

Александър Панов

Човекът и собствеността

(Размисли върху „Снаха“ от Георги Караславов)

Книгите имат своя съдба.

Вконспектите на университетския изпит по теория на литературата, в частта, която третираше проблемите на т. нар. метод, винаги присъствуваше и една подточка: противоречие между мироглед и метод. Христоматийните примери бяха свързани или с Балзак, който имал подчертано влечение към загиващата класа на аристокрацията, но пък романите му били похвалени от самия Енгелс, или пък с Пушкин, който един ден много се изненадал, че неговата героиня Татяна най-неочаквано отказала на Онегин, въпреки че първоначалният замисъл на романа бил друг. С други думи, тези примери бяха взети все от онзи, „несъвършения“ реализъм, за който бяха измисляни епитети от рода на „критически“, „абстрактен“ и пр. само и само да го различат от най-истинския и най-проникновения вид реализъм — „социалистическия“, който, въоръжен с най-правилния и най-научния метод за анализ на действителността, естествено никога не можеше да греши и съответно проблемът с противоречието между мироглед и метод отпаднаше от само себе си. Защото как е възможно да се мисли, че въоръженият с „правилен“ мироглед писател би допуснал по някакъв начин тенденциите от действителността да му се изплъзнат? Неговият „реализъм“ беше гарантиран още в момента, когато той избира за себе си високата чест да твори според законите на „социалистическия реализъм“. Нещо повече дори. „Правилният“ мироглед притежаваше такава магическа сила, че беше в състояние да „опитоми“ и „подчини“ дори такива, общо взето, спорни творчески направления като романтизма, които, бидейки „нереалистични“, априорно ставаха „втора ръка“. Но понеже „башата на социалистическия реализъм“ Максим Горки беше написал няколко силни неща, откровено използвайки романтическата образност, дълбокомислено се приемаше, че и романтизмът може да бъде „наш“, стига да служи на класовата борба. Така се появи и новата теория за „прогресивния“ и реакционния“ романтизъм, като отдавна преминали в небитието автори набързо бяха инвентаризирани като „прогресивни“ или „реакционни“ романтици според един-

ствения признак, дали в творбите им можеше да се долови по някой революционен възглас или не.

Цялата тази стройна теория лежеше, разбира се, върху основния постулат на сталинистката естетика, че изкуството има единствено и само познавателна, гносеологическа природа. Всички помним какви теоретически еквилибристики трябваше да правят естетичите, за да защитят самобитността и оригиналността на изкуството, противопоставяйки се на нормалната логика, която изискваше признанието, че щом изкуството има познавателна природа, то неизбежно трябваше да бъде признато за продължение и образен популяризатор на науката и философията. А защо не и на пропагандата, както поне откровенно си признаваше Ленин в прословутата си фраза за „колелцето и винчето“. Логично следствие на всичко това бяха и теорията за типичното и цялостният илюстративен подход на литературата спрямо явленията от реалността. А тази реалност често пъти ни предлагаше интересни проблеми, които писателите, пък били те и „социалистически реалисти“, стига да носят творчески потенциал, не можеха да подминат.

Един такъв представител за българската литература от началото на века до четиридесетте години, а както се оказа и до много по-късно, беше проблемът за разпадането на българския родо-космос. За първи път на този проблем се натъкнаха писателите народници и Вазов, по-късно негови ярки прояви излъкнаха в творчеството на Антон Страшимиров, но безспорно най-дълбоко и най-завладяващо този проблем беше поставен в знаменитата повест на Елин Пелин „Гераците“. По-надолу подробно ще се спра на основните аспекти и проблеми на този родов космос и механизмите на неговия разпад, но още тук бих искал да кажа, че един от възловите въпроси беше въпросът за собствеността. И ето че в началото на тридесетте години проникнатият от комунистическия миروглед пролетарски писател от селски произход Георги Караславов решава, че в условията на „скритата“ класова борба трябва да се заеме с „неутрални“ теми, които обаче да работят за създаването на комунистически тип мислене и възприятие на света. Каква по-актуална „неутрална“ тема от проблема за човека собственик и нравствените колизири, възникващи около собствеността. Самият Караславов мотивира личното си пристрастие към темата по следния начин; цитиран от Георги Константинов: — дядо му бил и пъргав старец, шестдесет и петгодишен вдовец, решил да се ожени отново, да „повтори“ и всичко в дома им се обърнало с главата надолу, всички се „разкудкудякали“. Къщата се изпълнила с разправии, кавги и омрази, от всички къшета изскочила злобата. . . „Тази атмосфера ме отврати. Заради разправиите у дома намразих целия строй. Макар, сравнен с другите, нашият дом беше най-еди-

нен, за мен нямаше по-отвратително нещо от тези омрази за имот и пари.“¹

Да се доказва пространно близостта на цитираното наблюдение с темата и проблематиката на „Гераците“ е излишно — съпоставката сама се налага независимо от разликата в причините. А това, че самият конкретен повод е бил маловажен и за Караславов, се вижда от факта, че както житейският случай, така и фабулата на неговия роман „Снаха“, която е изградена по разказ на негов съселанин, са различни от произшествията в неговия собствен дом. Но между тях има и нещо много общо — става дума за връзка между няколко основни компонента, които намираме непроменени и в „Гераците“, и в „Снаха“, и в прототипните житейски истории — брачната връзка, кръвната връзка и родовото имущество. Разбира се, колизиите настъпват обикновено при тяхното нарушаване и проблематизиране, но именно това ни подсказва колко важни са тези три основни опорни точки на патриархалния родов космос с основните принципи на патриархалния морал и неговото разпадане.

И ето тук вече достигахме до прословутото противоречие между миросглед и метод. В световната литература проблематиката на родовия космос, родовият морал и връзката им с устройството на световната хармония се поставят най-малко от две хиляди и петстотин години. Всички знаем преданието за Атридите и настъпилите огромни катаклизми въз основа на извършените покушения срещу брачната и кръвната връзка и семейното имущество. Знаем и мита за Едип, при който отцеубийството и инцестът са основата на една космическа колизия, застрашаваща не просто съдбата на едно семейство, но и цялото общество. По-нататък проблематиката продължава да вълнува световната литература, включително до „връстниците“ на „Гераците“ — „Буденброкови“ и на „Снаха“ — „Сага за Форсайтови“. Навсякъде обаче трите главни компонента на родовия космос, формулирани от Андре Жолес в книгата му „Простите форми“ — брачна връзка, кръвна връзка и семейно имущество, — са в центъра на вниманието. На тяхна основа се изгражда традиционният родов морал, на тяхна основа се и разпада. Очевидно е, че именно в тази тройка някъде ще трябва да се търси и разковничето за решаване на духовния конфликт.

И тук вече за автора марксист няма никакви проблеми. Въоръжен с миросгледното правило за вредата от частната собственост, той лесно прави извода, че „нетърпимата атмосфера“ е породена не от нещо друго, а от „строя“, в който господства частната соб-

¹ Константинов, Г., Е. Константинова. Книга за Георги Караславов. С., 1971, с. 11.

ственост. Така желанието да се намери духовен изход от реалната криза на разпадащия се патриархален морал бързо и лесно намира изход — да се напише роман против частната собственост. Да, но романът за разлика от политическия трактат работи с реални герои, жизнени конфликти, психика и поведение. Прословутата формула на реализма — обобщенията за живота във формите на самия живот — понякога е доста коварна. Просто защото реалистичното изображение невинаги подкрепя първоначалния идеологически замисъл, стига, разбира се, писателят да пише наистина реалистично, а не само да използва художествения образ за тенденциозна илюстрация на една предварителна теза. С това не искам да се усъмня в искрената вяра на Караславов комуниста във вредата от частната собственост, нито пък в това, че в този точно сюжет той е виждал единствено и само атака срещу нея. Това е негово право на интерпретация. Но това, с което той спечелва уважението ми, е фактът, че художникът у него е изградил сюжета наистина реалистично, т. е. така, че да оставя възможности и за друга интерпретация на повдигнатите проблеми. Поне според мен този роман е красноречив пример за конфликт между двете съставки в определението на метода — „социалистически“ срещу „реализъм“. Но нека, преди да минем към конкретния анализ, да направим няколко по-обща разсъждения за вътрешната структура на патриархалния родов космос и на свързания с него патриархален, но и общочовешки морал. Те може да се окажат важни ориентири в процеса на анализ и интерпретация на смисловите внушения на произведението.

Налага се да започнем, както се казва, от „Адам и Ева“. Този път почти буквално. Защото ще трябва да разгледаме самата същност на принципите, върху които се гради човешкият морал, такива, каквито ги намираме в различните форми на примитивното и традиционното човешко самосъзнание, останали като фундамент, върху който по-късно се надстройват различните видове конкретно-исторически морални норми, свързани с една или друга обществена формация, класа или културна общност.

Азбучна истина е, че човекът е двузначно същество. От една страна, са неговата биология и фактът, че живее, а от другата — неговата човешка същност, която, както знаем, е свързана с факта, че той живее в определена общност, организирана върху някакъв фундаментален принцип. Тези две начала на човека са в основата на цялата му по-нататъшна култура и често пъти се смесват и взаимно обуславят, но не е излишно да ги разгледаме поотделно.

Нека започнем от втората, духовната страна на проблема, защото именно тя е тази, която принципно разграничава човека от другите живи същества и по този начин е първична за характера на

човешкото. Още най-старите определения на човека като езически-те „зоон политикон“ или християнските като „тленно тяло с безсмъртна божествена душа“ ни подсказват, че човекът е имал самосъзнание за тази диференция специфика, която го разграничава от животното. По-късно науката доказва, че тази диференция специфика е възможна само тогава, когато на базата на някакъв принцип отделните индивиди изградят общност, в която е възможно да се обменя и предава през поколенията информация, да се развива мисленето, да се усъвършенствуват трудовите умения, организация на съзнателно производство, а оттам и на сложни обществени взаимоотношения и т. н. — неща, които ние привично възприемаме като същност на човешкото. С други думи, тук в основата стои именно онова, което може да свърже хората в тази първична общност и да постави началото на онова развитие, което ще доведе до човека такъв, какъвто ние днес го познаваме. Тук обаче ние се интересуваме не от това, което науката може да ни каже по въпроса, а това, по какъв начин още в зората на своето развитие човекът е осъзнавал тази организираща го сила.

Всички известни космогонични митове, третиращи въпроса за произхода на космоса и човека, свързват тази сила с някакво сакрално начало. Едновременно със сътворяването на тленното тяло, принципно равнозначно на всяка друга телесност — жива и нежива (интересно е, че първобитните представи равностойно приемат възникването на човека от нежива природа — пръст, дърво, камък и пр., или жив прародител — вълк, птица, маймуна и пр., или пък от тяхното смесване — например глина, омесена с кръв от животно или пък самозародили се от влажната тиня червеи и т. н.)^{2,3}, създаващото божество дава на човека и нещо от себе си — образа и душата си, която го прави в истинския смисъл на думата човек, различен от останалата телесност. По-късната организация на човешките общности се свързва именно с тази обща принадлежност към трансцендентно присъстващото божество, което с развитието на цивилизацията загубва все повече и повече своята вещественост и придобива все по-голяма абстрактност и идеален характер. Човешките общности се организират именно от общото за всички хора съпричастие към трансцендентната ценност и посредством нея и на хората помежду си. Изработват се и различни ритуали и символични актове, които имат единствената цел непрекъснато да поддържат тази съпричастност към единното духовно начало — причастието, молитвата и т. н. Но за разлика от молитвата например, която е пределно абстрактен и идеален акт,

² Срв. Фрейзър, Д. Ж. Фолклорът в Стария завет. С., 1989.

³ Срв. Василев, Н. Идеи за произхода на човека. С., 1990.

причастието ни подсеща и за тясната връзка на човешката общност с телесния характер на човека. Членовете на общността са „братя“ и „сестри“, имат общ баща „отец“ — бога и обща „майка“ — църквата, която е обиталище на бога, актът на съпричастяването се извършва освен духовно — чрез очистване на душата от земните грехове и устремянето ѝ към общото начало — божествената промисъл, но и телесно — чрез символичното поглъщане на тялото и кръвта на възплътилия се в „син човечески“ бог. Всичко това ни подсеща, че наред с чисто духовната, идеална страна на божественото единение на човешката общност — божеството като трансцендентен морален критерий и съдник, се появява и органичното единство с другия аспект на човешкото битие, което можем да изразим с общата дума „живот“.

Животът като такъв в неговата биологична природа и всичко, което му помага да оцелее и да се самовъзпроизвежда, става вторият аспект на човешкото самосъзнание и с постепенното символизирание на определящите го фактори — и във втората основа на човешката морална норма. На всекиго е известен култът към слънцето, прадедите и пр., организираци всяка позната ни човешка цивилизация, изградена обикновено около слънчево-вегетативния природен цикъл. Тук основни са мотивите за раждането, за плода, за кръвта и т. н. И тези основни опорни точки на човешкото битие също се враждат в основите на човешката култура, а оттам и на фундаменталните нравствени норми.

Разбира се, тези две начала, които бихме могли да определим с думите „бог“ (идея, принцип, морал и пр.) и „живот“ се проявяват винаги в единство. Едното беше свързано, както видяхме, с възникването на човешките общности, а другото — с биологичното съхраняване и възпроизвеждане на живота. И тук ще се съгласим, че няма друго пространство, на което двата аспекта — общностният и биологичният, да са така единни, както на родовото пространство. Родът по своя характер представлява някакъв тип общност, който започва най-напред с идеалната връзка — браковете се сключват на небето, както гласи християнската догма, в името господне и в тяхното начало е само с л о в о т о, но продължава в биологичната връзка — свързаните с помощта на словото изведнъж стават едно тяло и кръв — в децата си. Така че първите две опорни точки на родовата общност това са брачната връзка (идеалното) и кръвната връзка (телесното).

Третата опорна точка това е родовото имущество. В своята същност то се свързва преди всичко с телесното — осигурявайки средствата за опазване на живота. Паралелно с това обаче то придобива и една подчертано идеална функция, играейки ролята на

мост между поколенията. Както сочи Андре Жолест⁴, за семейно-родовия космос основен е механизмът на наследството, дори тогава, когато наследственият предмет е бащиният трон или скип-тер — в този случай те не символизираат държавата, а родовото имущество. Едва по-късно, както сочи Хегел, чисто родовият механизъм на владееене се заменя с друг — общодържавен, почиващ на други ценности. И сблъсъкът между двата типа организация води до трагични колизии, които според Хегел лежат в основата на „Антигона“⁵.

Огромната важност на тези три опорни точки на патриархалното родово устройство на живота води и до установяване на твърди морални предписания за тяхното съблюдаване, които в системата на затворените общества имат трансцендентен сакрален характер. По този начин се извършва уеднаквяването между критериите, осигуряващи идеалната общност, с критериите, осигуряващи кръвната общност и живота въобще. Нещо повече дори — често пъти едно правило, което води началото си от чисто идеален и социален тип необходимости, както например правилото да се жениш извън границите на рода, което, както твърди Лесли Уайт⁶, води началото си от необходимостта за разширяване на границата на кръвно свързаните индивиди за защита на общността, и този механизъм осигурява възникването на по-големите общности — племена и етноси, се „биологизира“ и така възниква забраната за кръвосмешението като престъпление към природата. Но, както показва Смирнов⁷, съществува и механизъм на т. нар. „социален инцест“, т. е. претенция за установяване на някакви родови връзки без осъществяване на плътско кръвосмешение, тогава, когато индивидите са вече свързани по някакъв друг родов механизъм. На тази основа например възниква забраната за женитба по линия на кумството.

В християнската култура, и по-точно в нейния морален кодекс, наречен „десет божи заповеди“, ние виждаме колко внимателно са разпределени указанията върху трите главни онтологични точки на патриархалния родов космос. Първата група защитава идеалната ценност на общността: 1. Аз съм Господ, Бог твой; да нямаш други богове освен Мене; 2. Не си прави кумир и никакво изображение на онова, що е горе на небето, що е долу на земята и що е под водата и под земята; не им се кланяй и не им служи; 3. Не изговаряй напразно името на Господа, твоя Бог; 4. Помни съботния ден, за да го светиш; шест дена работи и върши всичките си работи;

⁴ Jolles, A. Die einfache Fakmen. Halle, 1930.

⁵ Хегел Г. В. Ф. Естетика. Т. II. С., 1969.

⁶ Уайт, Л. Науката за културата. С., 1988.

⁷ Смирнов, И. П. Диахроническите трансформации литературных жанров и мотивов. — Wiener slavistischer Almanach. Sonderband, 4, Wien, 1981.

а седмият ден е събота на Господа, твоя Бог. Втората група заповеди е насочена към съхраняването на брачната, кръвната връзка и на живота като самоценност: 5. Почитай баща си и майка си, за да ти бъде добре и да живееш дълго на земята; 6. Не убивай; 7. Не прелюбодействуй. Третата група в цели три заповеди е насочена преди всичко към охраняване на родовото имущество, в чиито граници влизат всички живи и неживи същества, влизащи в дома на главата на рода. Тук най-ясно се вижда принципната равнопоставеност в света на родовия патриархален космос на човека и неговото имущество, което се разглежда като принципно еднородно: 8. Не кради; 9. Не лъжествидетелствуй против ближния си; 10. Не пожелавай жената на ближния си; не пожелавай дома на ближния си, нито живота му, нито роба му, ни робинята му, ни вола му, ни осела му, нито никакъв негов добитък — нищо, което е на ближния ти.

Механизмът на наследството, който свързва в едно брачната, кръвната връзка и родовото имущество, осигурява на патриархалния род свят приемственост и континуитет и в по-общ план онтология за човека и неговия живот, осмисляща неговия индивидуален екзистенциален живот. В този смисъл наследството и наследствената вещ се оказват един изключително важен център за организация на родовия космос, а по-късно, когато устройството на рода преминава в устройство на етноса, основните регалии, около които се оформят епическите светове на етническата консолидация, отново са бащиният меч или скипър. Ето например интересното натрупване на историческите пластове в известния келтски епос за крал Артур. В началото е символът на меча Ескалибур — наследствената родова вещ, указваща на наследственото право върху държавата. После е Кръглата маса — вещта, която организира корпоративната общност съгласно рицарския модел за държавност, и накрая — свещеният Граал — легендарна реликва, свързана с християнския, т. е. надетнически, идеалния социум на религиозната общност, но отново в символите на първично телесното — кръвта. Т. е. род — етнос — идеална общност — трите форми на организация на традиционните общества, вътрешно свързани обаче с основните символи на родовия континуум и механизма на наследството.

Но когато един културен механизъм подрежда определени символични компоненти в някаква ценностна йерархия и изгражда по този начин установената система на стойностите в общността, винаги се държи сметка за симетричността на тази система на ценностите — т. е. че тя може да бъде погрешно разбирана, когато не се спазва правилната йерархия. В известната притча за златния телец е указано за опасността заради имуществото да бъде забра-

вена идеалната норма — бога, и да се изгради фалшив кумир. Първото престъпление на земята според библията е братоубийството на Авел от Каин заради подялбата на родовото имущество. Престъпленията срещу кръвната връзка крият опасността от нарушаване на цялостния световен ред, а пък разминаването между социалната норма на наследствения механизъм и наивната представа за човешка справедливост и солидарност могат да породят напрежения, изискващи специални културни механизми за неутрализирането им. Така например възниква приказката — като реакция срещу несправедливата от гледна точка на наивния морал съдба на обезправения син (Веселовски)⁸ или пък въобще на социалния аутсайдер (Жолес, Смирнов), което, съчетано с древния механизъм на инициацията (Проп)⁹, постига един илюзорен, компенсаторен свят, в който е възможно рязкото разместване на социалните пластове и издигането на дъното към върха единствено според индивидуалното съвършенство на героя. И ако трябва да се каже точно — огромно количество художествени и културни механизми възникват не толкова около утвърждаването на нормите, конституиращи патриархалния родов космос, колкото върху възможните кризисни състояния, които той преживява — разпадането на брачната или кръвната връзка — измяна, инцест, отцеубийство, братоубийство, откраждане на жена, покушение срещу родовото имущество и механизма на наследственото владение въобще, смекчаване на противоречията, възникващи в сблъсъка на родовото и индивидуалното самосъзнание и пр. Преодоляването на кризата — това е залогът за трайност и приемственост в традиционните затворени общества и това е главната задача на тяхната традиционна култура.

По-особено звучи тази проблематика, когато става дума не за криза вътре в самото устройство на патриархалната общност, а на границата между традиционното и модерното устройство на социума, когато една йерархия на ценностите се разрушава, за да бъде заменена от друга йерархия, но някои от заварените ценности не се разрешават, а просто се трансформират. Типичен случай на този род криза обаче е не просто трансформация на йерархии и ценности, а тяхното разрушаване, което води до криза на човешкото изобщо. И литературата на целия свят се е занимавала много с подобен род кризи, които поставят на изпитание не просто традиционния морал, но и същността на човешкото въобще. Основен проблем в този род кризи е сблъсъкът между онтология и екзистенция. Първата е свързана с колективните ценности, а втората — с

⁸ Веселовский, А. Н. Историческая поэтика. Л., 1940.

⁹ Пропп, В. Я. Морфология сказки. Л., 1928.

индивидуалните хуманитарни принципи — разум и свобода. Специфичният проблем тук е в това, че трябва да се намери вътрешно хармонична йерархия на ценностите, свързани и с онтологията, и с екзистенцията, за да се получи желаният хуманитарен идеал на модерните общества — отговорност и търпимост, — опорните точки на модерния морал. Тук обаче са възможни отклонения — както по посока на онтологията, водещи до консерватизъм, насилие и лицемерие, така и по отношение на екзистенцията — безотговорност, единачество, нарушена скала на ценностите. Възможни са и други противоречия и изкривявания, които създават собствено хуманитарната проблематика на прехода от патриархално към модерно устройство на социума. Не може да се отрече, че тази проблематика е основна и за произведения като „Гераците“ и „Снаха“.

Разпадането на българския родов космос беше отбелязано още в първото десетилетие след Освобождението в литературата на народниците. За първи път тук прозвуча мотивът за подмяната на смисъла, който семейното имущество и собствеността въобще придобиваха в нарушаването на естествените им връзки с другите два елемента на патриархалния ред. Разпадането на старата задруга е възприема болезнено от Михалаки Георгиев и от ученика му Влайков с всичките характерни мотиви на тази криза — фетишизиране на индивидуалната страст към имущество, пренебрегване на вътрешните закони на родовата солидарност, загубване на авторитета на бащите или пък обратното — прекалено консервативното сметкаджийско поведение на старите към брачните връзки на младото поколение. Тук и особено в повестите на Влайков оживява сякаш атмосферата на народната балада с нейните колизии и кризи в семейството, с разделянето на любимите в името на голата сметка. В тази атмосфера имаме една нарушена хармония, една колизия, която подобно на приказката се разминава с народния наивен усет за справедливост и беше призвана да ги хармонизира. Само че — парадоксално — като че ли народният певец беше по-проницателен в предчувствието си за безвъзвратното отмианаване на патриархалния морал и създаваше често пъти една мрачна, трагична атмосфера на ужас и погубена човешка съдба — пряк израз на един скепсис спрямо битието. Всъщност, както правилно посочи Боян Ничев¹⁰, народната балада беше първият сигнал за настъпването на модерната чувствителност и на модерния статус на социума, при който компенсаторните механизми, хармонизиращи света било то с катарзиса на трагедията, или пък с илюзорния свят на наивната справедливост на приказката, вече не успяваха да възвърнат изгубената хармония, макар че в най-типичните балади — като тази за

¹⁰ Н и ч е в, Б. От фолклор към литература. С., 1976.

мъртвия брат или пък за предотвратеното братоубийство, все пак търсеха някакъв тип щастлива развързка и спасение на традиционния морал. В народническата литература обаче наред с някои дълбоки реалистични прозрения, като великолепната Влайкова повест „Стрина Венковица и снаха ѝ“, се наблюдаваше един вторичен, малко романтичен стремеж като че ли заклинателно да се спаси хармоничното битие на патриархалния ред. Появяват се идиличните сюжети на „Рада“ или „Дядовата Славчова унука“, при който след разразилата се буря традиционният ред отново се връща в успокоеното русло на своето идилично щастие. Само че до време. . .

Новото поколение писатели и особено Антон Страшимиров и Елин Пелин вече не успяха да повярват в приказката за осъзнаването на прегрешилия. Те вече усещаха, че процесът на разпадане на родовия космос е невъзвратим, но все пак дори и в разразилите се трагедии се опитваха да утвърдят ако не самия ред, то поне ценностите, които го организираха. С едно-единствено изключение — собствеността. В техните творби и преди всичко в „Гераците“ властно зазвуча мотивът за някаква нова, фатална роля на собствеността в хармоничната система на родовите ценности. Тя вече престава да е основата на родовата солидарност и се превръща в ябълка на раздора, в първопричината за нарушения нравствен кодекс на семейната общност. Какво беше станало?

Преди всичко на преден план излиза познатата още от древността тема за двойствената природа на собствеността, лежаща в основата на божествения ред и водеща не само до хармония, но и до братоубийство, отцеубийство, прекланяне пред фалшивия кумир на златния телец и т. н. В „Гераците“, както посочи Никола Георгиев¹¹, още в образите на стария дядо Йордан Герака и баба Марга се прокрадва тази двойственост на ценностите, разразила се като буря в следващото поколение. И причините за това са две. Първата от тях е свързана с все по-голямото отделяне на собствеността като ценност от идеята за континуум на битието, свързан с родовото устройство и закрепването ѝ към индивидуалното и екзистенциализирано присъствие на човека в света. Собствеността вече става или средство за лек и разгулен живот — Петър и Павел, или самоцел — Божан. И втората причина е все по-властното превръщане на собствеността в абстракция с превръщането ѝ в пари. За разлика от традиционната, натурална собственост, изграждаща материалната основа на родовото благосъстояние, в която се материализират усилията на поколения наред, парите са една анонимна ценност, която подлежи на ограбване в потайна доба, но и на натрупване със

¹¹ Георгиев, Н. Жанр и смисъл в повестта „Гераците“. — В: Елин Пелин. Сто години от рождението му. С., 1978.

съмнителни средства. Тук вече ограбването и фактическото убийство на бащата, крамолите между братята, разрушаването на брачната връзка и прекъсването на връзката с децата не подлежат на катарзисното хармонизиране на потвърдената колективна ценност. Но отсъства обаче и признанието за окончателния разпад — процесът не е пренесен в социума, а също така и редица от героите остават в неведение и неразбиране. Патриархалният родов космос се разрушава, това е оценено като остра колизия, но самите ценности — все още не. Те си остават като художествен патос на творбата, като една алтернатива, макар че реализмът на Елин Пелин не му позволява да закръгли произведението си по посока на разрушената и след това възстановена хармония.

Романът на Георги Караславов „Снаха“ представлява следващият етап от разпадането на българския родов космос. За разлика от повестта „Гераците“ това е наистина роман, т. е. поставя своята проблематика на фона на широкото социално пространство, в което ходът на историята не остава латентен, а тъкмо напротив — представлява напълно закономерна част от общия процес на реструктуриране на културното самосъзнание и нравствения модел на обществото. Показано е не само разпадането на патриархалния ред, но и реалното взаимодействие на този ред с неговите определящи го икономически и обществени структури с установяващия се нов, модерен обществен ред — в икономическо, социално и личностно отношение, с новите принципи, върху които се строи нравствената норма и, разбира се, неизбежните сблъсъци между старото и новото в борбата им за надмощие, но и за поддръждане на една нова скала на ценностите, когато твърде много неща както от старата, така и от новата норма показват двузначния си светло-тъмен характер и когато на базата на „разместването на пластове“ е възможно пораждането на множество колизии.

Макар че романът е наречен „Снаха“, в неговия център стои безспорно фигурата на главния герой Юрталана подобно на своя „съвременник“ в западноевропейската литература Сомс Форсайт. И за разлика от „Гераците“ тук вниманието е насочено не толкова към дегенерацията в младото поколение, колкото към вътрешно-противоречивия свят на „първопричината“. Дядо Йордан Герака е показан повече като жертва, макар че, както посочи Никола Георгиев, структурата на творбата дава достатъчно основания да се заключи, че той е жертва преди всичко на противоречията в собствената си обществена и нравствена позиция. Юрталана в никакъв случай не е показан като жертва, а по-скоро като агресивна сила, съвсем според теоретическата презумпция на своя автор, който в негово лице иска да отхвърли самия институт на човека-собственик. Но все пак редица реалистично разработени моменти

ни подсказват, че моментът „жертва“ не е напълно изключен и за Юрталана, че той също търпи крушение както по отношение на своите „хищнически“ черти, така и по отношение на редица белези, които водят към онези ценности на патриархалния родов модел, които не би трябвало да се отхвърлят, а да се трансформират в ново качество и по този начин да се осигури континуитетът на човешката ценностна система. В този смисъл Юрталана е причина и жертва едновременно, защитник и противник едновременно на онзи световен ред, в който метафизичните норми на човешкото битие осигуряват неговата стабилност. По тези свои характеристики Юрталана е много сходен с класическите трагедийни герои от рода Креон и Едип, които стоят в някаква особена междинност между различни обществени системи, но заедно с това носят и някаква лична трагическа вина за нарушаване на такива принципи на световния ред, които не би трябвало да бъдат нарушавани. Ако отнесем тези разсъждения към Юрталана, ще трябва да определим характеристиката на обществения ред, особената двузначност на неговото поведение и трагическата вина, която той носи. И още нещо — дали наистина собствеността като такава лежи в основата на тази трагическа вина, или по-скоро някакъв тип неправилно отношение към нея, а оттам и към другите опорни точки на моралната норма, върху която се крепи световната справедливост. Защото, както вече изтъкнахме, кризите и конфликтите в структурата на патриархалния родов космос са съществували винаги, без да се е стигало до самото им отричане.

Когато е анализиран романът на Караславов, това винаги е ставало с помощта на антитезата Юрталана — Севда, двата основни образа на произведението. От една страна, се посочва особената противоречивост на образа на Юрталана, нека само спомена антитезите, изредени от Симеон Султанов¹²: „Алчен, но добър стопанин. Хищник, но дяволски работлив. Сметкаджия, но умен и хитър. Консервативен, но прозорлив дух. Себична, но деятелна натура. Корава, загрубяла селска душа, но силен, волеви човек.“ Макар че същностното противоречие не е добре формулирано (ще се опитам да го сторя по-нататък), все пак тези констатации дават известна представа за особената двойственост на Юрталановия дух и поведение, което го характеризира като един недотам прост за разбиране нравствен казус. От друга страна обаче, неговата снаха Севда е тълкувана и третирана като особен серафичен образ, символизиращ всичко най-хубаво в човешката ценностна система. Нека пак дадем думата на Султанов: „И така — Севда носи любов

¹² Султанов, С. Като препрочитам „Татул“ и „Снаха“. — В: С. Султанов. Белетристи. Избр. съч., кн. втора. С., 1987.

и ведрина, Юрталана — собственическа алчност. Между тях съществува дълбок конфликт — на живот и смърт, — но това не е битов конфликт. Това е двобой между алчността и красотата, между хищника и човека, между имота и бедността. Побеждава Севда. Побеждава човекът. “Ето това в общи линии е начинът на мислене на „социалистическия реализъм“. Изреждат се няколко произволни, но дълбоко емоционални и подкрепени от конотациите си антитезисни стойности, като накрая се въвежда и типичната за това мислене антитеза — имот (собственост) и бедност (липса на собственост). Едното е лошо, нечовешко, а другото е добро — човешко. Имотът априорно е нечовешки, а липсата на имот — априорно човешка. Но дали такава е логиката на събитията, разказани в произведението?

Романът очевидно има две основни сюжетни ядра. Едното от тях е затворено в основния конфликт Юрталана — Севда и ни позволява да го разглеждаме като една типична сага за вътрешните колизии в рамките на рода и структурата на нравствените стойности, определени от трите основни опорни точки на патриархалния родов космос — брачната връзка, кръвната връзка и семейното имущество. Другото сюжетно ядро е, така да се каже, обществено. То засяга отношенията на Юрталановия род с външния свят — убийството на Астаровото момче, изборните борби, предизвикани обаче от единственото желание на Юрталана да запази дивадата си, т. е. семейното имущество, отношенията с властите и с общността на селото и града, връзката на Юрталановите синове с модерния живот и т. н. Между тези две основни сюжетни ядра обаче не съществуват вътрешната логичност и причинност на класическата трагедия. Така например убийството на Астаровото момче, което служи за фабулна завръзка на романа, избухваща във финала като едно от оръжията в конфликта между Юрталана и Севда (но не и негова причина!), очевидно не е равнозначно на убийството на цар Лай от страна на Едип и не може да се схване като основа на трагическата вина на героя. Но въпреки това има някаква връзка с нея като част и най-силна проява на една от основните характерни черти на Юрталана — неговата алчност и фетишизиране на собствеността, решително преминала границата на утвърдената в патриархалния нравствен модел ценност на семейното имущество. Но тази алчност и жажда за собственост не е с а м а п о с е б е с и неморална. Тя става такава едва в момента, когато се противопоставя на другите норми на човешкия морал! В случая Юрталана нарушава една от основните норми на патриархалната нравственост — не убивай, макар че не се касае за класическия конфликт на сагата — нарушаване на кръвната връзка. С други думи, колкото и страшен да е сам по себе се този факт и колкото и осъдителен да

е той от гледна точка на всеки човешки морал, в края на краищата не той се оказва в основата на конфликта между Юрталана и Севда. За това говори и фактът, че самата Севда за дълго напълно се дезинтересира от този факт и че след първоначалния потрес след разкритието, който е нормален за всеки човек, тя, бидейки част от Юрталановия род, си дава сметка, че ако по някакъв начин този факт се разчуе, един от потърпевшите ще бъде и самата тя. Затова поема своя дял от родовата солидарност и замълчава, а след време дори и забравя неприятната случка. Тя става неин коз едва тогава, когато тя вече не е част от Юрталановия род.

Колизията в Юрталановия род започва от друго — от самата скала на ценностите, която владее в него. И тук веднага трябва да кажем, че тази скала е сложно сплетена от реални нравствени и човешки стойности и вътрешни търкания и конфликти на базата на фетишизираната жажда за имот. Сложността се подсилва и от това, че критерият, с който се измерват едни или други постъпки на героите, също не е единен и не може да бъде единен, тъй като цялата драма се разиграва на границата между две епохи, в които действуват два типа ценности — родовите, от една страна, и индивидуалните и общочовешките — от друга. Подобен род конфликт ни представя Хегел в своя анализ на „Антигона“. В своя сблъсък с младата принцеса Креон се намира на своеобразен кръстопът. От една страна, стои неумолимият обичай на родовата ценностна система, който повелява Полиник да бъде погребан. От друга страна обаче, Креон е цар на Тива и в епохата на утвърждаващата се държавност той не може да си позволи да помилва един човек, вдигнал ръка срещу родния си град. Един принцип се сблъсква с друг принцип. Трагичното е в това, че който и принцип да се избере, Креон винаги ще се окаже нарушител на няква общественонеобходима норма. Той избира държавността, но с това нарушава родовия и човешкия закон и съответно е наказан. Но нямаше ли да бъде така, ако беше направил другия избор и с това засегнеше колективното благо?

Подобна малка колизия можем да наблюдаваме и в една от сценките в Юрталановия двор — всъщност началото на романа. Юрталана се пазари с Добра Цървенакова за надниците. Как можем да оценяваме поведението на Юрталана? Като това на класическия скъперник? Всъщност независимо от сметкаджийския си характер Юрталана не е скъперник в смисъла, който влагат в това понятие Шекспир, Молиер и Пушкин — при тях страстта към парите достига до отричане от децата им, а при Пушкин дори и до опит за синеубийство. Такова нещо при Юрталана няма. Дори и да сметнем, че незаинтересоваността му към болестта на Стойко е донякъде причина за неговата смърт, то това не е от скъперниче-

ство, а по-скоро от дивотия и невежество. В момента, когато Юрталана взема сериозно болестта на сина си, той е готов да го настави в най-скъпата болница, наивно вярвайки, че колкото повече пари дава, толкова по-голяма е гаранцията за излекуване.

В сценката с Добра Юрталана се държи напълно по законите на родовия морал, който прави принципна разлика между „своя“ и „чуждия“. В случая Добра е „чужда“, а това значи е равнозначна на „природа“ и няма нищо осъдително в това, да се постарее да измъкне колкото се може повече от нея. Нека си припомним кога омеква Юрталана и кога все пак дава някоя пара повече — когато му казват, че парите трябва да се дават на момичетата за събора. Тогава той отново в рамките на патриархалния морал се смята длъжен да прояви уважение към празника и да прояви щедрост. Същото е и когато дава на жената храна — в нормите на патриархалното общжитие е редно да нахраниш този, който работи. Което обаче не му пречи да се скара на жена си, че твърде много е дала. Защо обаче писателят е нарисувал тази сценка с очевиден умишъл да ни илюстрира неприятното и нечовешко отношение на Юрталана към хората в името на имота? Много просто — защото тук вече действа друга норма, нормата на модерния човек, която поставя Юрталана и Добра в напълно равноправната позиция на две личности, извършващи някаква икономическа сделка, в която Юрталана е по-силен и по този начин експлоатира нещастната булка. По-нататък в романа пък Добра намира начин да му го върне по време на изборите. Очевидно е тук, че поведението на Юрталана от гледна точка на класическата патриархална норма би изглеждало безупречно, ако както ние, така и той прекрасно не съзнавахме, че той просто се крие зад традиционния ред, за да извлече изгода, имаща отношение към модерния, т. е. една типично байганьовска ситуация. И тази двойственост на постъпките и критериите, с чиято помощ те се оценяват, е характерна за целия роман.

Тази междинност, тази двойственост е характерна за целия свят на романа и за поведението и психиката на главните му герои. От едната страна са типично патриархалните родови норми, лежащи на основата на трите „кита“: брачна връзка, кръвна връзка и семейно имущество, сакрализирани в традиционната догма на християнската вяра. От другата страна са прощащите норми на модерното общество, свързани с индивидуалната отговорност и търпимост, разума и свободата, с националното и държавното устройство на обществото, с борбата между демокрация и диктатура и т. н., заедно с органично присъщите им морални ценности. Между двата обществени порядъка, между двата микрогледа и нравствени норми съществуват както противоречия, така и континуитет. Лошото обаче е, че устойчивата йерархия на ценностите не се

напипва лесно и дълго време съществуват условия за обществена и миогледна криза, имаща малко по-различна същност от обичайните кризи на патриархалния родов космос, свързани с нарушаването на брачната, кръвната и имуществената връзка, които обаче неизменно завършват с възстановяване на нарушената справедливост независимо дали реално, или компенсаторно. В нашия случай такова възстановяване е невъзможно — това е криза на прехода и в нея трябва да се търси една нова справедливост, основана както на трансформациите, така и на континуитета на нравствената норма. Драматизмът и трагизмът тук идват не както в класическата трагедия от простото нарушаване на космическия ред, който въпие за възстановяване на справедливостта. Трагизмът и драматизмът на преходната криза се крият във възможността да се тръгне по фалшиви пътища, да се приемат илюзорни ценности и най-важното — да се приема само формалната обвивка на обществени взаимоотношения, чиято същност вече или не съществува, или обществено или индивидуално не е придобита. В този случай формата служи само като прикритие за проява на себични егоистични интереси или пък до допускане на „трагическа вина“ спрямо човешки ценности, които в никакъв случай не бива да се нарушават, които трябва да имат вечен континуитет независимо от промените — т. е. Креоновата трагическа вина.

Съгласявайки се с почти единодушното мнение на българската критика с противоречивостта на Юрталановия образ, нека опитаме да формулираме същността на неговите вътрешни противоречия от гледна точка на току-що изложените проблеми.

Конфликтът, който се разиграва в романа, може да бъде разгледан в два плана. Единият е родов, свързан с традиционните кризи на патриархалния ред, а другият е обществен, свързан с очевидно по-широките периметри на общественото устройство.

В тези два плана поведението на Юрталана може да се обхване сравнително добре. На първо място е типично родовият конфликт. Кой са неговите основни опорни точки? В романа става дума за едно влизане и едно излизане от Юрталановия род — една типична кризисна ситуация в света на фамилната сага. Тук противно на утвърдената тълкувателна схема Юрталана съвсем не се държи само и единствено за имуществения статус на бъдещата си снаха. На подмятанятия на жена си, че Казълбашите са бедни, той противопоставя други основни ценности на родовия космос, каквито са красотата, работливостта и личната почтенност и управност на Севда. И неговият критерий не го подвежда. Действително с идването на Севда в Юрталановия род и къща (т. е. в границите на фамилния свят, доколкото къщата и домакинството в патриархалното общество са една собствена вселена и граница на човешкия

свят, разграничаваща го от „чуждите“ и от „природата“) нещата в тази къща тръгват много по-добре. Къщата се променя, родовото имущество се увеличава независимо от нищожната зестра на снахата. Всичко това се дължи на нейното активно участие и лоялност. От своя страна мотивите и поведението на Севда също не са различни от тези, които са обичайни за традиционното патриархално устройство на света. Тя съзнателно и с голямо желание иска да влезе в този „личен“ род, смята присъствието си в него за чест и собствено постижение и съвършено съзнателно се стреми да бъде активен негов член. В това отношение тя е дори много по-близо до Юрталана, отколкото са собствената му жена и синовете му, защото тя е единствената, която му прилича по мащабност и предприемчивост, по душевно участие и активност в родовите дела. Както Юрталанката, така и двамата ѝ снове са твърде бледи на фона на бащата и снахата — неинициативни, волски работливи, но без въображение и мащаб или пък в случая с по-малкия син Алекси — откровени дегенерати. Нещо повече дори — нейното поведение след научаването на ужасната тайна на семейството не се колебае дълго: пред перспективата нейният род да бъде подложен на преследване и унижение и тя заедно с другите членове на рода да пострада Севда отначало е в емоционална криза, а после спокойно, дори до степен да забрави случката, проявява родова солидарност. Интересно е, че този момент от нейното поведение, който от гледна точка на модерния морал представлява доста красноречив пример на егоизъм и конформизъм, не е ставал сериозен обект на критика от страна на „социалистично-реалистичните“ тълкувания. С други думи, можем да заключим, че в света на родовото устройство и нравствените закони, които го управляват, не съществува никаква особена криза между Юрталана и Севда, нито пък някакво особено двоумение кой от критериите за нравственост да бъде прилаган — патриархалният или модерният. Действуват нормите на патриархалния ред почти без сериозно разклащане.

Сериозно пропукване и криза в патриархалния морал представлява убийството на Астаровото момче. Макар че Юрталана действа в защита на родовото си право, в защита на своето имущество, обявено от същия този патриархален морал за свещена норма, той нарушава друга също така свещена клауза на патриархалния световен ред — не убивай! Кризата тук е очевидна и въпреки че за разлика от класическата трагедия този сюжетен ход не е главният двигател на действието, той подобно на отдавна забравеното убийство на непознатия пътник от Едип стои като бомба със закъснител, като провокация към световния ред и справедливост, която ще избухне много години по-късно. Тази криза ни показва, че от страна на Юрталана и целия му род, включително и Севда,

е нарушена хармонията на родовия космос и от това не може да не произлезе някакво нещастие и наказание. Още тук проличава някаква сериозна дисхармония между отделните компоненти на нравствената норма в полза на собствеността, водеща до престъпление.

Много по-сериозен обаче е проблемът за особения фетишизъм на ценностния критерий, който се установява при Юрталана по отношение на собствеността. В романа за нея се говори в два плана. Единият е, нека го наречем, натурален — голямата нива, ливадата, къщата, стоката и пр. Към тях отношението на Юрталана е особено, но в никакъв случай не може да се определи като дисхармонично. Дори и в сцената с убийството на момчето особенията востановеност на собственика не е неразбираема и абстрактна — тук наистина имаме една хуманитарна драма. Това, което трябва да се подчертае обаче, е, че за Юрталана този вид изражение на собствеността е основният, по този начин можеш да го уязвиш — като му поискаш голямата нива, в която е сърцето му. С други думи, една силна връзка с душевността, между нравствената норма и собствеността съществува. Разбира се, тук Юрталана отново е двойствен — силната любов прераства в престъпление. Т. е. дори от гледна точка на патриархалния морал привързаността му към собствеността крие нещо свръхмерно, нещо порочно, тя става ценност сама за себе си, а не в цялостния комплекс на родовия космос. И най-яркото доказателство за това са синовете му. Както вече споменахме, Юрталана е един особен междинен човек, стоящ с единия крак в две епохи — патриархалната и модерната. Но и в двете той притежава някаква особена сила, някакъв машаб, който го прави забележителна фигура независимо от сенчестите и дори престъпните черти на характера му. Неговото „наказание“ за нарушения закон на родовия космос обаче са синовете му. По-големият, Стойко, е взел едната половина на баща си, стояща в зоната на патриархалния ред. Но къде са предприемчивостта, активността, живеят на Юрталана, къде са дори и свръхмерната, водеща към престъпление, но все пак дълбока нравствена връзка на бащата с имота? Вместо това Стойко е един волски работлив и изпълнителен човек, но без всякаква лична инициатива, която би го направила добър стопанин. И това се вижда най-добре от поведението му, когато е болен. Вярно е, че в това си състояние той не може да работи физическа работа. Но истинският стопанин би ли се отпуснал и би ли лежал безволев под сенките? Втората половина на Юрталана, свързана с модерния тип обществено устройство и миросглед, също не намира продължение. Юрталана кипи в нови, непатриархални кроежи относно земята и имота си — да купи машини, да рационализира земеделието, да направи мелница и пр. Сам неук

и технически неграмотен, той разбира изключителната роля на техниката и модерния начин на мислене. В това за разлика от много други патриархално устроени представители на старото поколение Юрталана е направо модерен човек. Но неговото „второ аз“ — Алекси — по-малкият му син, е също само бледо подобие на баща си — от модерния начин на живот той взема само обвивката, егоистичното индивидуално консуматорство и весел живот без тегобите на консервативната традиция, но и без отговорностите на модерния живот.

Много по-интересен е вторият начин, по който се изявява собствеността в мировъззрението на Юрталана — парите. Това е една голяма тема на световната култура, но най-важното в случая е, че парите за разлика от натуралната собственост формират един нов тип нравствени отношения, които са в пряка връзка с модерния тип човешко самосъзнание, свързано с индивидуалистичните ценности като разум, свобода, отговорност и търпимост. Без този тип ценности при този тип присъствие на собствеността в комплекса на родовия космос парите разкриват втората си неприятна природа на абстрактен знак, за който в българския език е намерен един великолепен синоним, охотно използван от Бай Ганьо — „кьоравото“. Наистина тук парите са израз на една анонимна ценност, принципно принадлежаща на всеки, който я грабне, зад нея не стои овещественият труд, не стои митологичният архетип на живота. Парите се крадат по тъмна доба, парите подменят усещането за реална стойност с някакви фетишизирани представи. Вече споменах за наивната вяра на Юрталана, че ако даде повече пари на болници и лекари, синът му ще получи едва ли не гаранция за излекуване. В неговото съзнание парите са всесилни, а логиката му железна — повече пари — по-голяма ценност. Но се оказва, че реалните ценности не се купуват с пари. И това е един от най-жестоките капани, в които Юрталана сам се хваща — абстрактната, несвързаната с нравствен и духовен критерий собственост не работи в същата система както другата, патриархалната, свързаната дълбоко със самата същност на родовия космос и нравствена норма собственост. И всъщност „сметкаджийството“ на Юрталана е не само неговата вина, но и неговата собствена драма.

В какво най-ярко се изявява тази негова драма? Струва ми се — в мотива за отказаното наследство. Този проблем и досега е бил обект на тълкуването, но основният извод е бил, че по този начин символично се утвърждава обречеността на Юрталановата класа. Тълкуването е право всекиму, особено когато гледаш на литературния герой единствено като на класово типично явление, без да го поставяш в системата на трайни хуманитерни механизми и архетипи. Но ако погледнем на мотива за отказаното наследство от гледна

точка на родовия космос и неговата нравствена норма, ще усетим, че в него има нещо дълбоко символично и показателно за самата същност на човешкото.

Бездетството на Севда може да се погледне от две страни. От една страна, то има чисто фабулен смисъл. Тя трябва да остане бездетна, за да може в един прекрасен ден Юрталаните да я изгонят от къщи и да се разиграе по-нататъшната драма. В този смисъл на чисто фабулно равнище, гледано от страната на причинно-следствените връзки, бездетството е необходима на автора случайност, която да му „върже“ фабулата. Но от гледна точка на вътрешната логика на патриархалния нравствен кодекс бездетството на Севда и смъртта на Стойко, и дегенерацията на Алекси са изключително тежко наказание за фетишизирането на собствеността от Юрталана. Собствеността е живот, онтология и „добре“ (случайно ли е, че в толкова много езици думата „имот“ и думата „добро“ са едни и същи) само когато е в хармонична връзка с цялостния мирогледен комплекс на патриархалната общност. Но когато подобно на Каин или израилтяните, клекнали да се молят пред истукана на златния телец, тя се превърне във фетиш (не молете се, това не е вашият Бог) или пък в причина за проливане на кръв, тогава собствеността разкрива второто си лице — тя е проклетие, зло и с а м о т а. Както казва още Андре Жолес, в света на сагата най-страшното наказание за родовото съзнание е изгонването от рода, отделянето от родовата онтология. Същият смисъл има и прекъсването на родовата верига. И тъй като не нещо друго, а именно механизмът на наследството, чийто обект обикновено е семейната собственост, е основната връзка, осигуряваща онтологията на рода и човешкото битие, Юрталана бива ударен именно в този пункт — трупайки алчно имот, в един момент се оказва, че няма кому да го предаде, оказва се с а м о т е н във враждебното обкръжение на битието. Това е „трагическата вина“ на Юрталана и съответното на нея наказание.

Вторият аспект, в който може да се разгледа светът на романа, е вече от гледна точка на модерната ценностна система — индивидуална и обществена. Тук се отнасят проблемите на един нов морал, свързан с модерните хуманитарни ценности и проблемите на общественото устройство. В първия случай най-фрапиращ е конфликтът на Юрталана със Севда. От гледна точка на патриархалното родово мислене нейното изгонване от къщата на Юрталаните не представлява престъпване на никаква морална норма. Както вече се каза, възможностите за проникване в дадена родова структура и органичното присъствие в нея са три — брачна връзка, кръвна връзка и родово имущество. След смъртта на Стойко Севда не отговаря на нито едно от тези три условия и следователно от

гледна точка на родовата структура тя е „чужда“. Но ние всички, включително и Юрталаните, разбираме, че тук има нещо нередно — и тази нередност идва от действието на друго понятие за справедливост — чисто човешката, индивидуална справедливост. Както вече бе казано, още в зората на човешката култура се появяват два различни типа понятия за справедливост. Единият беше свързан с устройството на родовия космос и механизма на наследството като онтология на човешкото битие. Заедно с това обаче се появява и светът на вълшебната приказка, който започва от наивното разбиране на индивидуалната справедливост на „обезнаследения брат“, както казва Веселовски, който, преминавайки през един сложен път на личностни изпитания, подобен на ритуала на инициацията, както отбелязва Проп, прескача огромно социално пространство и се оказва на върха на социалната стълбица. Тази двусъставност на фолклорното съзнание — едната епическа, свързана с родовия тип онтология, а другата приказна — свързана с представата за индивидуална справедливост, ни показват, че този проблем не е чужд на човека през цялата му култура, но за момента на преход от традиционно към модерно общество този проблем се задълбочава извънредно много. Ето защо несправедливостта към Севда в личен план също представлява една особена криза в романовия свят и затяга възела на едно друго противоречие в душата на Юрталана — вече свързано не толкова с неговата родова самота, колкото с индивидуалния му личностен статус. Както вече казах, в целия свят на романа Юрталана има само един човек, който му подхожда като индивидуално качество — това е Севда. И именно с нея се започва този сложен конфликт. Това е несправедливо от гледна точка на модерните разбирания за човешко поведение, защото качествените хора са естествени съюзници, а не врагове. Тук се получава едно сложно противоречие между родовата система на мислене и модерната. От друга страна, Севда е обезправена и в чисто родов план — все пак, макар и без донесена зестра, т. е. без юридически оформен принос към родовото имущество, тя все пак има голям принос за умножаването имота на Юрталаните. Тук обаче е използван фактът на юридическата справедливост — модерният вариант на патриархалния мотив за „правоимането“, съгласно с който някой от синовете беше обезправяван, за да се потъпче индивидуалната справедливост, която беше ценност още в недрата и на патриархалното мислене. С други думи, Юрталана „играе“ с нормите ту на патриархалното, ту на модерното устройство на света винаги и само в своя изгода. Но „играта“ подобно на абстрактната ценност на парите има този недостатък, че не се вписва в някаква стабилна и трайна скала на ценностите, която единствено може да изгради хармоничното битие и справедливата нравствена

норма. Затова Юрталана е наказан и тук — в сърцевината на неговия индивидуален свят. Защото Голямата нива, с която го шантажират, не е само сърцевината на родовото имущество, която патриархалният човек Юрталана защитава. Голямата нива е сърцевината и на индивидуалния свят на модерния човек Юрталана — резултатът на неговата предприемчивост, работливост, желание за успех — възлови категории на модерния начин на мислене. Пропадането на индивидуалните усилия на личността за модерния човек е наказание, равнозначно на невъзможността да продължиш родовия континуум поради „засечка“ в механизма на наследството. Така че Юрталана и тук е въввлечен в една много сериозна мирогледна криза.

От своя страна поведението и драмата на Юрталана може да се разгледат и в чисто обществен план. Тук нещата са сравнително прости. Както се казва в романа, той никога не е имал особен афинитет към обществените структури, политиката и властта. Него си го задоволява собственият му родов и индивидуален свят. Това е в пълна хармония с анализа на Жолес, който казва, че родовият свят не е свързан с националност, история и общество в точния смисъл на думата. Но ето че се явява опасност родовият свят на Юрталана да бъде атакуван от политиката, или по-точно от нечистоплътните игри в нея. За да се з а щ и т и, героят приема да играе и в тази игра. Тук трябва твърдо да подчертаем, че началото е именно една самозащита на родовия свят и неговите ценности от сенчестото лице на модерния свят. Но от своя страна Юрталана не предлага нищо принципино различно. След като по различни причини, включително и собствени субективни вини (да си спомним сценката в началото на романа и неговата несправедливост към Добра, която именно сега намира начин да си отмъсти), Юрталана не успява да се пребори в свободните избори, за него остава възможността на авторитарното управление след деветнайсетомайския преврат. Така, воден от една разбираема воля да защити родовото си имущество (положителен момент в патриархалния родов космос), Юрталана става не само маша, но и проводник на диктатурата — един отрицателен момент в устройството на модерното общество. Тук не трябва да си затваряме очите пред възникналото противоречие и реалната обективна криза в ценностната система на обществото и индивида. Хипертрофиралото чувство за собственост води пряко до въвеждането на диктатура и тоталитаризъм.

Логичният извод на Караславов и неговите тълкуватели се насочва към разрешаване на противоречието по „най-радикалния“ начин — чрез ликвидиране на неговата причина — отричане на самата собственост. Но ако излезем извън границите на романа и погледнем към третия етап от процеса на разпадането на българ-

ския родов космос, изразен в романа на Ивайло Петров „Хайка за вълци“, ще забележим обратната страна на медала — че този начин на решаване на проблема чрез ликвидация на собствеността също води до многобройни кризи — разрушаване на континуи-тетни морални норми, на индивидуални ценностни системи и на обществени връзки — отново води до диктатура и тоталитаризъм. С други думи, и този път е един фалшив път.

За чест на Караславов в текста на романа му проблемът, макар и видян мирогледно точно по този начин, не е разрешен художествено така. Кулминацията на романа — решението на Юрталана да се предаде на властите, но да не даде имота си, което е замислено като апотез на собственическото чувство, съсем не е така едно-странен и еднозначен проблем. Вярно е, че и тук Юрталана хитрува — пресмята кое ще му излезе по-евтино. Но вярно е и друго — че той все пак предпочита да запази плодовете на личното си дело и родовото си имущество с цената на лична саможертва — един акт, който говори, че при него връх все пак вземат трайни мирогледни стойности. Но и още нещо — по този начин настъпва и това, което в класическата трагедия се наричаше „катарзис“. Героят, носител на „трагическата вина“, по някакъв начин трябва да бъде наказан, за да възтържествува хармонията на световния ред и справедливост. И ако Едип се ослепяваше сам, защото в своята „слепота“ не е ви-дял трагичната си вина за нещастията над Тива, то тук имаме едно символично „проглеждане“. След като цял живот е гледал света през очите на „кьоравото“ — парите, най-накрая Юрталана про-глежда за реалните стойности на нещата и в душата му се устано-вява една катарзисна хармония, която той заплаща с личното си страдание. Ето как завършва романът:

„Разсъмваше се, когато излезе от селото. Небето избледнява-ше бързо, леката мъглица се дигаше заедно с последните жички на здрачевината и разкриваше заспалото поле, задрямалите жколни дървета и ниските полегати и черни хълмове в далечината. Всичко, додето поглед стигаше, му беше познато. По-напред той се мъчеше да зърне само свои ниви, свои дървета — сега всичко му беше мило и свидно. Мъка, неизпитвана друг път, стягаше сърцето му. Забра-вил всичко друго на света, той крачеше бързо, гледаше жадно и ненаситно хубавото заспало поле, мигаше и очите му се пълнеха със сълзи.“

Отваряйки очите си за света, Юрталана преодолява присъщото си „заслепление“ да гледа само „своето“ и по този начин отново се връща в хармонията на трайната ценностна система, която не е характерна само за патриархалния родов космос, но и за модерното общество. По този начин кризата на прехода е разрешена, ценно-стите — намерили местата си и световният ред хармонизиран.

Романът „Снаха“ представя една реална криза на обществената нравствена норма, в която се съчетават елементи на кризата в патриархалния родов космос и модерното човешко съзнание. Основен обект тук е собствеността и нейното отношение към другите елементи на човешкия свят. Видяхме освен това, че в реалистичния свят на романа „трагическата вина“, която носи героят, е наказана според законите както на патриархалния, така и на модерния морален принцип. Но вярно е също така, че романът има много тълкувания, които по принцип лежат извън неговия свят. Едно от тези тълкувания е на собствения му автор, факт, който беше отбелязан по-късно при използването на този иначе великолепен роман при „решаването“ на поставените в него проблеми по най-лесния начин — чрез премахването на техния носител. Но дали чрез премахването на института на собствеността проблемът наистина беше решен? Тук вече трябва да търсим отговора не в текста на романа, а по-скоро в собственения си хуманитарен опит, защото книгите наистина имат своя съдба и техният смисъл се формира винаги от взаимодействието между смисловите потенци и посоката, в която ги разчитаме.

И така: „Снаха“ в светлината на нашия опит. Ние, които живяхме в епохата на отречената собственост, видяхме, че по този начин заедно с изписването на веждите се извадиха и очите. Защото изваждането на собствеността от комплекса на континуитетните ценности на родовия космос доведе след себе си разпадане и на другите връзки. Историята с Павлик Морозов, който, изпълнявайки директивата за борба със собствеността, отива фактически към отцеубийство (нарушаване на закона за кръвната връзка — едно от най-страшните престъпления в света на родовия космос) само илюстрира по най-жесток начин това разпадане. И ако някой отговори, че тази история е измислена, то това не променя нещата. Защото както в СССР, така и у нас лозунгът „кулак=народен враг“ стана причина за множество нравствени кризи, включително и нарушаване на семейни и родови връзки. И това за съжаление не е измислица.

Но и още нещо. С премахването на собствеността се нанасят огромни поражения в механизма на наследството, разбираан не като юридически, а като мирогледен казус. Всъщност изчезна една много сериозна връзка между поколенията, която прави всяко следващо поколение брънка във веригата на задължения, права и отговорности към това, което още в митологичното мислене се обозначава с обобщаващия символ „живот“ — и собствеността като една от нейните прояви. По този начин се изважда човекът от неговия онтологичен континуум и той става подвластен на една почти тотална екзистенция — затворен в тясното пространство на инди-

видуалния си живот от — до. За по-чувствителната част от хората това предизвиква мирогледна драма, която изисква нов тип осмисляне на индивидуалното битие, организирано около модерните нравствени ценности, но отсъствието на онтология въпреки всичко оставя един много тежък отпечатък. Този извод е очевиден дори и от беглия поглед към тематиката и проблемите на днешната ни млада поезия. За по-нечувствителната част от хората обаче липсата на онтологичен континуум на права и отговорности, свързани с някаква стабилна ценностна система, се разрази в комплекса „Алексис“ от романа на Караславов — повърхностното сетивно живеене ден за ден без стабилен корен в битието. Особено красноречива е връзката на нарушения континуум на отговорностите с разрушаването и на другите два елемента на родовия космос, който, макар и не патриархален, би трябвало да има континуитетен характер поради факта, че лежи в основата на живота — брачната и кръвната връзка. Тяхното разхлабване, проявено в претърпканите домове „Майка и дете“, е ужасяващият призрак на един разрушен ценностен ориентир, който за съжаление скоро няма да бъде преодолян, ако въобще някога може да бъде преодолян.

С други думи, стигаме до извода, че проблематиката, повдигната с романа на Караславов „Снаха“, не е маловажна и днес, а с оглед на преосмислянето на статуса на собствеността става дори актуална. Още повече, че ние днес също живеем в една криза на прехода, т. е. време на разместване и наместване на пластове, на трансформация и структуриране на ценностни системи. Тази криза на прехода поставя културата пред едно изключително изпитание — да успее да улови трайното, метафизичното дори в човешкия космос и да го пренесе през диалектичката буря на неизбежните обществени трансформации. Постигането на една истинска модерна ценностна система, което е единственият път за нашето общество, е невъзможно да стане без намиране мястото на модерния човек в онтологичния континуум на човешкото. И това е днес задачата на нашата култура.