преосмисляне на формулировки като „славянски литератури“ и други от същия порядък като „западноевропейски“, „балкански“ или „средноевропейски“ литератури, които също са в основата на едноименни университетски курсове⁶. Както е добре известно, идеята за славянската културна общност се формира най-вече през XIX в., когато вписването на отделните славянски народи в нея има съществено значение за формирането на идентичността им в периода на национално възраждане, през каквото преминават много от тях, и изобщо в контекста на националните идеи на деветнайсетото столетие. През втората половина на XX в. тази идея бива идеологически преформулирана в посока на обосноваването на т. нар.

⁵ Както обобщава Николай Аретов, „... големите общности очевидно са ментални конструкти, детерминирани от някакви представи и предпочитания“ (Аретов, Николай. Какво стои зад (желанието за) сравнение? – В: *Голямото вписване или Какво сравнява сравнителното литературознание?* Съст. Румяна Л. Станчева. София: УИ „Св. Климент Охридски“, София, 2009, с. 35).

⁶ За генезиса например на понятието „западноевропейска литература“ виж: Ковачев, Огнян. За ползата и вредата от термина „западноевропейска литература“. – В: *Голямото вписване или Какво сравнява сравнителното литературознание?* Съст. Румяна Л. Станчева. София: УИ „Св. Климент Охридски“, София, 2009, с. 25-33.

„социалистически лагер“ или „източен блок“, в който попадат славянските народи – чрез нея всъщност се търси историческа мотивация за обединяването им в общността на социалистическите страни, по-дълбинна идентичностна предпоставка за геополитическите решения след Втората световна война. Това предпоставя факта, че когато след 1989 г. геополитическите идентификации от предходните десетилетия губят своята актуалност, стремежът на бившите вече социалистически страни да се дистанцират от тях е съпътстван и от центробежни нагласи спрямо славянския културен контекст. От 90-те години на миналия век насам мисленето за културната идентичност и принадлежност привилегирова други контексти, в които различните славянски култури предпочитат да се впишат – средноевропейски, балкански, източноевропейски, югоизточноевропейски и т.н.⁷ В известен смисъл това е процес на фрагментаризация на славянското културно пространство, тъй като актуалната днес парадигма на културните идентичности (разбира се, в редица случаи става въпрос за актуализацията на много по-стари, налични в културната история идеи) очевидно показва предпочитание към обособяването на по-тесни контексти, които предполагат по-голяма типологическа близост на принадлежащите към тях култури. По отношение на академичното образование този процес се отразява в тенденцията към формулиране на специалности, чийто профил отговаря на съответните културни ареали – балканистика, средноевропейски, източноевропейски, югоизточноевропейски изследвания и т.н. В плана на литературната компаративистика пък води до интерес към дисциплини и курсове върху литературите на отделните културни контексти (като история на балканските литератури, на средноевропейските литератури и т.н.).

Разбира се, „разбъгването“ на славянските култури към различни контексти не е ефект само на актуалната ситуация, то е предпоставено и в исторически план. В отделните периоди от своето съществуване славянските литератури клонят към различни културни модели. През Средновековието и Ренесанса например западнославянските литератури следват преди всичко западноевропейските културни тенденции, което ги прави типологически по-близки до западноевропейските литератури, отколкото до южно- или източнославянските. През XIX в.

⁷ Типологически идентичен процес, но в контекста на южнославянските литератури, където мисленото като по-престижно понятие „югоизточноевропейски литератури“ изтласква определения като „южнославянски“ и „балкански литератури“, описва Ина Христова – виж статията ѝ *Южнославянското сравнително литературознание днес – посоки и контексти* в настоящия брой на сп. *Colloquia Comparativa Litterarum*. Преглед на някои постановки на съвременни литературоведи, обосноваващи определението „средноевропейски литератури“, прави Анжелина Пенчева в статията *Изтокът и Западът на славянството и днешната съдба на сравнителното славянско литературознание*. (В: *Славяните. Общество, религия, култура*. Юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на професор дфн Панайот Карагьозов. Съст. Ани Бурова, Добромир Григоров, Елена Дараданова, Славея Димитрова, Валентина Пирова, Камен Рикев, Лидия Терзийска, Ина Христова. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2012, с. 44-51.)

обаче се наблюдава значително типологическо сходство между западно- и южнославянските литератури, най-вече заради протичащите в тях процеси, свързани с националното възбуждане или близки до неговите характеристики тенденции. На прелома на XIX и XX в. и през междувоенните десетилетия се наблюдава типологическо сходство както между отделните славянски литератури, така и между тях и останалите европейски литератури, преди всичко под знака на художествените процеси на модернизма и авангарда. През втората половина на XX в., заради специфичния модел на функциониране на културата от времето на социализма, явленията в славянските литератури са практически еднотипни. За много високо ниво на типологическо родство можем да говорим и през 90-те години на миналия век – то пък е предпоставено от процесите, характерни за общия за разглежданите литератури посттоталитарен контекст. Значителна близост в художествените тенденции се наблюдава и в съвременните славянски литератури; тя е предпоставена от една страна от сходния опит от близкото минало и съвременността, а от друга – от самия днешен литературен процес, за който, изглежда, е характерна тенденцията към хомогенизация на художествените явления, намаляваща спецификите на отделните национални и културни контексти.

От този накратко щрихиран и силно обобщен преглед на историята на славянските литератури е видно, че в нея се редуват периоди на типологическо сходство с такива на типологическа хетерогенност, както и че в различни хронологически отрязъци отделните литератури гравитират към разнородни културни контексти (към това вероятно трябва да прибавим, че самите контексти, както и представите за тях нерядко се трансформират във времето). Това предпоставя като най-голямо предизвикателство пред един литературноисторически разказ удържането на неговата кохерентност. Пред него постоянно стои опасността да се разпадне на паралелни истории на отделните литератури и да изгуби целостта си, както и съпоставителния си характер. Всъщност именно по този начин, на принципа на редуващите се разкази за отделните литератури в различните периоди от тяхното съществуване, са структурирани голяма част от съществуващите истории на славянските литератури. Това важи например както за споменатия вече най-ранен български труд в тази област, написан от Йордан Иванов в края на XIX в., така и за двутомните *Очерки по история на славянските литератури* от Емил Георгиев, чиито две части се появяват в края на 50-те и началото на 60-те години на миналия век и след това са преиздадени още два пъти (това е и засега последният български обзорец труд върху историята на славянските литератури). Този подход е възприет и в най-новата към днешна дата история на разглежданите литератури – руската *История литератур западных и южных славян*, чиито три тома, създадени от авторски

колектив, се появяват в периода 1997-2001 г. Подобен модел на организиране на изложението очевидно произтича от стремежа към подробно хронологическо проследяване на основните художествени явления в обхванатите от него литератури, чието многообразие само по себе си явно прави проблематична всяка друга структура освен редуването на прегледи на отделните национални литератури в рамките на обособени периоди. За историята на славянските литератури – мислена или като научен труд, или като университетски курс (всъщност много от издадените истории имат предназначение на учебник), важи същото затруднение, което Клео Протохристова описва във връзка със западноевропейската литература:

В случая с изучаването на западноевропейската литература обаче възниква сериозно противоречие между необходимостта от дидактично ефективния единен разказ и правещата го невъзможен наличност на явленията, които са неединни и нехомогенни и оформят различни потоци на многопосочни, сякаш несъгласувани движения⁸.

Масштабни обобщения като „славянски литератури“ или „западноевропейска литература“ наистина предполагат подобна сложност при структурирането на литературноисторическия наратив в тяхната рамка. Същевременно обаче вглеждането в програми на различни университети по по-тясно обособени дисциплини като „История на средноевропейските литератури“, „История на балканските литератури“ и други сходни с тях показва, че те също много често се организират като паралелни прегледи на обхванатите в тях литератури през последователно разглеждани периоди от историята им. Макар в редица случаи да възникват тъкмо като алтернатива на широките обобщения и да предполагат по-висока степен на кохерентност на литературните процеси, по-тясно ограничените културни пространства явно не гарантират сами по себе си убедителност и единство на литературноисторическия разказ. И наистина, многообразието на литературните традиции в балканското културно пространство предполага не по-малко сложна хетерогенност на процесите и явленията от тази в славянски контекст; вглеждането в дългата история и разнородност на дефинициите, отнасящи се към Средна Европа, поставя под въпрос безпроблемната близост на вписващите се в нея литератури. Накратко, разбягването или разпадането на литературноисторическия наратив, било то във връзка със славянските или (западно)европейските литератури, или с по-обособени и наглед по-очевидни културни идентификации, е резултат по-скоро от концептуален дефицит,

⁸ Протохристова, Клео. *Западноевропейска литература. Съпоставителни наблюдения, тезиси, идеи*. Пловдив: Хермес, 2000, с. 11.

отколкото от някаква изначална проблематичност, дестабилизираща съответната формулировка.

За да бъде вътрешно логичен и единен, литературноисторическият разказ, обединяващ различни литератури, би трябвало да изхожда от гледна точка, позволяваща му да съпоставя и обобщава. В случая със славянските литератури (а със сигурност и при други сходни дисциплини) подобен ракурс може да осигури типологическият подход. Той има ресурса да неутрализира риска от разпад на литературноисторическия наратив, коренящ се в разнородността на явленията и процесите, протичащи в контекста на разглежданите литератури. Вместо тази нееднородност да бъде просто констатирана, тя трябва да бъде изследвана в посока на извеждането на типологически модели, структуриращи литературния процес. Смисълът на дисциплини като „История на славянските литератури“ се състои не просто и не само в хронологизирането на явленията и тяхното описание, а преди всичко в идентифицирането на художествените, тематичните, литературноисторическите модели, чрез които може да бъде обяснен генезисът им⁹. Самата хетерогенна среда на славянските литератури предполага ефективността на типологическия подход, защото чрез него е възможно проследяването на формирането и въздействието на различните традиции и културни контексти, проявяващи се в нея. Всъщност една от възможните перспективи пред дисциплината (и в изследователски аспект, и във връзка с преподаването ѝ) е обсъждането на собствената ѝ проблематичност и сложност, на динамиката на границите ѝ и историята на собственото ѝ концептуализиране, както и връзката ѝ с процесите на културната идентичност, още повече че литературата често тематизира идеите, свързани с тази идентичност, а нерядко и участва в тяхното формулиране.

В тези широки параметри на изследователските възможности на дисциплината типологическият подход е важен и поради факта, че е ефективен както при анализа на художествени явления (тоест в рамките на, така да се каже, традиционните литературни изследвания), така и в контекста на интердисциплинарните проучвания и интерпретацията на

⁹ Като възможен алтернативен подход в сравнителното изучаване на литературата и в частност в дисциплината „Западноевропейска литература“ Клео Протохристова предлага тематологията и възможностите на тематичната критика. (Виж: Протохристова, Клео. Тематологията в настъпление. Методологически предпоставки и методологически оползотворявания. – В: *Голямото вписване или Какво сравнява сравнителното литературознание?* Съст. Румяна Л. Станчева. София: УИ „Св. Климент Охридски“, София, 2009, с. 17-24). Панайот Карагъзов пък предлага „мирогледно-тематичния подход“ като възможност за изследването на славянските литератури. (Карагъзов, Панайот. История и историография на славянския литературен XX век. Тезиси с особен оглед на „партоцентричната“ същност на века. – В: *Под знака на европейските културни диалози*. В памет на професор Боян Ничев. Съст. Христина Балабанова, Борис Минков, Добромир Григоров. София, УИ „Св. Климент Охридски“, 2007, с. 105-118.) И двата подхода в голяма степен се отнасят към типологическите анализи и предполагат извеждането на тематични линии и модели в изследваните литератури.

литературните явления във връзка с широк кръг исторически, културни и социокултурни процеси. Тези две изследователски перспективи са еднакво важни, ако приемем, че задачата на разглежданата тук научна дисциплина е да представи историята на славянските литератури не само като хронология, а като процесуалност, и не просто като съвкупност от художествени явления, а чрез описанието на функционирането на художествени модели.

Допълнителна предпоставка за приложимостта на типологическия подход представлява и фактът, че за разлика от дисциплина като „Западноевропейска литература“, в чийто обхват попадат преди всичко големите европейски литературни традиции, обичайно възприемани като еталонни, „Историята на славянските литератури“ съпоставя литератури, отговарящи на определението „малки“ – тоест такива, чиято традиция е позната основно на родната им публика. Симптоматично е, че у нас „Западноевропейска литература“ битува в единствено число, което очевидно изразява представата за монолитност на литературната традиция, произтичаща от идеята за образцовост, докато определения като „славянски“, „балкански“, „източноевропейски“ и т.н. литератури се употребяват в множествено число, което подчертава хетерогенността им, несводимостта им към единен модел. В исторически план съзнанието на тези литератури за собствената им идентичност е доминирано от представата за специфичността на родната им традиция, която протича в отклонение от възприемания като образцов развой на европейските литератури. В продължение на дълъг период от време (литературноисторическо време) – особено от началото на XIX в. нататък – те възприемат собственото си развитие като адаптиране към процесите, присъщи на европейската традиция, като приближаване към нея¹⁰. Тази гледна точка се променя едва в последните десетилетия, като представата за наличието на еталонни и периферни традиции бавно отстъпва място на схващането за съществуването на различни и разнообразни литературноисторически модели. И в това отношение изучаването на славянските литератури се нуждае от типологическия подход – за очертаването на тези модели и разгръщането на перспективи за тяхната съпоставка.

Изглежда, че днес основанията на дисциплината „История на славянските литератури“ не са нито по-уязвими, нито по-защитими от тези на сходните с нея научни области. Най-ефикасният начин за отстояването им и най-логичният път на развитието на дисциплината е

¹⁰ Показателен за значимостта на съотнасянето на „малките“ литератури към традицията на „големите“ европейски традиции е фактът, че Румяна Л. Станчева вижда в тази корелация основания за сравнителния прочит на балканските литератури: „... балканските литератури на модерното време и на модернизма... са мислими в общност, като балкански литератури, именно заради съвпаденията помежду им, дължащи се на контактите с този Запад“ (Станчева, Румяна Л. *Среща в прочита. Сравнително литературознание и Балканистика*. София, Балкани, 2011, с. 7).

схващането на формулировката „славянски литератури“ като динамична структура, чиито параметри са обусловени както от историята ѝ, така и от способността ѝ адекватно да определи и интерпретира своя обект сред плурализма и сложността на съвременния литературоведски, филологически и хуманитарен контекст.

Библиография

Аретов, Николай. Какво стои зад (желанието за) сравнение? – В: *Голямото вписване или Какво сравнява сравнителното литературознание?* Съст. Румяна Л. Станчева. София: УИ „Св. Климент Охридски“, С., 2009, с. 34-43.

Бурова, Ани. Мотивиране на славянската литературна общност в “История на славянските литератури” от Йордан Иванов. – В: *Славистика и общество*. Сборник с докладите от Седми национални славистични четения. Съст. Маргарита Младенова, Илиана Монова. София: Heron press, 2006, с. 99-102.

Бурова, Ани, Димитрова, Славея, Колев, Владимир, Янев, Кристиан, Илиев, Борис. Модели на преподаване на сравнителни литературни дисциплини в актуалния академичен контекст. – *Colloquia Comparativa Litterarum*, Vol 5, No 1 (2019).

Георгиев, Емил. *Очерки по история на славянските литератури*. София: Наука и изкуство, 1958 (т. I), 1963 (т. II).

Иванов, Йордан. *История на славянските литератури*. Пловдив: Христо Г. Данов, 1896.

История литератур западных и южных славян. Ред. Совет: Л. Н. Будагова, А. В. Липатов, С. В. Никольский. Москва: Индрик, 1997 (т. 1 и 2), 2001 (т. 3).

Карагьозов, Панайот. *Самосознание словесности. Историографии славянских литератур*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1996.

Карагьозов, Панайот. История и историография на славянския литературен XX век. Тезиси с особен оглед на „партоцентричната“ същност на века. – В: *Под знака на европейските културни диалози*. В памет на професор Боян Ничев. Съст. Христина Балабанова, Борис Минков, Добромир Григоров. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2007, с. 105-118.

Ковачев, Огнян. За ползата и вредата от термина „западноевропейска литература“. – В: *Голямото вписване или Какво сравнява сравнителното литературознание?* Съст. Румяна Л. Станчева. София: УИ „Св. Климент Охридски“, С., 2009, с. 25-33.

Пенчева, Анжелина. Изтокът и Западът на славянството и днешната съдба на сравнителното славянско литературознание. – В: *Славяните. Общество, религия, култура*. Юбилеен сборник в чест на 60-годишнината на професор дфн Панайот Карагьозов. Съст. Ани Бурова, Добромир Григоров, Елена Дараданова, Славея Димитрова, Валентина Пирова, Камен Риков, Лидия Терзийска, Ина Христова. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2012, с. 44-51.

Протохристова, Клео. *Западноевропейска литература. Съпоставителни наблюдения, тезиси, идеи*. Пловдив: Хермес, 2000.

Протохристова, Клео. Тематологията в настъпление. Методологически предпоставки и методологически оползотворявания. – В: *Голямото вписване или Какво сравнява сравнителното литературознание?* Съст. Румяна Л. Станчева. София: УИ „Св. Климент Охридски“, С., 2009, с. 17-24.

Станчева, Румяна Л. *Среща в прочита. Сравнително литературознание и Балканистика*. София: Балкани, 2011.

Христова, Ина. Южнославянското сравнително литературознание днес – посоки и контексти. – *Colloquia Comparativa Litterarum*, Vol 5, No 1 (2019).

Настоящата статия е осъществена в рамките на научноизследователския проект „Дисциплината История на славянските литератури в контекста на съвременното академично филологическо образование“, реализиран с подкрепата на Фонд „Научни изследвания“ на СУ „Св. Климент Охридски“ (договор № 80-10-76/ 19. 04. 2018).

Рецензия:

Към инфансонския комплекс [Toward the 'Infanzón' Complex]

За книгата: **Петър Моллов. *Образът на Сид в испанската литература*. УИ „Св. Климент Охридски“, 2018, 256 с. [Petar Mollov. The Image of El Cid in Spanish Literature]**

Владимир Сабоурин / Vladimir Sabourin
Великотърновски университет „Св. Св. Кирил и Методий“
“St. Cyril and St. Methodius” University of Veliko Tarnovo

От Хисарлъшката Троя на Шлиман до киликийската на Раул Шрот въпросът за съотношението между мит, история и литература вдъхновява изследвания, чието отношение към литературното минава преди всичко през дълбаенето в реалното и неговите референциални следи, водено от едно неаристотелско съпоставяне на „поезия“ и „история“ по линията на „историческата истина“ и „реализма в описанието“, колкото и релативизирани и проблематични да са те. Монографията на Петър Моллов *Образът на Сид в испанската литература* (2018, УИ „Св. Климент Охридски“) не крие афинитета си, от една страна, към фактора вдъхновение в мита (вж. с. 20) и, от друга, към определени форми на съвременния исторически роман (срв. с. 216). Литературният мит за Сид изглежда предопределен за подобен тип изследователски афинитет с консенсусната си и традиционно утвърдена в испанистиката „висока степен на придържане към историческата истина и реализма в описанието на събития, места и личности“ (с. 53). Раждането на литературния мит в непосредствена хронологическа близост до историческото случване, сведената до минимум епическа дистанция и минималното присъствие на фантастични елементи в испанския ранносредновековен героичен епос позволява систематичното прокарване на съпоставката между „история“ и „поезия“ в качеството ѝ на структурообразуващ принцип на изследването.

С оглед на определящата за изследването неаристотелска трактовка на съпоставката „поезия-история“ теоретичното въведение тезисно представя класификации на митовете с фокус

върху литературния мит и подгрупата му на релевантните за испанския епически герой политико-героични митове. Интертекстуалността и демитологизацията основателно са изтъкнати като ключови за литературния мит еволюционни механизми (срв. с. 17-18). Като важна спецификация, способна да отчете многообразието на употребите (в това число и политическите) на мита за Сид, е посочена дистинкцията на германския романист Х. У. Гумбрехт между непреднамерено и преднамерено демитологизиране, без обаче тя да бъде приложена към националистическите и в частност франкистки реконтекстуализации на фигурата на Сид. Интересът към характерната за политико-героичните митове „отправна точка” на „реалните събития” (срв. с. 19) би предполагал не на последно място обръщането на внимание на политическите де- и реконтекстуализации на мита за националния герой.

Тезисното теоретично въведение е последвано от най-обемната интегрална композиционна част на изследването, която обстойно запознава с историческата личност на превърналата се в литературен мит фигура. Наречена от самия автор „исторически очерк за Сид” (срв. с. 64), тази част е съществена за изследването, доколкото задава „историята”, спрямо която ще се измерват степените на отклонение и отдалечаване на „поезията” в представения еволюционен процес на литературния мит. Тук се разгръщат детайлно и фактологически се уплътняват реалиите, които предстои да обраснат с литературно-митологична плът, като решаващи са болезнените песъчинки, които митогенният процес ще покрие с перлената обвивка на литературното съгъстяване и изместване. На първо място това е генеалогията на героя като „представител на нисшето кастилско благородничество” (срв. с. 9) и произтичащите от нея често мъчителни перипетии на възходящата социална мобилност в контекста на разхлабените от Реконкистата феодално-йерархични бариери. Героят „успява да преодолее ограниченията на произхода си” (пак там), принудително – като изгнаник – утвърждавайки статута си на „независим феодал” (срв. с. 35 и 48), чийто статусен апогей е достигнат като „самостоятелен владетел, макар и без титла” (срв. с. 9), титлата, до която тъй и не успява да достигне и до която болезнено – за себе си и за тях – ще се домогва за децата си.

Блясъкът и нищетата на нисшето кастилско благородничество е ключова и невралгична точка на сечение между „поезия” и „истина”, която изследването проследява от първото си изречение до в сърцевината си горчивия край, формулиран в исторически роман от началото на милениума, описващ социалната среда на героя по следния начин: *„Почти винаги бяха обезземлени рицари, по-малките синове, принудени да напуснат семейните владения след смъртта на бащата,*

жадни за успех, слава и пари” (с. 224-225, курсив в оригинала). Всички тези сподвижници и ковачи на литературния мит – съсловната група на *инфансоните* – ще проектират във фигурата на Сид реалистично-магическите си визии за ранно- и къснофеодална социална мобилност, за да чуят накрая (в същия исторически роман) парадигматичната фраза на някоя привлечено-снизходителна инфанта когато и да е и където и да е по света: „*жалко, че сте само един инфансон*” (срв. с. 228, курсив в оригинала). След всички реконкисти и последващи конкисти от Валенсия до Куско тази фраза неумолимо ще отеква в съзнанието на наследниците на литературния мит за Сид, дори когато произнасящите я лица и цивилизации отдавна са мъртви. И това ще кара вечните *инфансони* да „се държат по-арогантно и от висшите аристократи” (срв. с. 206) навсякъде в империята, над която слънцето не залязвало.

При разглеждането на раждането на литературния мит в *Песен за моя Сид* Петър Моллов с основание акцентира върху мотива за социалната мобилност, определяйки го като „важно послание” на испанския ранносредновековен героичен епос: „издигането в обществото благодарение на личните качества и заслуги е възможно” (срв. с. 56). Тази рядка за средновековна феодална Европа възможност, дължаща се на специфичната ситуация на Иберийския полуостров, породена от Реконкистата, намира литературномитологичен израз в лицето на испанския национален герой като проекция на *инфансонския* комплекс, който дълготрайно ще бележи испанската история и култура, достигайки статута на универсален мит на западната цивилизация във фигурата на Дон Кихот.

„Какъв е пътят към социалното издигане за един представител на нисшето благородничество” (срв. с. 223) е ключов за разглеждания литературен мит въпрос, който Петър Моллов формулира с необходимата яснота и отчетливост. Локомотивът на социалната мобилност, олицетворена от *инфансоните*, се движи обаче изначално в глух коловоз, придобиващ в рамките на Конкистата световноисторическата значимост на произволен първоначален тласък на капитализма, от чиито мелници *инфансоните* първи ще бъдат окончателно помляни. Дълго преди това окончателно световноисторическо разрешаване на *инфансонския* комплекс обаче – още в историческата фигура на Сид – реалните им социални амбиции са в основата си фрустрирани. Героят на литературния мит така и не получава реално страстно желаната титла: „най-високата му амбиция е да постигне престижа и мястото в двора [...], а това място е свързано с графската титла, която Родриго така и не придобива” (с. 223). Това заключение е достатъчно важно, за да бъде повторено: героят на литературния мит така и „не получава онова, което е най-важно за него:

графската титла, единственото, което би могло да го изравни с висшите благородници, чиято арогантност е принуден да понася” (с. 226). Съпоставката „поезия-история” свършва тук добра работа по изясняването на въпрос, ключов за разбирането на литературния мит за Сид.

По-малко убедително е последователното настояване на изследването върху „реализма” като поетологическа трансмисия между „поезия и история” и/или „поезия и истина”. Ако при ранносредновековния героичен епос „реализмът в описанието на събития, места и личности” може да послужи за компаративистична характеристика на испанската епическа традиция в сравнение с френската или германската, разделителната способност на термина рязко спада още при прилагането му към късната епическа поема за Сид. Следвайки твърдението на Менендес Пидал, че „отдалечаването от времето на героите и събитията, които се разказват, води и до отдалечаване от историческата истина и превес на художествената измислица” (с. 67), Петър Моллов недвусмислено поетологически привилегирова „реализма” като средство за доближаване до „историята” и „истината”. Изведената от съпоставката между ранния и късния епос за Сид констатация за „нулевата степен” (вж. с. 72) на историческа правдоподобност и отговарящите ѝ поетологически „несъвършенства” (срв. с. 73) на късната епическа поема *Песен за младостта на Родриго* използва като аргумент характеристиката на „нахалния младеж” (вж. с. 72) с неговата „дързост, непочтителност, дори нахалство в отношението си към персонажи, стоящи много по-високо от него в йерархията” (с. 69).

Но не съгласява ли поетически тъкмо „усещането за абсурд” (вж. с. 72) в поведението на младия *инфансон* истината за социалноисторическата обреченост на реалните амбиции на тази съсловна група? Не измества ли поетически наглото поведение на младежа Родриго историческата реалност на амока на *инфансоните*, за които дори Реконкистата и последвалата реално-магическа Конкиста не се оказват достатъчни предпазни клапани? „Липсата на реализъм” (срв. с. 152) не е автоматично свидетелство за отдалечаване/отклоняване от историческата истина, както, от друга страна, „усещането за реализъм” (срв. с. 171) не може да е силен „критерий за качеството” в поетологически план. Макар и да запазва известна литературноисторическа валидност, тезата на Г. Лукач за историческия роман като рождено място на реализма се нуждае от внимателно релативиране особено в испански контекст, където тъкмо „поетическите” барокови ексцеси най-плътено се доближават до болезнените реалии на „историята” и „истината”. Дръзкият *инфансон* (срв. с. 79) от *Песен за младостта на Родриго* и *Романсеро* се доближава в не по-малка степен до

историческата истина за инфансонския комплекс, отколкото улегналият, пресметлив и прагматично зрял Сид от ранния героичен епос и някои исторически романи на новия век.

Предоверяването на Лукачовата теза не пречи на Петър Моллов да разгърне едно литературноисторически богато и детайлно плътно ветрило „на зле прикриваните [...] надежди за социално израстване” (срв. с. 199, курсив в оригинала) на героя на испанския литературен мит, лежащи в социалноисторическата основа на литературномитологическите прояви на инфансонския комплекс. В широко хвърлената литературноисторическа мрежа на изследването попада ценен и интересен улов, трансцендиращ критерия на „реализма”: жлъчните намеци на Кеведо за мавърския произход на високопоставените врагове на Родриго (вж. с. 110) като елемент от определящата социалноисторическа и литературна проблематика на „чистотата на кръвта” (*limpieza de sangre*); антисемитският патос, наличен още в ранносредновековния героичен епос и излизащ на повърхността в романтическата драма с впечатляващо отчетливи антимарански характеристики („*без Бог, ни закон*”, срв. с. 128, курсив в оригинала); трансграничното в личността на героя на литературния мит, експлицирано от романтика Хосе Сориля („*все сред араби ходя/ и има в мен нещо арабско*”, срв. с. 134, „*поставен между две раси/ доброто в него се слива/ от духа на едната/ и другата цивилизация*”, срв. с. 142, курсив в оригинала); историческата имунизация на героя на испанския литературен мит спрямо християнския консерватизъм и образоваността му, включваща писменото владение на кастилски, латински и арабски (срв. с. 204) и нетипична за повечето участници в „справедливата война”; потенциалът на образа, разгърнат в цитирания вече по-горе исторически роман на Хосе Луи Корал *Сид* (2000), за радикално скъсване на пъпната връв с родината: „*Кастилия повече не ме интересува*” (срв. с. 226, курсив в оригинала), което конкистадорите ще реализират по-късно на световноисторическата сцена; превръщането на героя на националния литературен мит в „символ на прокудения от родината си човек” (с. 248) при поетите-изгнаници от епохата на франкизма.

На фона на испанистичната и компаративистична добросъвестност и изрядност на изследването трябва да се посочат две неточности, нуждаещи се от прецизиране: 1) коментирайки интереса към романите през испанския Златен век, авторът твърди, че „средновековните епически истории продължават своя живот в театъра на Ренесанса и Барока в Испания, явление, което няма аналог в останалите европейски страни, и свидетелства за влиянието на средновековната литературна традиция в Испания” (с. 87, курсив мой, В. С.) – курсивираният пасаж съдържа компаративистично непрецизирано твърдение, достатъчно е да погледнем синхронната употреба

на средновековен материал при Шекспир (макар и недостигнал до него пряко, епически преформатиран); 2) при разглеждането на драмата *Гордост за баща си* (1658) от Хуан Баутиста Диаманте типичната фигура на *el gracioso* е дадена в превод на български като „шмекера” (срв. с. 95) – следвайки фундаменталните изследвания на Х. А. Маравал върху испанския Барок, разграничаващи между социално подривната фигура на *pícaro*-то и съсловно консолидиращата фигура на *el gracioso*, смятам този превод за неудачен и объркващ; по-късно в изследването Петър Моллов използва думата без превод – *gracioso* (срв. с. 146, курсив в оригинала) – което е по-доброто решение.

Рецензия:

За книгата: **Alain Vuillemin. Cathares, Bogomiles, Pauliciens à travers les arts, l'histoire et la littérature. Préface de Pascal Cazottes. Rafael de Surtis, 2018, 225 p. - ISBN: 978-2-84672-469-2.** [Вюймен, Ален. *Катарци, богомили, павликяни чрез изкуството, историята и литературата*; Cathars, Bogomils, Paulicians through Art, History, and Literature.]

Пенка Данова / Penka Danova

Институт за балканистика с Център по тракология при БАН

Institute of Balkan Studies and Center of Thracology at the Bulgarian Academy of Sciences

Книгата на Ален Вюймен, добре познатия и у нас професор по сравнително литературознание, съдържа осем студии и статии, обединени от тематиките, отразени в заглавието – *Катарци, богомили, павликяни чрез изкуствата, историята и литературата*. Както отбелязва в Предговора (с. 9-12) Паскал Казот, историк и писател, трудът е основополагащ за разбирането на връзките между павликянство, богомилство и катарство чрез проникването на теми, свързани с тези идейни течения, в съвременните изкуства и литература.

Програмен характер има първата студия *При изворите на българското павликянство и богомилство в Армения чрез старата и новата европейска литература* (с. 13-39). Тук читателят открива един от основните източници на вдъхновение на автора – френско-българския спектакъл *Богомилски глас – български повей на катарска земя*, дело на френско-българския екип, свързан с квартет „Балканки“. На него е посветена втората студия, а споменаването му тук е повод да се представят, пред франкофонна публика, основните източници, изследвания за богомилството, както и неговата предистория. Тя е предшествана от кратък екскурс върху отразяването на тази тема в старата и новата българска литература – от презвитер Козма и *Словото срещу богомилите*, *Синодика* на цар Борил до *Поема за злото* (1885) и *Слово за Адам и Ева* (1889) на Стоян Михайловски, *Богомилски легенди* на Николай Райнов и *Богомилски книги и легенди* на Йордан Иванов (1925). Прави впечатление, че Вюймен не разделя художествените произведения на богомилска тема от историческите извори, което придава особен привкус в интерпретацията на съвкупността от книжовни творби, свързани с богомилската тема. Както тук, така и в последващи статии, авторът

осведомява читателите за преведените на френски или на английски съчинения на български автори. Този подход несъмнено е полезен за франкофонния читател, невладеещ нито старобългарски, нито съвременен български език.

Посочените примери за проникване на теми, свързани с павликянството, богомилството и други дуалистични ереси в българската и френската художествена литература показват, че те с много по-голяма честота се появяват у нас, отколкото във Франция. На това обобщение навежда споменаването на само две художествени произведения на френски. Това е излезлият изпод перото на Пол Адам роман *Византийски принцеси* (1893) и разказът му *Василий и София* (1901), чието действие се развива в Цариград през IX век.

Литературни сюжети, свързани с разглежданата проблематика, ще намерят по-детайлна интерпретация в последваща статия на Вюймен. Тук той представя и добър синтез на историята на павликянството в Армения, на идейните му основи и разпространение през Късната античност и Ранното средновековие.

Впечатляваща с дълбочината и проникновението в детайлите е студията *Vox Bogomili – гласът на богомилите* (с. 41-69). А. Вюймен проследява историята и дейността на квартет „Балканки“ в състав от две български певици (Милена Желязкова и Милена Рудева) и две френски музиколожки и певици (Мартина Саразен и Мари-Мадлен Скалия), техните творчески дирения и избистряне на репертоара им, разширяване на състава *a capella* с трима представители на силния пол (двама французи и един българин).

В първото десетилетие от изявите на групата (1997–2006), осъществявани преимуществено в гр. Лион, музикантите не се интересуват от темата за богомилството, връзките и влиянието му върху катарите от Южна Франция. Идеята да се подготви спектакъл, разкриващ пътя на богомилите, преследванията, на които са подложени, влиянието, което имат за разпространение на дуалистичната ерес на Балканите, в Италия и Южна Франция, се заражда през лятото на 2006 г. Прави впечатление сериозната теоретична подготовка, която музикалният състав си налага, за да подготви бъдещия спектакъл *Богомилски глас – български новей на катарска земя*. В продължение на година и половина певци, музиколози, композитори и сценографи изучават историческите извори и изследвания за богомилството и катарството. Тази подготовка несъмнено е извор за вдъхновение на спектакъла, в чиято основа са включени акапелни изпълнения на оригинални песни на ‘катари’ и ‘богомили’, както и музикални преработки в нов аранжиринг на фолклорни мотиви, изпълнени на гръцки, хърватски, български, италиански, провансалски и френски, т.е. песни на езиците в земите, в които богомилството получава най-широко разпространение или оказва силно влияние.

Авторът подробно е описал спектакъла, чиято премиера се е състояла през 2008 г., както и постановки и изпълнения в България, Гърция, Италия, Франция и др. В края на студията е приложен списък на изпълняваните, в рамките на спектакъла, музикални пиеси.

Важен дял в студията, *Завръщането на богомилството в книжнината и изкуствата в България и Франция (XX–XXI век)* (с. 71-98), представлява прегледът на произведения от старобългарската литература, свързани с богомилството, както и изследванията на български специалисти, преведени на френски език през посочения период. Очертани са няколко художественотворчески сфери, в които прониква тази историческа тематика – в театъра, в романите, в живописа и поезията. Авторът проследява основно онези български художествени произведения, които са тясно свързани с Франция, преведени са на френски или са адаптирани за френска публика. В параграфа, посветен на театъра, е разгледана радиопиесата на Недялка Каралиева *Еретиците* (1969 г.) и адаптация ѝ на френски, дело на Мария Колева. Представена е и пиесата на Стефан Цанев *Процесът срещу богомилите* (1968 г.) и нейната сценична съдба, както и възможностите ѝ за многопластова интерпретация.

В параграфа *Роман* са поместени бележки върху повести и романи на Вера Мутафчиева (*Повест за доброто и злото, Рицарят, Аз, Анна Комнина*), както и в достъпните в превод на френски език романи на Емилиян Станев *Легенда за Сибин преславския княз и Антихрист*, и за романа на Антон Дончев *Странният рицар на свещената книга*, също преведен на френски. Мотивът за тайната книга на богомилите е добър повод читателят да узнае за френската новела *Василий богомила*, излязла изпод перото на писателка от сръбски произход. Прегледът на художествената проза завършва с романа-скерцо на Юлия Кръстева *Убийство във Византия*.

Що се отнася до живописа, тук А. Вюймен накратко представя френските извори на картината *Богомилска проповед* на Васил Стоилов, на която се е спрял детайлно в изследване, включено в представяния сборник.

В този изчерпателен преглед е отделено място за богомилската тема в българската поезия. По-специално авторът се е спрял на стиховете на Стефан Гечев и на Любомир Генчев. Стихотворението на Гечев *Бугрите (катари и албигойци)* е дадено в приложение в превод на френски.

Като естествено продължение на въпроса за проникване на богомилската тема в съвременната българска поезия възприемам началото на студията *Проповедите на поп Богомил* (с. 99-113), в която се проследява съдбата на седемте стихотворения на Стефан Гечев, представящи в мерена реч проповеди на поп Богомил и на техните първи преводи на френски

(1996) и на английски (2000). Те са добър повод за кратко изложение на идейната същност на богомилството чрез проследяване на домашните източници и изследвания за появата и разпространението на дуалистичната ерес в Мала Азия и на Балканите, разгледани детайлно тук и в следващата статия *Възраждането на дуалистичните богомилски идеи в литературата на френски език на Европейския югоизток* (115-132). Освен детайлния обхват на теми от литературата и изкуството, в статията прави впечатление и критичният подход на автора към някои по-стари преводи от български на френски език, нанесените поправки и уточнения (например интерпретацията на Луи Леже относно етимологията на думата ‘богомили’, с. 124).

От катарството във Франция до българското богомилство – френските извори на картината „Богомилска проповед“ (1969), рисувана от Васил Стоилов в България е единствената студия, отпечатвана по-рано както на френски, така и на български език (сп. „Везни“, 2010/ 8). А. Вюймен запознава накратко читателя с живота на този български художник като изтъква факта, че той е френски възпитаник, специализирал в Париж в периода 1929–1932 г. По време на престой във френската столица от пролетта и лятото на 1968 г., Стоилов има възможност да работи в Националната библиотека и често да посещава Лувъра. Българският художник замисля картината си *Богомилска проповед* под влияние на една от сцените, изобразени в основата на картината на Беато Анджелико *Коронацията на Дева Мария* (1434-5), известна като *Спорът на свети Доминик*. Именно в тази сцена са изобразени катарски големци и ‘съвършеният’ е Гилабер дьо Кастър, глава на катарската общност в Тулуза, който спори с основателя на Ордена на проповедниците. Дрехите, жестовите, символиката, вплетена в тези живописни образи, са извор на вдъхновение за Стоилов, който решава да използва катарски реалии в бъдещото си ‘богомилско’ платно. Своите творчески планове, той поверява на шест тетрадки, списвани на френски, чрез които могат да се проследят творческите намерения на художника, еволюцията на вижданията му относно композицията, персонажите и символиката, вплетена в техните облекла, жестове, цветове, предмети на бита, опознати както чрез картината на Беато Анджелико, така и чрез задълбочен прочит на изследвания, посветени на всекидневния живот и бит на катарите.

Детайлният анализ на Вюймен на френския текст на тетрадките разкрива не само идейните и художествени етюди за бъдещата картина, но и творческите колебания на Стоилов. Чрез този анализ се изтъква преди всичко намерението на художника да използва елементи от облеклото и бита на катарите в бъдещата си картина, т.е. катарският свят да се пренесе в българска ‘богомилска’ художествена среда.

Не всички френски ‘заемки’, отбелязани в тетрадките, намират приложение в картината ‘Богомилска проповед’, която днес може да се види в Художествената галерия на гр. Велико Търново. Показателен е фактът, че прототип на образа на богомилския проповедник е автопортретът на Владимир Димитров Майстора. Това стимулира съвсем различен прочит спрямо първоначалния замисъл, поверен на френските тетрадки (дарени от наследниците на художника, на Музея на НБУ и Центъра му за документални и архивни фондове). За Вюймен е важно да изтъкне, че идеята за тази картина се ражда във Франция и че тя е вдъхновена от източници, които са част от френското културноисторическо наследство. И още един важен момент, представен ненаатрапчиво. Тук читателят и зрителят се сблъскват с обратен пренос: културни детайли от бита на катарите са наложени върху хронологично предхождащите ги богомили.

Последните две изследвания в тома са още по-тясно преплетени с темата за катарството. В статията *Гийом Белибаст, последния съвършен* (157-167) авторът предлага реконструкция на живота и делото на своя герой, съобразно достъпните му извори, открити през 60-те и 90-те години на миналото столетие. Изследователят предполага влияние на идеите на апокрифа *Видение Исаево* върху проповедническата дейност на Белибаст (ок. 1280–1321). Той не пропуска да представи и легендите, свързани с този ‘съвършен’ и последен от известните катари, изгорени на клада.

Студията *Историческото влияние на павликянство, богомилство и катарство върху западното християнство (V–XIV век)* (с.169-222), която за първи път се отпечатва именно тук, е своеобразен синтез на редица теми, познати от предишни студии и статии на автора. В нея се изтъква ролята на дуалистичните ереси в културата на Европейския запад, затова тя може да се разглежда като венец на труда и основа за бъдещи прочити на миналото, отразено в съвременните произведения на литературата и изкуствата. Книгата на Ален Вюймен разкрива новите пътища, по които се осъществява досегът на българската с френската култура, благодарение на вещината на автора в мултидисциплинарната материя и съвкупността от подходи, приложени в изследванията му.

Рецензия:

Титрологията и новата възискателност към озаглавяването

За книгата: **Клео Протохристова. *Записки от преддверието. Теория и практики на заглавието*. Университетско издателство „Паисий Хилендарски“, Пловдив, 2014.** [Cleo Protochristova. *Notes from the Antechamber. Theory and Practices of Titling.*]

Румяна Л. Станчева / Roumiana L. Stantcheva
Софийски университет „Св. Климент Охридски“
Sofia University St. Kliment Ohridski

В оригинал или в превод, заглавието е лицето на литературния текст. Клео Протохристова, литератор с изявена търсаческа нагласа, в новата си книга *Записки от преддверието. Теория и практика на заглавието*, отваря ново поле в теоретичната ни литературна книжнина, като, освен въвеждащите теоретични аспекти, се впуска и в детайлни анализи на същностни за осмислянето на теорията казуси. Какво е новото за българското сравнително литературознание? - можем да се запитаме отначало. А винаги, когато споменем национална принадлежност за тази толкова международна научна област, усещаме особения привкус на опасност от свиване, от затваряне в своето. Възщност обаче именно въвличането тук и на българския литературен свят, както с оригиналните му проявления, така и в превод, е особено стойностно.

Систематизиране на свързаните с титрологията въпроси е зададено и постигнато още в първата част на книгата – *За заглавията и за тяхното четене*. Тежестта на титрологията сред другите занимания на литератора е подсказана като значима, както чрез позоваването на писаното от Жерар Женет, Лео Хоек, Хари Левин, Клод Дюше и др., така и с поставянето на акцента върху възможността в заглавието да бъде концентрирана интерпретацията на целия, в много случаи обемен и богат на значения текст. Макар и това да е основополагащ труд, авторката съдържа го посочва като възможност „да предложи практически модел за четене и интерпретиране на заглавия“ (с. 10). Във въвеждащия текст на книгата можем да получим една пълна класификация на заглавията според функцията им и тази класификация се основава на факта, че в заглавието ще бъде търсен именно „код“ за разбиране на целия текст. Тук са разграничени заглавия, които определят съдържанието на текста, от други, които акцентират върху

жанровата му характеристика. Степента на обвързаност на заглавието и текста поражда и друга класификация: пряко зависими от сюжетното съдържание, като „Клетниците“ на Виктор Юго или опосредствани заглавия, които заприличват на енигма. Отбелязани са и автореференциалните заглавия, които коментират собствения си текст, като „Колко е важно да бъдеш сериозен“ от Оскар Уайлд или други, където липсва всякаква референция, както в „Плешивата певица“ от Йожен Йонеску. В прегледа на видовете заглавия става ясно и че интересът към важността на заглавията има вече известна своя история у нас, като сред цитираните анализи са статии от Светлозар Игов и Радосвет Коларов.

Историческият поглед към употребата на заглавието отвежда към раждането на реториката, а оттам идват и някои от замислите за функционирането на заглавието: да играе „репрезентативно-увещателна роля“, да насочва и дори да „прелъстява“ читателя, като тук са включени примери като *Прекрасен ден за лов на рибка-бананка* от Селинджър или *Светът е голям и спасение дебне отвсякъде* от Илия Троянов. Открити са двойните заглавия като *Куклен дом/Нора* от Ибсен, заглавията синекдоха, заглавията епоними, жестовият характер на озаглавяването, като не остават без внимание и случаите на търсено благозвучие. Трудността да се разбере точната причина за избора на звучност в заглавията е отведена към въпроса, както за последователност в събитийността, така и за „ритъм и формулност“, а тук бихме рискували да добавим и стиховите правила, например при разгледаното заглавие *Червено и черно*, съответно на френски *Le rouge et le noir* от Стендал, където е много вероятно край на заглавието, също както край на стихотворение, да иска категоричността на ударената мъжка сричка.

Пак във въвеждащия текст са огледани въпросите за отношението между фикционалност и достоверност, за разликите между тривиална и сериозна литература, и връзката на тези разграничения с озаглавяването. Средищен се оказва въпросът за цитатните и автоцитатните заглавия. А проследяването на практиките на озаглавяване създава типологии, свързани с характеристиките на литературните епохи. Особено плодотворен и ценен принос към досегашните разработки на Клео Протохристова виждам в пресичането на проблематиката на озаглавяването с проблематиката на „литературните години“, друга област на важен научен принос от нейна страна.¹

¹ Вж.: Протохристова, Клео. Литературна история и литературни години. В: Протохристова, Клео. *Западно-европейска литература. Съпоставителни наблюдения, тезиси, идеи*. Пловдив, Летера, 2003, с. 293-306.

Всеки път, когато всевалидната литературна проблематика и едрите литературно-исторически щрихи се отнесат по същество към българските явления, можем да бъдем особено благодарни за постигнатата спойка. В тази първа част на книгата е включено и системно проучване на отношението на българските писатели и културни институции към озаглавяването, специфично в края на XIX и в началото на XX век.

Ценен е и прегледът на *Практиките на озаглавяване на западноевропейската литература*, във втората част на книгата. Тук като изходна точка на анализа е взета стадиалността, при която са разграничени дорефлексивен традиционализъм, рефлексивен традиционализъм и антитрадиционализъм. Този периодизационен принцип отлично работи в проследяването на практиките на озаглавяването и на интерпретацията на заглавията през вековете. Тук от значение са и практиките на разпространение на литературата, като появата на печатната книга задава и формата, който днес познаваме. „В този променен контекст името на автора и заглавието започват да функционират като търговска марка“, подчертава авторката. Във всеки конкретен случай на озаглавяване и особено в примерите от английската литература попадаме на нюансирани тълкувания. Да цитираме само един случай от явленията през XVIII век: „Срещу устойчивата формула на „историята на живота“ или „животът и приключенията“ Стърн противопоставя необичайното „животът и мненията“. (...) Върху стотиците страници на девет тома, Тристрам така и не стига отвъд петгодишната си възраст и в самия финал големият проблем, който предстои да се реши относно него, е дали ризката му да бъде заменена с панталони. Така в хетерогенната комбинация с непрестанно възпроизвежданото от литературата на века жанрово клише за „историята на живота“, „мненията“ се оказват не само активен елемент в ироничното дискредитиране на жанровата щампа, но и детонатор на идеологическите подпори, удържащи самоуверения интелектуализъм на епохата.“ (с. 91)

Следващите четири части на книгата въвеждат в анализи, при които се създават основанията за дълбоко вникване в същината на литературното озаглавяване. Компаративните съотнасяния играят в откривателски план всеки път, когато се докоснат до българските практики на оригиналите, както и на преводите.

Особено значение за развитието на сравнителното литературознание у нас имат разработки, в които са анализирани български литературни практики във връзка с парадигматични явления в западните литератури. Поначало това е недостатъчно развита посока на осмисляне на българската

литература. Тук натежава с отрицателен знак все по-слабо застъпеното в днешно време *класическо* гимназиално образование, както и налагането изключително на англосезични представи и образци. За българската литература от края на XIX и началото на XX век познаването на френската литература са съществени заради широкото ѝ възприемане като модел. В тази посока в книгата на Протохристова привлича и главата *Разходките на Вазов – заглавието като стратегия на себепредставяне*. Протохристова с основание насочва вниманието именно към заглавията на тема *разходка* и поддържа напрежението, като най-напред цитира досегашни изследвания, неуспели да разпознаят парадигматиката на темата *разходка* и пораждането ѝ във връзка с модерното време и Просвещението. Посочването на множеството заглавия с компонент *разходка* позволяват да се разгърне смисълът на това понятие за осъзнаващото силата си човечеството от XVIII век насам. И докато в западноевропейските литератури става дума за нещо познато и стандартно дори, за българската то не е било широко коментирано и именно тук можем да се насладим на подобно стиковане на български писател с тази тематично-философска цялост. Тук разбира се е включена и препратка към античните перипатетици, но важният във връзка с Вазов елемент е главно по посока на Жан-Жак Русо. Става дума за осъзнаването на индивидуалното, интелектуално превъзходство на модерно мислещия човек и връзката му с природата. А оттам да не забравяме и усъмняването му в църквата като задължителен посредник. Особено ценна в тази посока находка е внимателният прочит на Вазовия разказ *Разходка до Искър*. Аналитичната част на статията ясно посочва, че „...какви то и да е преки влияния, както от Дидро и Русо, така и от Гьоте и Шилер са недоказуеми.“ (с. 111) За нашата история на литературата обаче наистина не е съществено да се търсят преки влияния. Много по-ценно е, че е анализирано усвояването на подобни едри метафорични смисли, каквото е разбирането за *разходката* и както обобщава Протохристова: „Трудно, а вероятно и невъзможно и да се установи със сигурност доколко (и дали въобще) апелът на Вазовите разходки към европейската аудитория е получил адекватен отклик. Несъмнено е обаче, че успешен или не, той е заложил на силна карта.“

За *преводимостта на литературните заглавия* е следваща част в книгата на Клео Протохристова, в която очертаните дотук принципи за значението на заглавието се допълва от рецепционния му потенциал при превод. Особено затрудняващи за превод се оказват цитатните заглавия и този факт косвено напомня за ролята на преводача в междулитературното общуване и за необходимостта от преводачи на художествена литература, които да притежават широка

компетентност не само по съответния чужд език. В заглавието се преплитат редица кодове, литературни, общокултурни, социални. Повечето анализи, често критични, са и добре обосновани. Аз самата не виждам съществено разминаване в превода на заглавието *По следите на изгубеното време* за романа на Марсел Пруст, (вместо предложеното „В търсене...“), може би заради дълготрайното присъствие на именно първия превод на заглавието на български. Същественото за романа вглеждане във вътрешния ход на личното време на твореца и човека изобщо ми изглежда налично. В същото време, напълно ме убеждава критичният дух към по-малко успешните преводачески решения за отделните части на Прустовия роман. Уважавам високия критерий в анализа и сравняването с преводи на други езици, които също дават ясна ориентация към правилни решения. Безспорно е възможността след подобни въпроси към превода на заглавия, да се повиши взискателността на колегията и в бъдеще да виждаме по-прецизни преводачески вдъхновения.

Още два казуса във вниманието на Клео Протохристова оформят целостта на книгата. И в двата случая анализът е убедителен, подкрепен, както и преди, от сравненията с преводаческите решения на други култури. Въпросът за преводите на заглавието на Димитър Динев „Ангелски езици“ от немския оригинал е особено интересен, заради очакваното интерфериране между родния и придобития език в творческата лаборатория на Д. Динев. Още по-вълнуващ е анализът в частта *Среци и разминавания в „цъфналата“ ръж*. Заглавието за романа на Селинджър, което спонтанно досега съм отнасяла към Спасителя, макар и странно! той да е в ръжта, (а когато го четох бях на възрастта на Холдън), се оказва свързано на първо място с игрова позиция в бейзбола, смисъл, който се губи в заглавието на български. Системното проследяване на възможните преводачески решения в много езици, провокиращо за българските спонтанни любители на Селинджър като мен, дава пълни основания за иронията на авторката към *високорисковата територия на ръжената нива!*

Книгата на Клео Протохристова по теория и практики на заглавието, която се опитам да резюмирам тук, поставя теоретичните основи на титрологията за българското литературознание и въвежда в аналитична плътност, която съществено допълва нуждата от осмисляне на българската литература и преводната ни книжнина като част от европейската литературна цялост.

Рецензия:

За книгата: **Пенка Данова (съст. и прев.). *Джовани Киаромани и неговото пътуване от Виена до Бурса през 1659 г.* София, Изд. Парадигма, 2017, 257 с.**
[Penka Danova (Ed. and translation). *Giovanni Chiaromanni and his Travel from Vienna to Bursa in 1659.*]

Росица Градева / Rossitsa Gradeva

Институт за балканистика с Център по тракология, БАН и Американски университет в България/Institute for Balkan Studies with Centre of Thracology, BASc, and American University in Bulgaria

Пътеписите са сред най-популярните и четени извори за историята на Балканите и Османската империя почти до края на XIX век. Независимо от повторенията, неточностите и пристрастията, които прозират в повечето текстове, те често придават плът и кръв на основаната на документи информация, а понякога добавят и неизвестни факти, допринасят за уплътняване на историята на конкретно селище и регион, разказват за неуловими за други източници практики и явления; тяхната ценност за изследването на ранните векове е безспорна. Икономическите и политическите интереси на италианските държави, обикновено правят текстовете, излезли изпод перото на италианци, членове на дипломатически представителства, търговци, пътешественици (често с шпионски задачи), особено през XIV-XVII в., много задълбочени и информативни. В някои случаи те допълват картината на отношенията на християнските държави – Хабсбургската империя, италианските държави, Дубровник, с Османската империя; опитват се да представят на любопитните си читатели детайли от живота на османския владетел и на Османския двор, подробности от администрацията и финансите на Империята и, почти неизменно, отдават дължимото на Харема, който възбужда въображението на европейца. Всичко това оправдава трайния интерес към издаване на наративи, отразяващи дейността и впечатленията на италианци и пишещи на италиански пътешественици.¹

Представяната публикация се вписва в тази традиция, а авторът ѝ, П. Данова, е от най-изявените изследователи и издатели на текстове на италиански, свързани с историята на

¹ Сн. Ракова и П. Данова. „Италиански извори за историята на балканските народи: издания и изследвания в България“ – *Историческо бъдеще*, 2012, 145-161.

Балканите през XIV-XVII век,² при това в тяхната цялост, а не на подборки, каквато практика се беше установила преди време.³ Изданието е в две части и двуезично. Първата част съдържа: Предговор (с. 9-16), Увод (с. 17-65), Сборник от 25 писма, написани от Джовани Киаромани до негови приятели и покровители при заминаването и пътуването му в Турция през 1659 г. (67-146), Азбучен показалец на личните имена и на географските наименования. Втората част включва резюме на увода, текста на писмата и индекс на личните и географските имена на италиански език. Книгата завършва с резюме на английски език, библиография, списък на илюстрациите, маршрут на пътуването на Джовани Киаромани.

Предговорът въвежда читателя в историята на изданието, която започва от архива на проф. М. Дринов, съхраняван в БИА-НБКМ, минава през изследователските дирения на покойния Свилен Станимиров, на когото е посветена книгата, за да достигне до П. Данова, осъществила цялостната публикация на 25-те писма на Киаромани. В уводната студия авторката очертава политическата обстановка в Европа в средата на XVII век и причините за пратеничеството на Августин фон Майерн, интернунций на Леополд I (1658-1705) в османската държава през 1659 г. То има задачата да уведоми султан Мехмед IV (1648-1687) за възкачването на императора на трона във Виена, но най-вече да го увери в твърдото намерение на християнския владетел да запази мира, независимо от размириците в Трансилвания и бунта на Георг Ракоци. В неговите редици, като частно лице, е и Джовани Киаромани (поч. 1683), рицар от Арецо, служител на херцога на Тоскана. В следващите страници авторката реконструира живота на „главния си герой“, участник като наемник във Френско-испанската война, дипломат на Медичите при Виенския двор, кавалер на ордена на св. Стефан, активен участник в политическите схеми в региона. По-нататък П. Данова подробно анализира обществените позиции на получателите на 25-те писма през 1659 г. и връзките им с Киаромани. Това са петима италианци, четирима от които по време на пътуването резидират във Виенския двор или на територията на Свещената римска империя, като сред тях се откроява Джузепе Рабата, пръв камерхер на Леополд I и получател на десет от писмата. Останалите са също интересни фигури. С оглед на политическото влияние, което писмата му до тях вероятно имат, ще посоча и техните имена: маркиз Николо Буфалини (3 писма), който осъществява връзка с Великия херцог на Тоскана Фердинандо II; Алесандро Дзено (2 писма), венециански патриций, който е в

² Вж. напр. П. Данова, *България и българите в италианската географска книжнина (XIV-XVI век)*. София, Парадигма, 2010.

³ Вж. поредицата: *Чужди пътеписи за Балканите*, която включва Френски, Маджарски, Арменски, Английски и Немски и австрийски (2 тома) пътеписи, издавана през 1970-те и 1980-те години от Издателство Наука и изкуство.

неформална и пряка връзка с венецианските тайни служби; Николо Калдана (6 писма), папски пратеник във Виенския двор и учен; Пиетро Либери (4 писма), кавалер и имперски граф, но и художник.

В последната част на увода е очертан маршрутът на пратеничеството, основните теми и информация, която се съдържа в писмата, представена в обобщен вид в Таблица 2 (с. 55-58). П. Данова обяснява тематичните ограничения на писмата – като военен Киаромани не се интересува особено от местното население и от църковни въпроси;⁴ от паметници на архитектурата и антични надписи;⁵ изглежда не го вълнуват проблемите на географията и военната топография и картография. Авторката се спира и на някои „странни и необичайни текстове“ в писмата до Дзено (№ 11 и 20), които тълкува като може би „кодирани съобщения“ (с. 49-52) до венецианските власти, свързани с водената от тях по същото време война с османците за Крит (1645-1669). Основание за такова предположение е дословно заимстваната от Б. Рамберти информация за гр. Пловдив/ Филипополис,⁶ както и обръканият синтаксис на въвеждащото изречение за този град (с. 50). Точното следване на описанието на града от предшественика му наистина учудва, като се има предвид възможността за включване на собствени наблюдения на място, но тук е добре да се има предвид, че част от текста за София също изглежда като възпроизвеждане на сведението у Рамберти.⁷ Все пак в случая със София, Киаромани добавя и свои преживявания и данни специално за църквата-джамя *Св. София*, която към XVII век става основен обект за пътешествениците в този град, както и рядко срещаното, а може би и уникално за пътеписите от онова време, споменаване на Рила планина и Седемте рилски езера.

⁴ Киаромани предоставя информация за религиозните групи, населяващи отделни селища, през които преминава, но етническата принадлежност на жителите на османските провинции явно не го интересува. Напр. за Комора/Комаром той отбелязва наличието на „католици, гърци-паписти, гърци-схизматици, лютеранци, калвинисти, анабаптисти и др.“ (с. 75), а за Буда – „населен е с турци и колцина рашци, т.е. гърци схизматици, и с много малко католици“ (с. 79). Явно е, че за него не представлява интерес разграничението между отделните славянски народи и там, където изобщо отличава славяните, те са „рашци“ (Буда, Белград, Пирот, Ихтиман), но по-често „гърци“ (София, Папазли/Поповица, Симисчие/Клокотница). Извън изброяването на религиозните общности обаче, немюсюлманите-османски поданици рядко се появяват в писмата на италианеца. Изключение правят християните „посланици“ на Мингрелия, които са описани вероятно най-вече заради особеността си външен изглед и заради практиката да продават децата си в Империята (117-118).

⁵ Наличието на антични надписи е една от ясно разпознаваемите теми на пътешествениците през XVII век; често пътеписите им съдържат текстове на надписи, на които те попадат в различните селища, каквито не откриваме у Киаромани. Все пак и той спорадично отдава дан на интереса към Античността и препраща към събития и персонажи от античния период.

⁶ Пътеписът на Б. Рамберти е отпечатан през 1539 г. Вж Сн. Ракова и П. Данова, *Бенедето Рамберти и Даниело Лодовизи – двама венециански пратеници в Константинопол през 1534 г.* Пловдив, Фондация „Българско историческо наследство“, 2016, с. 139.

⁷ Пак там, с. 137.

Без да предоставят уникална информация, писмата уплътняват и оцветяват знанието за живота в османските земи. Почти нищо в османските земи не се харесва на италианеца, като се започне с дунавските комари и се стигне до храна⁸ и вино, пътища и каруци, нрави и сгради. Така например оценката му за пътищата е доста „неравномерна“. Макар в отделни преходи Киаромани да отбелязва „добър“ или „отличен“ път (напр. осемчасовия път от Симисчие/Клокотница до Арманлия/Харманли), най-често той е „отвратителен“ или по-общо „пътищата са лоши и неизползвани“ (с. 107, за азиатския отрязък, но и обобщаващо за пътя до София, с. 98). Част от преживяванията по пътищата на империята е нощуването/пребиваването в ханове, които обикновено са отбелязвани за всяко селище, през което минава пратеничеството, но никога с добро! Всъщност позитивна е оценката на вездесъщите пирони⁹ и за хигиената на „серилниците“ (с. 128), но пък водата е отвратителна и не става за пиене (пак там). Пак свързани с пътищата са сведенията за организацията на пътуването на дипломатическото пратеничество. В писмата подробно са описани сумите, които се полагат на интернунция и пратеничеството за нуждите им по пътя, отпусканите храни, охрана, транспорт, въпроси които обикновено са изследвани на основата на съответните османски документи;¹⁰ интересни са детайлите за отношенията с наетите каруцари, които се проявяват на няколко пъти по време на пътуването. Неизменен компонент от церемониалната страна на срещите на интернунция с официалните лица по протежение на маршрута и обмяната на дарове от двете страни (Буда, 79-80; Белград, 85-88 и пр.).¹¹ Бележките на Киаромани подсказват, че кафето все още не се радва на популярност в западноевропейските държави, но пък топлата напитка е поднасяна на всички официални срещи, независимо от критичното отношение към нея и „преследването“ ѝ през по-голямата част от XVII век в резултат на надигането на

⁸ Изключение правят приемите в Бурса.

⁹ Вж. напр. поетичното Писмо 9, с. 95-96, което обобщава преждията и впечатленията му до пристигането в София; мнението му не се променя и до края на пътешествието.

¹⁰ Вж. напр. S. A. Skilliter, “An Ambassador's *tayin*: Edward Barton's Ration on the Egri Campaign, 1596” – *Turcica* 25 (1993), 153–165.

¹¹ Даровете са една от популярните теми в османистиката в последно време – както по линията на символиката на кафтаните, обичайният османски дар, така и на церемониалното значение на дара; като част от материалната култура и обмяна на артефакти между османци и европейци. Вж. напр. H. Reindl-Kiel, “The Empire of Fabrics: The Range of Fabrics in the Ottoman Gift Traffic (16th-18th Centuries)”, Barbara Karl – Thomas Ertl (eds.), *Inventories of Textiles – Textiles in Inventories: Interdisciplinary Studies on Late Medieval and Early Modern Sources and Material Culture*. Wien, V&R Unipress, Vienna University Press, 2017, pp. 143-164. Eadem, “East is East and West is West, and Sometimes the Twain Did Meet: Diplomatic Gift Exchange in the Ottoman Empire”, Rhoads Murphey, Keiko Kiyotaki, Colin Imber (ed.) – *Frontiers of Ottoman Studies*. Vol. II (= Library of Ottoman Studies 6), London-New York, I. B. Tauris, 2005, pp. 113-123.

Кадъзаделийското и сходни нему течения.¹² В хода на изложението авторът продължава традицията на предхождащите го пътешественици и се опитва да даде максимална информация за османската централна и провинциална администрация, да очертае и портрети на висшите османски служители, с които общува пратеничеството на Леополд (напр. агата на еничарите от Стригония/Естергом, с. 77-78; каймакамът на Белград, с. 85-88; великият везир Мехмед Кюпрюлю, с. 111-112, и др.) и, разбира се, на султана (с. 119); службите в Двора и кратко описание на Харема (с. 119-124). Не е изненадващо, че и Киаромани отделя специално внимание на еничарите и на набирането на „по-голямата част“ от тях сред християнското население на османската държава. Корпусът отдавна привлича вниманието на западноевропейските съвременници с начина на рекрутирането и със значението му за могъществото на османските султани.¹³ Фактът, че Киаромани присъства на официалните аудиенции и на неформалните срещи на хабсбургския пратеник и резюмира водените разговори, дава възможност на читателя да се запознае от първа ръка с обсъжданите проблеми.

Писмата на Киаромани ни дават интересен поглед и към чумната епидемия, която върлува в империята по време на пратеничеството – на няколко пъти той споменава отношението на мюсюлманите към това бедствие, което те приемат като нещо неизбежно и от което като че ли не правят никакви опити да се предпазят, дава бройките на умиращите дневно в някои от селищата; именно големият им брой в София (200!) предизвиква изменение в маршрута на пратеничеството, което на връщане заобикаля града точно по тази причина (с. 142). Много са темите, които откриваме в писмата на италианския рицар – за празнуването на Рамазан байрама, за къщите и градовете на империята, за дервишите и техните танци, но една искам да отбележа специално, а именно „жените“. Авторът не пропуска да се оплаче, че и мюсюлманките, и гъркините (младите!) не излизат по улиците на градовете, а си стоят в сараите,¹⁴ но когато се среща с жени от ниските съсловия, явно не знае как да се държи с тях. Озадачава го независимостта на тези „подобни на горянки и менади“, вероятно селянки, славянки, които вижда по пътя някъде между Белград и София и които явно разполагат със собствени средства; те не стоят затворени в домовете си, но не са и „уличници“, за каквито той явно ги е взел (с. 93). Може би става въпрос за жени, които излизат на пътя, за да продават

¹² R. Hattox. *Coffee and Coffeehouses. The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*. Seattle and London, University of Washington Press, 1985.

¹³ Те са обект на интерес за съвременните политически мислители като Николо Макиавели и Иван Пересветов. Забележката, че в „по-голямата си част“ те са бивши християни, може би отразява промените в корпуса и постепенното заместване на *девишмето* със синове на еничари, а впоследствие и с други мюсюлмани.

¹⁴ Това вероятно е причина да отдели толкова голямо внимание на неземната хубавица Елена в Константинопол (с. 138-139).

различни хранителни продукти, споменавани и от други пътешественици. Тук на помощ може да дойдат писмата на лейди Монтаю, която ни дава женския поглед към проблемите на „женския статут“ в западните християнски общества и сравнението им с положението в мюсюлманския свят.¹⁵

В заключение ще добавя, че разказите на Киаромани ни представят пъстрия живот в Османската империя в средата на XVII в., но може би в най-голяма степен трябва да бъдат разглеждани като прозорец към светогледа на италианския благородник при сблъсъка му с една толкова различна действителност. Преводът е майсторски и четивен, като специално заслужава да се отбележи стихотворната форма на три от писмата (Писма 9, 17 и 18), в които авторката е следвала точно оригиналния текст, като е намерила съответствие с ритъм и рими в българския превод. Писмата са снабдени с богат научен апарат, който улеснява ориентирането както в османската, така и в италианската действителност. Приятно четене!

¹⁵ *Балканите през погледа на две Английски пътешественички от XVIII век.* Прев. и съст. М. Киселинчева, София, Издателство на Отечествения Фронт, 1979.

Рецензия:

Предложение за промяна

За книгата: **Амелия Личева. Световен ли е „Нобел“?** Изд. Колибри, София, 2019. [Amelia Licheva. *Is the Nobel Prize an Award for World Literature?*]

Миглена Николчина / Miglena Nikolchina
Софийски университет „Св. Климент Охридски“
Sofia University St. Kliment Ohridski

В книгата *Световен ли е „Нобел“?* проф. д-р Амелия Личева се насочва към понятие, създало обект, който е с нас поне от Гьоте насам: понятието за световна литература. Сред аргументите на Гьоте в полза на понятието за световна литература е нарастването на бързината на комуникациите; сред опасенията му – огромността на такъв един феномен. Ако нещата са изглеждали така преди два века, какво да кажем днес? Очевидно световната литература е обект, но е от онези обекти, които – без да има нужда да привличаме тук цялостната теория на Тимъти Мортън – би трябвало да определим като хиперобект¹ – вискозна, нелокална („всяко локално явление на хиперобекта не е директно хиперобектът“), необозрима за индивида като пространство и време, изчезваща периодически от погледа на наблюдателите, световната литература дори може би с по-големи основания може да се определи като хиперобект, отколкото черните дупки, биосферата, Слънчевата система или други подобни примери. Както Богдан Богданов веднъж коментира преминаването си от история на западноевропейската (западноевропейската! не световната!) към античната литература, „нечовешко е да имаш като научна област история на западноевропейската литература“. Или както Цветан Стоянов, изпреварвайки Мортъновите хиперобекти, отбелязва, „Днес всички са убедени, че (световната литература) съществува, всички постоянно я споменават. Но никак не е леко да се определят очертанията ѝ - трябва да я има, а никой не я е видял точно и отграничено.“² В последните десетилетия проблемът с нечовешкостта на този феномен породил различни опити за

¹ Timothy Morton. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology After the End of the World*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013, p. 1.

² Цветан Стоянов. „Идеалът за „Световната Литература““. В: *Културата като общение*. София, Български писател, 1988, с. 65.

решаването си: от концепцията за далечно четене на Франко Морети до все по-настъпателно навлизане на изкуствения интелект.

Амелия Личева подхожда към протеичната и аморфно-прилепчива природа на този хиперобект с помощта на – да го кажем със заглавието на една от книгите ѝ – „бинокъл и микроскоп“, т.е. с наместването на няколко рамкиращи перспективи. Бинокълът и микроскопът са уреди, наистина, но от този вид класически уреди, които не се нагърбват с работата на човешкия интелект. Това е и първата рамка на изследването на Личева: то е човешко, изключва навлизането на изкуствения интелект и на различни машинни методи в изследването на нечовешкия масив на иначе все още предимно човешката световна литература. Навярно за в бъдеще ще трябва да определяме такъв подход към свръхобекти като „топъл“ и „ръчен“; той неизбежно ще предполага неочаквани съседства и изкусност на изработката, както ще се окаже в случая.

Второто ограничение е времево: в текста си Личева го определя като „моментен срез на днешното състояние на въпроса“. Това не означава, че историческите препратки напълно липсват. Такива има немало, но те са подчинени на нуждата да се нюансират различни аспекти на съвременния дебат. Този срез отразява, като следствие, посткомунистическата амнезия. Ако комунистическите режими се отказват от идеята за световна революция, те все пак запазват една жизнеспособна част от този амбициозен проект като проект за световна литература и култура: превежда се мащабно, систематично и, както се казваше, планомерно (да си спомним многотомните български издателски поредици „Световна класика“, „Панорама“, „Световни поети“, „Поетичен глобус“ и пр., изреждам такива, в които световното е директно заявено в названието), като при това в Съветския съюз не само се превеждаха литератури, но се и създаваха такива за езиците, останали без писменост. Добре ли, зле ли е било да се прави това? Във всеки случай в руско-съветската „Библиотека на световната литература“ за десет години 1967-1977 излизат 25800 произведения от 3235 автори от над 80 страни. Амелия Личева препраща към Галин Тиханов, който се занимава с интегрирането на това забравено наследство, но не с оглед на тъкмо тези му занимания, така че споменаването му не се отразява върху собствената ѝ перспектива. Нека си го кажем: нашата утопия беше да се премахнат идеологическите филтри, но да се съхрани „световният поглед“. Получи се нещо друго и изследването на Амелия Личева отразява тази промяна чрез следващата рамка, която е заложена в него: да я наречем англофоноцентрична.

Това не значи точно англоезична, тъй като на английски, бидейки съвременната *lingua franca*, се пишат твърде много и различни неща, включително многобройните изследвания на

вече споменатия Галин Тиханов. Става дума по-скоро за едно типично за северноамериканската хуманитаристика пресичане на пост-колониалната теория и критиката на европоцентризма. Бихме могли да разгледаме избора на тъкмо такава рамка като, казано с термина на Александър Кьосев, самоколонизиране, и от тази гледна точка като продължение на възрожденската просветителска програма за догонване на едно или друго. Или бихме могли да го оценим като включване в този дебат, което в хода на изследването ще претърпи интересни преобръщания и ще защити своята целесъобразност. Дебатът е достатъчно разгърнат сам по себе си и трудът на Личева предлага живо и увлекателно написана конфронтация на различните позиции в него, като очертава собствената си гледна точка спрямо съвременни фактори като масмедията, пазара, литературната хегемония, канона, малките литератури и езици и – със специално ударение и отново в човешки, т.е. не-машинен ракурс – ролята на превода. Така тя стига до обобщение, което има по-скоро нормативен, отколкото дескриптивен или аналитичен характер:

В понятието, което ние приемаме за световна литература, езикът се мисли не по линия на това дали е оригинал или в превод, а по линия на това какъв свят моделира. Смятаме, че съвременната световна литература трябва да умее да изговаря дилемите, страховете и надеждите на днешния човек, тоест, да бъде актуален, надежден, разбираем, бягащ от предразсъдъците и отворен към разговор дискурс.

Това виждане по-нататък е вписано в две нови рамки – и съответно два допълнителни ограничителни механизма за улавяне на хиперобекта световна литература. Едната – оформяща сърцевината на труда – е анализ на Нобеловата награда за литература. Този анализ дава възможност световната литература да бъде мислена както през променящите се политики на Нобеловия комитет, така и през нобеловите речи, т.е. през уникалния поглед на награждаваните писатели. Другата рамка е жанрова – на фокус в изследването е романът, при това реалистичният роман. В крайна сметка този подход е движен от нещо, което Амелия Личева определя като „циркулация на травмата“ – глобалните проблеми, големите кризи, потоците изместени хора, тероризма, бежанските вълни – тъкмо този ѝ интерес диктува избора ѝ на авторите, които тя разглежда отблизо, сменяйки „бинокъла“ на дебата около световната литература с „микроскопа“ на конкретния прочит. Най-сетне в приложението в края на книгата си Амелия Личева предлага обзор на съвременната българска литература, както и доколкото тя би могла да бъде световна. Подборът и акцентите в този подбор със сигурност ще породят спорове, но в тази рецензия ще оставя въпроса отворен.

Като цяло може да се каже, че книгата ѝ е призив към мислене на литературата не през езиците и нациите, които, така да се каже, стоят зад нея, а през световите, които тя строи и които

осъществяват – казано пак с думите на Цветан Стоянов – „големия човешки диалог“. Това предизвикателство – научно, педагогическо, но и с оглед практиките на книгоиздаването – е особено важно именно днес; това е нещо повече от изследване на един проблем, това е предложение за промяна.

Рецензия:

„Полифоничният потенциал на джендър изследванията“

За списание: *Социологически проблеми*, ИИОЗ-БАН, 2018, бр. 2/50. [“The Polyphonic Potential of Gender Studies” – *Sociological Problems*, The Institute for the Study of Societies and Knowledge at Bulgarian Academy of Sciences, 2018, No 2/50] <https://www.cceol.com/search/journal-detail?id=760>

Ния Нейкова / Niya Neykova

Институт за изследване на обществата и знанието към Българска академия на науките / The Institute for the Study of Societies and Knowledge at Bulgarian Academy of Sciences

Тематичният блок на най-новия брой на списанието *Социологически проблеми* със заглавие „Полифоничният потенциал на джендър изследванията“ търси да защити „методологичния потенциал на джендър подхода в академичните изследвания“ (Коцева, Т., с. 493). Статиите проблематизират профанизирането на темата за „джендър“, станало актуално в България покрай разгорещените публични дебати около *Конвенцията на Съвета на Европа за превенция и борба с насилието над жени и домашното насилие* (Истанбулската конвенция) и обострило крайни гледни точки и нерешими битки, често свеждащи „мъжкото“ и „женското“ единствено до перспективите на противопоставянето.

Броят започва с анализ на езика. В статията си „Изгубени в превода: джендър разноречията на български“ Корнелия Славова показва как англезичният термин *gender* навлиза в българската култура и наука през 90-те години на XX в. и често ни оставя изгубени в превода, докато се опитваме да се ориентираме в стратегиите на преводачите: дали да се откажат от превод на *джендър*, дали да го представят като род, или пък чрез описателни изрази като родов пол, социален пол, дали да го оставят просто като пол.

Подобна хаотична употреба както на термини, така и на цялостни научни и квазинаучни дискурси, този път за хомосексуалността в България, представя и Шабан Даракчи в текста „Дискурси за хомосексуалността в България: обществени представи и научни подходи“. Той очертава основни „митологизирани вярвания“, свързани с хомосексуалните хора, за да ги сравни впоследствие с реални резултати от научни изследвания. Според автора е необходимо контекстуализиране, историзация, използване на качествени методи, още повече в специфичен преводен контекст на българската култура, в която не само понятието за джендър трябва да

бъде превеждано, но често и концепции, създадени и валидни за западното разбиране за хомосексуалност, безкритично „внесени“ за обясняването на локални тенденции, практики и форми на активизъм.

Джендър и антиджендър дискурсите са в основата и на аналитичните текстове на Марен Беренсен [Maren Behrensen] от Университета на Мюнстер („Хипохондрични идентичности: Джендър и национализъм в Германия“) и на Елица Станоева („Хипохондрични идентичности: Джендър и национализъм в България“), както и в интервюто с Роман Кухар [Roman Kuhar] от Университета в Люблина („Антиджендър кампаниите, атаката срещу либералните ценности и политиките на страха“). Те поставят темата за противопоставящи се идеологии в глобален и европейски контекст, за да я отведат, парадоксално, до национализма като основна структурна единица на говоренето за джендър. Статиите отчитат сходен феномен – онзи на „хипохондричните идентичности“, по понятието на Каролин Емке¹, чрез което тя анализира политическите движения, подхранващи се от омразата, и които виждат във всяка социална промяна смъртна опасност за националната държава.

Но извън тези обществени дискурси, които очевидно са политически и във висока степен просто инструментализирани, остава и човешката история, онази на конкретния биографичен опит, която сякаш има най-голям потенциал да омекоти крайните позиции и да върне говоренето към примери и аргументация. Първо, защото полът може да бъде мислен като жанр, а половите белези като жанрови маркери (виж Димитър Камбуров², цитиран в анализа на Славова за етимологията на *джендър*). Отграничителните линии между мъжкото и женското са сложни – и предзададени, и езикови, и психически, и културни. Второ, защото историзирането им дава плътност и може да обясни различни мотивации и стратегии на поведение. Трето, очевидно е трудно да се говори за женственост и мъжественост, за един и същ избор и степен на въплъщаване на „женственото“ и „мъжественото“.

Подобни теми са видими в анализа на Яня Йерков [Janja Jerkov] от Римския университет „Ла Сапиенца“ за сложната ситуация на психоанализата в дискусиата около джендър („За пола, за *джендъра* и... за звездите. Какво може да ни каже психоанализата за мъжкото и женското? Един лаканиански прочит“). От една страна, психоанализата е обект на обвинения поради базисното допускане за съществуването в несъзнаваното на разлика между половете, а от друга – е изправена пред предизвикателствата на нови психични симптоми, които еволюират, именно

¹ Emcke, C. *Gegen den Hass*. Frankfurt am Main, 2016.

² Камбуров, Д. „Der Genre of gender или джендърът като зет (gendre, fr.) на жанра (genre, фр., англ.)“ – *Алтера*. 2005, N 1, с. 23-25.

защото са зададени от отношението между *език* и *реалното* (с. 757). Текстът анализира съдбата на „женското“ и „мъжкото“ в логиката на Лакан, когато проблематиката на имане и нямаване на фалос се измества от тази да си *цял* подчинен или *не-цял* подчинен на фалическото наслаждение, произведено от речта.

Основни психологически аргументи за половата самоидентификация намират интересна емпирична илюстрация и в анализа на Стоян Ставру „Вариации на пола в българската съдебна практика“. Текстът показва как след 2000 г. практиката на българските съдилища е тази, която „запълва законовата празнота относно условията и пречките за смяната на пола“ (с. 583) и дава предимство на „съзнанието за пол“, на „половото себеусещане“, на „психичното изживяване за принадлежност към даден пол“ (пак там, с. 575). Авторът анализира конкретните предпоставки, възприети като необходими, за да се допусне промяна на пола.

Темата за „мъжкото“ и „женското“ или сложните им превъплъщения в целия тематичен блок може да бъде четена и през ежедневноото отстояване на пространства. Така например два текста, на Снежана Димитрова („Дайте ни мъжете, пуснете ги да си дойдат и те ще ни намерят всичко, което ни трябва“ – Първата световна война, женските бунтове и политиките на женска еманципация“) и на Красимира Даскалова („*Little Entente of Women*/ Малката женска антантата и феминистките движения на Балканите през 20-те и 30-те години на XX век“), показват исторически моменти от очертаването на символните граници на мястото на жените на Балканите в началото на XX в. и отвоюването на „женското“ като част от по-сложния контекст на социални и национални деления.

През различни форми на женско политическо и гражданско участие по време на Първата световна война на „невидимите“ гладни жени, статията на Снежана Димитрова представя афективната страна на женския опит като специфичен ресурс на действеност и еманципация. Именно съпротивата срещу корупцията (в лицето на местната власт – кмет, бирник, поп) се превръща във важен източник за мобилизацията на жените. Тя обаче среща различна мъжка власт – онази на насилие, на съблазън, на страх, но и на „подадената ръка“ на „разбирация съпруг“ и на „добрия военачалник“ (с. 649).

В статията си, посветена на Малката женска антантата, Красимира Даскалова новаторски отваря полето на една транснационална перспектива и показва как други жени, в съвсем различна социална позиция – лидерки на женското движение в собствените си страни, се отдават на женската кауза в международен план. Заключениеята ѝ отиват отвъд водещите исторически интерпретации, според които женският активизъм не влияе на законодателството, свързано с жените, и определят съвместните акции на жените от региона на Балканите като една

от предпоставките за „постигането по различно време на различни сегменти от националното гражданство на жените в Югоизточна Европа“ (с. 690).

Така, докато статията на Сн. Димитрова описва специфична спонтанна мобилизация и спонтанен бунт, в текста на Кр. Даскалова активизмът на жените е представен като организирана и подчинена на идеологии форма на женска еманципация.

Едно друго всекидневно отстояване на полови роли, онова в полето на труда, е изследвано от Румяна Стоилова и Петя Илиева-Тричкова в статията им „Способността да се избира като измерение на неравенствата по пол“. Авторките говорят за специфична свобода да се избира, която е разпределена неравно между мъжете и жените, и зависи от социокултурния контекст, в който са поставени майчинството и бащинството спрямо професионалната реализация (с. 516). Освен на микроравнище, където основните различия между мъже и жени се оказват свързани с образованието, отглеждането на дете в семейството и статуса на пазара на труда (с. 531), анализът показва, че на макроравнище те се дължат на режима на социални политики на страните, в които хората живеят. В това второ измерение шансовете мъжете да влагат повече от 20 часа на седмица в домакинска работа в страните с постсоциалистически режим са пет пъти по-високи, отколкото за мъжете в страните с либерален режим, факт, който авторките тълкуват като проява на по-малки социално-полови неравенства в постсоциалистическите страни (с. 531).

Образът на мъжете в постсоциалистическия български контекст е от интерес и в текста на Ана Лулева със заглавие „Мъже и мъжествености в постсоциалистическа България“, който също откроява различни мъжествености в пространството на труда. Макар и възникнали по-късно в световен и български контекст, изследванията на мъжете и мъжественостите чрез аналитичната категория *джендър* също могат да разкриват отношения на власт и подчинение не само между мъжете и жените, но и между самите мъже. Няколко са основните открити типове мъжественост, сред които и една нова, онази на „новите бащи“, най-често млади образовани мъже, работещи в сферата на услугите и свободните професии, които са активни в ролята си спрямо децата и семейството. Според анализа именно невъзможността обаче на много мъже да постигнат идеалния модел за хомогенна традиционна мъжественост намира опора във възможността за колективна идентичност, предоставена от крайни ксенофобски, антиевропейски, религиозно-фундаменталистки форми на национализъм.

Ново предизвикателство, този път пред жената, е представено в статията на Татяна Коцева, Ирина Тодорова и Юлия Панайотова „Лабиринти на желанието: Природа, технологии и джендър в дискурса за асистираната репродукция“. Основавайки се на емпирично изследване,

включващо истории от блогове на клиники за асистирана репродукция и дискусии от интернет форуми, авторките показват как жените „изграждат идентичности чрез взаимодействието си с лекарите и медицинския персонал, процедурите и медицинските интервенции, през които преминават, чрез изострената чувствителност към собствените тела“ (с. 539). Анализът ще открие едно специфично измерение – „животът“ в клиниките по асистирана репродукция като продължително преживяване, което поставя женската аз-идентичност в специфична комуникационна мрежа от участници и мобилизира тънки стратегии за „емоционализиране“ на стерилните медицински процедури.

Полът е пресечна точка на много науки, различни подходи, противоречащи си идеологии. В този смисъл един широк тематичен, а не тяснодисциплинарен подстъп към него, който да съвместява езиковедски, психологически, социологически, правен, антропологически, медиен, исторически анализ, разкрива именно „полифоничния потенциал на джендър изследванията“. На „мъжкото“ и „женското“ са дадени конкретни пространства, които да ги представят като реални преживявания – работата, болницата, съдебната зала, улицата, световната сцена, кабинетът на психоаналитика, медиите, речникът. Дава се пример за това как прекаленото разширяване или свиването на понятието за джендър, което неминуемо води до това да обозначава всички или нечий страхове, може да бъде заменено с академичен авторитет. Дори чисто структурно, статиите в тематичния блок отговарят на критиките, които самите те поставят спрямо методите за профанизиране на темата за джендър: така например в тематичния брой дебатът за джендър не е сведен единствено до ЛГБТИ културата, макар и да я включва; освен това текстовете успяват да илюстрират българския контекст и по този начин да проблематизират безкритичното прилагане на западни теории и практики; в отделните анализи можем да прочетем и за добри и гравивни примери за справяне с проблеми в областта, които извеждат темата от изцяло негативния дискурс за дискриминираните; виждаме, че полът е сложно пространство за себеизява както за жените, така и за мъжете, с техните собствени страхове и несигурност; разбираме, че крайните форми на популизма, на религиозния фундаментализъм, на крайния национализъм са пагубни, доколкото могат единствено да разделят обществото.

И за да завърша този преглед с отворена врата, струва ми се, че в полифонията на джендър гласовете все още не е експлоатиран достатъчно потенциалът на други гласове, като например тези на умерения подход, а не крайно националистическия или крайно антинационалистическия, към история, традиции и национални специфики, както и на гласовете на философския поглед, който да разгърне идеята за уникалността на личността, за

нейния потенциал, за правото на свободен избор, но и за поемането на отговорност – както спрямо личните мотивации и понасянето на последствията, така и спрямо включването в добри каузи не за избрани групи или срещу други „демонизирани“ групи, а в името на цялото общество. Броят на списание „Социологически проблеми“ заслужава вниманието на читателя с това, че е отворен към провокативна плуридисциплинарност.