

## Между стереотипа и действителността. Образът на евреите в българската словесност от началото на XIX век до Освобождението

Олга Тодорова

Едва ли ще сгрешим особено, ако кажем, че историята на междуконфесионалните и междуетническите отношения е история по-скоро на конфронтацията, отколкото на взаимната любов и разбирателство. Затова никак не е странно, че изключенията от това правило звучат така приятно за ухото и се превръщат в заслужен предмет на национална гордост. Съвсем закономерно възниква и изкушението тези красиви изключения да бъдат пренесени механично и върху по-отдалечените епохи, да се представят за константни във времето и да се издигат в ранг на едва ли не извечни национални добродетели. Приблизително по такъв начин стои проблемът за отношението на българина към евреите през вековете. Спасението на българските евреи от лагерите на смъртта по време на Втората световна война е онзи забележителен факт, който респектира изследователите, включително и изследователите на Възраждането, като ги кара – съзнателно или несъзнателно – да подминават всички данни, които биха могли да хвърлят и най-малката сянка върху имиджа на „изконно“ търпимия българин. С твърдото убеждение, че реалната картина на нещата не ще накърни реномето на българите като толерантен народ, а само ще покаже естествената за прехода от Средновековие към Ново време еволюция на техния светоглед, в следващите страници сме се опитали да скицираме образа на евреина такъв, какъвто той се очертава във възрожденската ни книжнина.

\* \* \*

Отношението на възрожденския българин към евреите, респективно – образът на евреите в българската възрожденска словесност, се оформя колкото под въздействието на актуални за XIX век социално-икономически, културни и политически фактори, толкова и в резултат на наследени от по-далечното или по-близо минало стереотипи и предразсъдьци. Ето защо една кратка ретроспекция на българско-еврейските контакти през вековете би била само от полза за по-адекватното осмисляне на възрожденската представа за „Израилевите синове“.

Както е добре известно, разселването на децата на Палестина по света започва още през Античността. Познала вавилонския плен, персийското владичество, а накрая и господството на римляните, Обетованата земя

непрекъснато излъчва емигрантски потоци към близки и далечни територии, включително и към Балканите, където еврейската диаспора датира от времената на елинизма. В изпълнената с превратности еврейска история епохата на ранната Римска империя заема особено място. Именно тогава сред множеството секти, обособили се в лоното на ортодоксалния юдаизъм, възниква и тази на последователите на Исус, на чието учение е съдено да се превърне не само в една нова и могъща световна религия, но и – по ирония на съдбата – в най-жестокия опонент на юдаизма и на целия еврейски род за столетия напред.

В самата зора на християнството част от балканската еврейска диаспора се поддава на обаянието на неговата проповед. Друга, и то по-голямата част от балканските евреи, обаче продължава да се придържа към старата си юдейска вяра. С официализирането на християнството и с постепенното му налагане като държавна религия във всички страни от балканския регион за това изповядващо юдаизма население настъпват трудни времена. Християнската доктрина трайно дамгосва евреите с клеймото на позора, като ги свързва фатално с най-трагичния и същевременно най-ключов епизод от християнската свещена история – разпването на Спасителя. На собствено-еврейската митология за „богоизбрания народ“, залегнала в Стария Завет, се противопоставя новозаветният мит за тежката родова вина на евреите, богоубийци и наследници на изменника Юда, вероломно предал Исуса Христа за трийсет сребърника. В съответствие с този техен непростим грях, друговерците евреи в балканските средновековни държави, включително и в България, са третирани като „втора категория“ поданици и са обект на дискриминационно законодателство, сегрегация и периодически преследвания. При все това на Балканите репресивната политика спрямо евреите взема сравнително омекотени форми. Тя в никакъв случай не може да се съизмерва с развихрилата се на Запад по време на кръстоносните походи и продължила с неотслабващо темпо в епохата на Реформацията и Контрареформацията антисемитска истерия. Забележително е впрочем, че именно от кръстоносната епоха датира имиграцията на сравнително големи групи немски евреи („ашкенази“), които, търсейки спасение от кървавите погроми, устроени им от католическа Европа, хвърлят котва на Балканите и се присъединяват към старите еврейски колонисти – елинизиранияте „романьоти“.<sup>1</sup>

Завладяването на Балканите от османците открива нова страница не само в живота на християнските народи от европейския Югоизток, но и в историята на еврейството. В края на XV в. подгонените от католическата реконкиста на Пиринейския полуостров испански евреи („сефаради“) биват

<sup>1</sup> За съдбата на евреите на Балканския полуостров в предосманската епоха вж. **Ешкенази, Е.** Заселването на евреите на Балканския полуостров, тяхната организация, икономика и бит до образуването на Първата българска държава. – Годишник на обществената и културно-просветна организация на евреите (по-нататък ГОКПОЕ), 1966, № 1, 81—101; **Същият.** Към въпроса за историята на евреите на Балканите от образуването на Българската държава до падането ѝ под турска власт. – ГОКПОЕ, 1967, № 1, 41—63; Срвн. **Bowman, St.** The Jews of Byzantium 1204—1453. The University of Alabama Press, 1985.

радушно приети във владенията на султана и се разселват из всички поголеми имперски центрове, включително из градовете на територията на днешна България<sup>2</sup>. „Сделката“ е взаимноизгодна – срещу предоставеното на бегълците убежище османската държава получава едни изключително лоялни поданици. И това не е единствената печалба. С присъщия си практицизъм имперската власт не пропуска да оцени по достойнство, пък и да се възползва и от други респектиращи качества и умения на евреите: техническите им познания (включително и владенето на тайната на огнестрелното оръжие), лечителското майсторство, богатия търговски опит, широките делови контакти с Европа и не на последно място – внушителните парични капитали на имигрантите, които вливат живителна струя в османската икономика. В замяна на еврейството щедро са отпуснати някои права и привилегии, които по принцип „не се полагат“ на немюсюлманите в една ислямска държава. Евреите издължават данъците си към фиска не лично, а чрез посредничеството на своите общини; те са избавени от кошмарния „кръвен данък“, който стряска съня на поколения християнски, в това число и български, родители; на строителството на еврейските синагоги се гледа през пръсти, докато строежът на нови християнски храмове се преследва с цялата строгост на шериатския закон<sup>3</sup>. Като допълним и това, че ислямизационният натиск върху изповядващите юдаизма е сравнително слаб и че в същото време османската власт се старае да защитава поданиците си с юдейско изповедание от християнския фанатизъм, в частност – от т. нар. „кръвна клевета“ (т. е. от приписването на евреите ритуални убийства на християни)<sup>4</sup>, става напълно разбираемо защо Османската империя се превръща във втора „обетована земя“ за евреите и защо примерът на сефарадите се оказва заразителен. И през следващите векове техни събратя от всички краища на Европа продължават да прииждат към владенията на падишаха. Обстоятелството, че евреите доброволно са се поставили в ролята на османски поданици, само по себе си е достатъчно, за да настрои зле към пришелците християнската рая, която и без друго е възпитавана от своята религия във враждебност и подозрителност спрямо „юдействащите“. По-облагодетелстваният статут, на който се радват османските поданици евреи, само подсилва християнската неприязън. Фрапиращите прилики между исляма и юдаизма – строгият монотеизъм, който кара и юдеи, и мюсюлмани да се отнасят с насмешка към триипостасния християнски Бог; отхвърлянето на изображенията и от юдейската, и от мюсюлманската култова практика;

<sup>2</sup> **Ешкенази, Е.** Евреите на Балканския полуостров през XV и XVI в. – ГОКПОЕ, 1968, № 1, 130—134. **Матковски, Ал.** Историја на евреите во Македонија. Скопје, 1983, 34—40.

<sup>3</sup> За статута на евреите в Османската империя вж. по-подробно **Epstein, M.** *The Ottoman Jewish Communities and Their Role in the Fifteenth and Sixteenth Centuries.* Freiburg, 1980, 26—36; **Shmuelevitz, A.** *The Jews of the Ottoman Empire in the Late Fifteenth and the Sixteenth Centuries. Administrative, Economic, Legal and Social Relations as Reflected in the Responsa.* Leiden-E. J. Brill, 1984; Срвн. **Lewis, B.** *The Jews of Islam.* Princeton University Press, 1984.

<sup>4</sup> **Galante, A.** *Documents officiels tures concernant les Juifs en Turquie.* Stamboul, 1931, 157—158.

обрязването; табуирането на свинското месо и пр. – още повече укрепват християнското убеждение за сърдечна близост между евреи и мюсюлмани.

Цялата тази палитра от верски, социални и политически антагонизми обяснява защо в българския фолклор образът на евреина е оцветен в плътни черни краски. В основата на този образ безспорно лежи евангелският архетип за христоненавистния, подъл и сребролюбив евреин – архетип, разработен и в средновековната ни религиозна книжина. Чисто прагматичната мотивация на образа обаче понякога е съвсем прозрачна. Очевидно е например, че българинът, който традиционно се препитава от изнурителен и по правило нискодоходен земеделски труд, гледа на заможните си съседи-евреи през кривото огледало на завистта. Той не може да прости на „еврее тежки сарафе“ и на „чифутчетата базиргянчета“ (от тур. търговчета), че притежават непостижимото за него умение да трупат пари без много пот на челото. Спасителното за гордостта на бедняка обяснение е, че евреите са богати най-вече благодарение на своето безчестие и на склонността си към измамничество<sup>5</sup>. Специфичен отзвук във фолклора намира и крайно болезненият за християнското самочувствие реален исторически факт, че по време на османското владичество редица църковни средища и отделни православни духовници, притиснати от тежките данъци, наложени им от държавата, изпадат в мрежите на евреи лихвари. На тези богати евреи народният певец приписва пъклени помисли. В някои песни от КралиМарковия цикъл например се пее как юнакът спасява „чиста Света гора“ от попълзновенията на „жълта еврешуга“ („жълта базиргяна“), която според един вариант на песента искала да изкупи „белите манастири и черните калугери“, а според друг вариант – възнамерявала да изгори „сички вангелия“ и да обърне християнските храмове на „хаври“ (т. е. – на синагоги)<sup>6</sup>. В последна сметка българският безименен творец без колебание причислява евреите към „лагера на врага“. За него турци и евреи стоят „от едната страна на барикадата“. Съществуват немалко песни с паралелни сюжети, в които мястото на турци и евреи е взаимозаменяемо, и други, в които турци и евреи действат „рамо до рамо“. По подобие на „турската“ например еврейската вяра в нашия фолклор се квалифицира като „мръсна“ и зловонна. Приравняването на евреи към мюсюлмани добре проличава и от онези народни песни, в които е разработена темата за брак с друговерец. Момите, насилени да се омъжат за евреин, реагират точно както и поестримите им, които са принудени да отидат в харема на някой турчин – прилагат всички възможни хитрини, за да осуетят нежелания брак, или в краен случай се самоубиват<sup>7</sup>. В известен смисъл по своята уродливост образът на евреите в нашия фолклор дори засенчва този на мюсюлман-

<sup>5</sup> Вж. **Тодорова, О.** Образът на „нечестивия“ евреин в българската книжина от XVIII—началото на XIX век и във фолклора. – Български фолклор, кн. 3, 1994, с. 18.

<sup>6</sup> Вж. напр. Български юнашки епос. – Сборник на народни умотворения и народопис (по-нататък СБНУН). Кн. III. С., 1971, № 118, 119, 120.

<sup>7</sup> **Тодорова, О.** Цит. съч., с. 12, 17.

ските господари. Докато турците се явяват просто олицетворение на грубата сила, чиято бруталност обаче поне е открoвена и открита, то на евреите се гледа като на един също толкова хищен, но подъл и потаен и затова може би още по-опасен враг. Показателни са, да речем, песните, в които на „чуфутчетата“ е отредена ролята на издайници на юначните български хайдути пред турските паши<sup>8</sup>. Показателни са и песните, в които е вплетен мотивът за обредните еврейски убийства на християни. Народният певец е убеден, че на еврейските сватби се поднасят гостби от „древни дечица“ и че от кръвта на тези невинни християнски жертви евреите си правят „чифутски комки“.<sup>9</sup>

Веднага трябва да се каже, че в българската писмена култура от XIX в. основните характеристики на току-що очертаня крайно непривлекателен еврейски образ продължават да се репродуцират. Съвсем правомерно е да си зададем въпроса защо този образ се оказва толкова жилав – вероятно най-статичният в сравнение с всички останали „образи на другия“ от османската епоха. Един от отговорите, разбира се, гласи, че виталността му се дължи на самата християнска сакрална традиция. В края на краищата сред множеството „други“, с които българинът живеел в рамките на Османската империя (турци, гърци, арменци, цигани и пр.), евреите били единствените, чийто образ бил „закрепен“ – уви, по един злощастен за тях начин – в християнското Свещено писание. Наличието на осветен от религията иконографски модел обаче съвсем не е единственият ключ към доста консервативното представяне на евреите във възрожденската ни книжнина. Точно толкова, ако не и много по-важни, се оказват политическите и социалноикономическите причини. През XIX в. волята и енергията на българина е подчинена на една нова „свръхзадача“ – пълната национална еманципация. В същото време евреите остават коректни османски поданици и се отнасят по-скоро равнодушно, отколкото съчувствено към българските тежнения. Ако към тази колаборационистка позиция прибавим и специфичния за евреите социално-икономически профил (лихвари и търговци, откупчици на данъци и на държавни монополи, притежатели на модерно оборудвани манифактури, чиято конкуренция заплашва с разорение дребните български производители)<sup>10</sup>, става ясно защо „имиджът“ на евреина се изчиства така трудно и бавно. Нека не

<sup>8</sup> Вж. напр. **Арнаудов, М.** Северна Добруджа. Етнографски наблюдения и народни песни. – СбНУН, Кн. XXXV, 1923, с. 219, 220, 224.

<sup>9</sup> Вж. напр. Български, румънски и албански фолклор. Под ред. на Антон П. Стоилов. – СбНУН. Кн. XXXVI, 1926, № 70; Народно песенно творчество от Ловешки окръг. Съст. Хр. Вакарелски и П. Цветанова. С., 1970, 456—463; Срвн. **Тодорова, О.** Цит. съч., с. 15.

<sup>10</sup> За позициите на евреите в имперската икономика вж. **Тодоров, Н.** Еврейското население в балканските провинции на Османската империя през XV—XIX в. – В: Проучвания за историята на еврейското население в българските земи XV-XIX век. С., 1980, 7—20. За икономическото съперничество между християни и евреи вж. **Dumont, P.** Jewish Communities in Turkey During the Last Decades of the Nineteenth Century in the Light of the Archives of the Alliance Israelite Universelle. – In: Christians and Jews in the Ottoman Empire. Ed. B. Braude, B. Lewis. Vol. I, 1982, 209—242.

пропускам и това, че по време на Възраждането в България се осъществява значителен „внос“ на антисемитизъм. Той иде преди всичко от държавите на Slavia Orthodoxa – държави, които през целия XIX в. се отличават с ретроградната си антисемитска политика или в най-добрия случай с половинчатите и неохотно предприемани реформи за подобряване положението на евреите<sup>11</sup>. Силният ефект на този импортен православен антисемитизъм се предопределя от обстоятелството, че тъкмо страните на Slavia Orthodoxa са онези, с които българинът е свързан с традиционни духовни и културни връзки; това са страните, с които по време на Възраждането българите поддържат все по-активни политически контакти; това, най-сетне, са страните, в които получава образованието си една голяма част от новобългарската интелигенция и в които е съсредоточена българската възрожденска емиграция.

През XIX в. обаче се разгръщат и някои процеси, които спомагат за постепенното туширане на негативизма спрямо евреите. Деветнадесетото столетие е времето, когато нашенецът казва решително сбогом на Средновековието. Битът и културата му започват да се преустройват според повелите на модерните буржоазни стандарти. Религиозните ценности лека-полека отиват на заден план, все по-безапелационно изтласквани от култа към рационалното светско познание. От Запад долитат авангардните идеи за свобода, братство и равенство пред закона на всички граждани, без оглед на тяхната раса, етнос или вяра. Присъщият за духа на Новото време индивидуализъм бавно, но сигурно подрива вековните патриархално-колективистични стереотипи. От „колективен човек“ българинът се преобразява в личност. Мнението му за заобикалящата го действителност, включително и за „другите“, вече не се диктува безусловно от патриархално-религиозната традиция, която по принцип е осторозна и враждебна към всяка „различност“. Това мнение все по-често се базира на персоналния опит и личните наблюдения, пречупени през изградената с помощта на образователните институции и печатното слово индивидуална ценностна система. Освен това, независимо дали възрожденските българи желали това, или не, върху тяхното отношение към евреите известно влияние, и то най-вече позитивно, оказва политиката на самата османска държава като официален регулатор на взаимоотношенията между многобройните етнически и конфесионални общности под нейна власт. Прокламираното с големите реформени актове (Хатишерифа от 1839 г. и Хатихумаюна от 1856 г.) равенство на поданиците от всички изповедания не остава изцяло на книга – поне що се отнася до евреите. Все по-зависимото положение на „болния човек“ от водещите западноевропейски страни (страни, в които през XIX в. евреите постигнали значителна степен на гражданска еманципация и в които се оформили могъщи еврейски политически и финансови кръгове) принуждава османските власти да бдят особено усърдно за спазване на правата на

<sup>11</sup> За политиката на балканските православни държави и Русия по еврейския въпрос вж. Дубнов, С. М. Новейшая история еврейского народа. Т. II (1815—1881). Третье издание, дополненное. Берлин, 1923, 136—193; 344—380; 433—440.

поданиците си от еврейски произход<sup>12</sup>. Тази покровителствена правителствена политика спрямо евреите отеква по двояк начин сред българите. Ако у част от възрожденската ни интелигенция тя само изостря антиеврейското озлобление, у друга част тази политика без съмнение култивира по-голяма търпимост към другOVERците. Реформите имат още едно важно позитивно отражение върху българско-еврейските взаимоотношения. До този момент двете общности сякаш се движат в различни координатни системи – всяка от тях се моли на своя Бог; чете, пише и печата книги на своя език; съди се по собствения си закон в собствените си религиозни съдилища. Преките контакти като че ли се изчерпват само със сферата на деловите взаимоотношения. Реформеното законодателство постепенно променя нещата. То въвежда общи за всички конфесии съдилища. То принуждава мюсюлмани, християни и евреи да седнат един до друг в провинциалните съвети и заедно да решават въпроси от общ интерес<sup>13</sup>. Реформите дават зелена улица и на „малцинствения“ периодичен печат, който се превръща в още един канал за взаимно опознаване. Възрожденската ни преса следи развоя на просветното дело сред османските евреи, информира за появата на нови еврейски „известници“ и публикува материали, посветени на обичаите, историята и културата на евреите<sup>14</sup>. Така на практика в периода на реформите се осъществяват първите по-сериозни пробиви във вековната изолация между българи и евреи и се подготвя почвата за преминаването на двете общности от стадия на „паралелното съществуване“ към този на пълноценното, необременено от верски и етнически предразсъдъци общуване.

\* \* \*

Пристъпвайки сега към същината на нашата задача, нека преди това направим уговорката, че в своеобразната йерархия на българските етно-религиозни „другости“ от времето на Възраждането евреите не заемат челно място. Макар и често интерпретирана като неприятелска, тяхната „другост“ не се мисли от българите като „враг номер едно“. Активното разграничаване от „чуждото“ – един процес, който съпътства консолидацията на всяка нация и подпомага изграждането на собствения J идентитет – в българския случай върви най-вече по линия на конфронтация с гърците (отъждествявани с „духовния поробител“) и с турците (политическия потисник)<sup>15</sup>. Обстоятелството, че за българина от епохата на Възраждането евреите

<sup>12</sup> Пак там, 441—444. Galante, A. Op. cit., 158—161, 214—240.

<sup>13</sup> Вж. накратко за тази страна на реформите изложението на Дюмон, П. Периодът на реформите (Танзимат). – В: История на Османската империя. Под ред. на Р. Мантран. Превод от френски Г. Меламед. С., 1999, 489—491, 497—498.

<sup>14</sup> Димитров, Ф. Българският възрожденски печат за евреите. – ГОКПОЕ, 1980, 59, 65—68.

<sup>15</sup> За еволюцията на образа на гърците през Възраждането вж. Данова, Н. Образът на гърците, сърбите, албанците и румънците в българската книжнина. – Във: Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България. Фондация

спадат не към „главните“, а към „маргиналните други“, и че „еврейският въпрос“ далеч не е сред най-животрепущите въпроси от дневния ред на българското общество преди Освобождението, вече подсказва колко трудно е изнамирането на един-два „представителни“ текста, които да резюмират по задоволителен начин българското отношение към евреите през този период. За да бъде максимално верен с оригинала – нито прекалено „бял“ (както тенденциозно го рисуваше историографията ни само допреди десетина години)<sup>16</sup>, нито изцяло „черен“ (каквато би могла да е естествената ответна реакция на досегашното едностранчиво представяне) – колективният портрет на евреите в българската доосвободенска словесност трябва да се сглобява търпеливо, парченце по парченце, въз основа на пръснати тук и там из възрожденския ни печат дописки на еврейска тема, бегло щрихираны еврейски образи в художествената литература и публицистиката, епизодични споменавания за евреи в частната кореспонденция на възрожденски дейци и пр. Един от най-удобните начини за обобщено поднасяне на тази хаотична информация е да се проследят най-популярните мотиви и сюжети, посредством които еврейската проблематика присъства по страниците на българската възрожденска книжнина. Затова пред многото други възможни подходи – хронологически, по автори, по жанрове и пр. – предпочетохме за основа на изложението си тъкмо този подход.

Да започнем с външния облик на евреите – един на пръв поглед второстепенен, но в действителност твърде съществен детайл от техния портрет, като се има предвид подчертаният вкус на епохата към прийомите на физиогномиката. В българската възрожденска проза външният вид на евреина обикновено се рисува в непривлекателна светлина. В този смисъл можем да констатираме един силен континуитет с християнската полемична книжнина и с фолклора, в които евреите са представени с отблъскващи физически черти, съответстващи на „мръсната“ им вяра. Така например в издадената от Теодосий Синаитски през 1839 г. книга *Служение еврейско* се лансира версията, че евреите били проклетни още от самия Мойсей, поради което европейските евреи имали краста по седищата си, а азиатските – рани по нозете си<sup>17</sup>. Във фолклора ни също битова представата за евреите като „келави“, „шугави“, „лунави“, „дупчени“ и пр.<sup>18</sup> Ето сега едно красноречиво описание на епизодичен герой

---

„Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия“. София, s.a. (1994), passim. Срвн. **Мирчева, К.** Из историята на българо-гръцката вражда (по материали от възрожденския периодичен печат 1844—1878). – Пак там, 252—257; За образа на турците във възрожденската ни книжнина и печат вж. накратко **Мутафчиева, В.** Представата за „другия“. – Пак там, 19—21.

<sup>16</sup> Ярък пример за това е цитираната по-горе статия на **Ф. Димитров**, в която на читателя е „спестено“ почти всичко негативно, което може да се прочете в българската възрожденска преса по адрес на евреите.

<sup>17</sup> Срвн. **Тодорова, О.** Цит. съч., с. 14.

<sup>18</sup> Вж. напр. Български, румънски и албански фолклор, № 57; Народно песенно творчество от Ловешки окръг, с. 462; **Цепенков, М. К.** Македонски народни умотворби. Второ изд. Кн. VII. Преданија. Скопје, 1980, № 555, 558.

евреин, което намираме във втората, непубликувана част на повестта на Васил Друмев *Ученик и благодетели, или чуждото си е все чуждо*: „Лицето на евреина беше отвратително. С едно око, разрязана устна, с черни зъби, дълъг, извърнат нагоре нос, със сбръчкано лице, наполовина изгоряло, с дълга жълта, но от много време нечесана и набита със сламки и боклук брада“. И за да бъде образът съвсем завършен, авторът добавя, че евреинът „понякогаш се оригваше, като изпускаше лукова и чесънена миризма.“<sup>19</sup> Но ако евреинът на Друмев все пак е само една художествена измислица (при това може би донякъде повлияна от чужди образци – натрапва се например приликата с Дикенсовия Фейгин от *Оливър Туист*), то Любен Каравелов вече не щади и „реалните“ евреи. В пътеписните си *Записки за България и българите* той обявява еврейските квартали на София за „вонейша чума“, която съперничела дори на Солун – „столината на еврейското отрицателно благовоние“. „Ако софийският евреин са приближи до вас, то вие сте принудени да отидете в банята и да се омиете с хума“ – предупреждава авторът и съветва софиянци, че ако „желаят да имат здрав въздух и да са избават от тифусните трески, то са длъжни или да преселят своите евреи на връх Витоша, или да ги натопат в саламура“. Впрочем Каравелов не пропуска да напомни на аудиторията, че евреите „са известни на сичкият свят не само със своята телесна, но и душевна нечистота“.<sup>20</sup>

В какво според българина се състояла тази „душевна нечистота“?

На първо място (и това е най-малкият грях на евреите в очите на българските им съседи) в пристрастеността към един „паразитен“ начин на живот. Иван Богоров например изтъква, че за разлика от българите и от турците, които били орачи и овчари, „крехкий син на Ревека, като ся бои да хване оралото, за да не му ся изприщят ръцете, той за прехранванието си залягва на лесни и хитри печалби – търговия и монопол“.<sup>21</sup> Приглася му Каравелов, който твърди, че „гърците..., както и евреите, обичат да живеят без труд, без мъки и без голямо безпокойство“.<sup>22</sup> Евреите са нарочени не само за хитри и пресметливи, но и за непочтени. На тях не бива да се гласува доверие. „А на Давида Хаима нямам твърде голямо уверение, защото плете разнообразно тая работа кату чист чифутин“ – пише Раковски в едно свое писмо<sup>23</sup>. Коварството и продажността минават за иманентни черти на израилевите чада. Показателен е смисълът, който се влага в думата „чифутин“. Например: „Стреснете се, събудете се, братя българи плоещчени. Доста сте падали с главата надолу в чуждите ями, доста сте били чифути, които за пет пари продават майка

<sup>19</sup> Друмев, В. Художествено творчество. Критика. Съст. и ред. Д. Леков. С., 1976, с. 274.

<sup>20</sup> Каравелов, Л. Записки за България и българите (Библиотека „Български книжици“ № 21). С., 1930, 52—53.

<sup>21</sup> Цит. по: Пътища и пътешественици (XIV—XIX в.). Подбор и ред. Св. Гюрова. С., 1982, с. 238.

<sup>22</sup> Каравелов, Л. Събрани съчинения. Т. 8. Публицистика. Уводни статии. Подбор и ред. П. Тотев. С., 1986, с. 92.

<sup>23</sup> Архив на Г. С. Раковски. Т. 1. Писма и ръкописи на Раковски. Съст. и подг. за печат Г. Димов. С., 1952, 181—182 (с. 107, 108).

си“.<sup>24</sup> От тук вече има само една крачка до мотива за еврейската склонност към предателство – мотив, който безспорно възхожда към евангелския разказ за падението на Юда. В кризисни моменти за християнската общност митът за предателите евреи се възражда с неподозирана сила. Например в своя приписка, оставена върху страниците на Протопопинския дамаскин, даскал Тодор Пирдопски обвинява „проклятити чифути“, че с предателството си по време на Гръцкото въстание от 1821 г. станали причина за обесването на цариградския патриарх и за всички други репресии, предприети от властите спрямо християнското население в столицата<sup>25</sup>. Мълвата приписва на евреите предателска роля и по време на Априлското въстание, както и в хода на Руско-турската освободителна война. Евреите, твърди следосвобожденският историописец Г. Димитров, „всегда са клеветели българите пред турското правителство“. В Карлово например те ходели преоблечени като турци и показвали на башибозука „кого да улови за бесене“.<sup>26</sup>

Изобщо, евреите са си извоювали печалната слава на жестокосърдечни злоумишленици на християнския род. С едва ли не генетично „вроденото“ у тях христоненавистничество се обяснява дори политическото поведение на някои европейски държавници от еврейско потекло. Показателно е например как в едно стихотворение под наслов „Дизраели“, публикувано през 1876 г. в емигрантския вестник „Стара планина“, е разтълкувана позицията на английското консервативно правителство на Дизраели-Биконсфилд във връзка с Априлското въстание. Авторът с псевдоним „Пейчин“ (всъщност Ив. Вазов) не само че не пропуска да отбележи еврейския произход на английския министър-председател, но и се стреми да внуши, че тъкмо в „жидовството“ на Дизраели се крие разковничето за антибългарската му политика: „Тъй нагло Лорда с мирен вид/ свой възглед министерски исказа,/ и като същия злобен жид/ към назипълен бе с умраза,/ и тъй цинически, без стид очите на света замаза...“. Стихотворението завършва с прочувствения възглас „О, Англию, защо ли днес/ бездушен жид те управлява“.<sup>27</sup>

Но в края на краищата най-отрицателната черта на евреите и първопричината за всичките им пороци си остава тяхната вяра. „Разобличаването“ ще е предмет на специални усилия от страна на православното духовенство. С голяма популярност в духовните среди се ползват един особен тип антиюдейски полемични съчинения, уж писани – за по-голяма „достоверност“ – от покръстени равини. Софроний Врачански например превежда от гръцки едно такова съчинение с автор новопокръстения евреин Павел Медик, като го включва в ръкописния си сборник от 1803 г.,

<sup>24</sup> Каравелов, Л. Събрани съчинения Т. 11. Дописки, известия, редакционни бележки. Подбор и ред. Цв. Унджиева. С., 1989, 149—150.

<sup>25</sup> Стоянов, М. Гръцкото въстание от 1821 г. в българските ръкописи. – В: Сто и петдесет години от гръцкото въстание 1821—1828 г. С., 1973, с. 92.

<sup>26</sup> Димитров, Г. Княжество България. Исторически, географическо и етнографическо отношение. Част I. С., 1894, с. 90.

<sup>27</sup> Вж. Стара планина, I, бр. 2, 14 авг. 1876.

известен в науката под името *Книга за трите вери*.<sup>28</sup> В личната си библиотека Неофит Рилски имал друга подобна гръцка книга – *Златно произведение на Самуил, равин юдейски* (1834 г.)<sup>29</sup>. Към същия тип принадлежи и споменатото вече *Служение еврейско* от 1839 г., което всъщност представлява свободен български превод от гръцки език на съчиненията на новопокръстения бивш равин Неофит с малки допълнения от книгата на Павел Медик. Сред многото шокиращи неща, които могат да „научат“ за юдейската религия читателите на този тип литература, е и това, че евреите убиват християни с ритуална цел. В *Служение еврейско* например се обяснява как евреите хващат християнски деца на своя празник Пурим и ги държат затворени до Пасха, когато ги принасят в жертва. От така получената „християнска кръв мучена“ се слагало в еврейските пасхални хлябове; от нея равините давали да пият на новообрязаните еврейски деца; с нея евреите пръскали своите покойници и захранвали новобрачните<sup>30</sup>. През XIX в. мнозина – не само на Балканите, но и в цяла Европа – продължават да вярват в този мит. Продължават да вярват в него и немалко българи. Неофит Бозвели например, както ясно личи от един пасаж в диалога *Плач Бедния Мати Болгарии* (1846 г.), взема за чиста монета еврейското „убаятелно захранване и запояване“.<sup>31</sup> Но митът за ритуалните убийства не остава само на литературно равнище – понякога той се „инструментализира“, превръщайки се в отдушник на дълго трупани напрежения от социално-икономическо естество между християни и евреи<sup>32</sup>. Ето как от време на време общественото спокойствие в някои български градове с еврейски колонии се взривява от слухове за извършени от евреите ритуални убийства или опити за убийства на християни – Скопие (1852 г.); Самоков (1859 г.); София (1869 г.); Кюстендил (1875 г.)<sup>33</sup>. Истина е обаче, че в България – дали поради сравнително късния генезис на градската буржоазия, дали поради по-умерената религиозност на православните българи, или поради някакви други причини – християнско-еврейските противоречия не се проявяват в екстремни форми, не се стига до кланета и погроми над евреите, а случаите на „кръвна клевета“ са относителна рядкост, което впрочем дори дава основание на излизания в Цариград вестник „Източно време“ да направи оптимистичната констатация, че българският народ „не е молепсан с тая крива мисъл на гърците“<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Вж. публикувани откъси от това съчинение в: **Софроний Врачански**. Съчинения в два тома. Т. 2. С., 1992. Вж. също **Иванова, Кл.** Бележки върху Софрониевия сборник от 1803 г. (т. нар. „Книга за трите религии“). – *Духовна култура*, 1983, № 10, 4–5.

<sup>29</sup> Литературен архив. Т. IV. Неофит Рилски. Приписки в библиотеката му. Подбор и подг. за печат Д. Леков и А. Алексиева. С., 1976, 182–184.

<sup>30</sup> Вж. по-подробно **Тодорова, О.** Цит. съч., 14–15.

<sup>31</sup> **Арнаудов, М.** Непознатият Бозвели. Първообрази на „Мати Болгария“ и други необнародвани трудове и писма. С., 1942, с. 128.

<sup>32</sup> За преплитането на верските и социално-икономическите антагонизми вж. конкретни примери у **Тодорова, О.** *The Nineteenth-Century Bulgarians' Perception of the Jews*. – *Etudes Balkaniques*, 1995, № 3–4, 40–41.

<sup>33</sup> *Ibidem*, 36–37.

<sup>34</sup> Вж. *Източно време*, VI, бр. 25, 29 юни 1874.

Интересен е начинът, по който възрожденската ни преса интерпретира т. нар. „кръвна клевета“. Сред различните вестникарски дописки и материали, посветени на тази тема, може да се долови една доста ясно изразена разлика в подходите на „вътрешния“ (издаван в границите на Османската империя) и емигрантския печат. Легалните вестници, макар и с известни нюанси, демонстрират едно, общо взето, толерантно отношение към набедените евреи – отношение, без съмнение повлияно от стандартите на правителствената политика към евреите. Емигрантският, и особено революционният печат, си позволява един крайно остър антисемитски тон. Като илюстрация можем да си послужим с едно трагично събитие, което се разиграло в Кюстендил през 1875 г. Става дума за зверското убийство на едно дете – престъпление, за което местната християнска община тутакси обвинила евреите. Това мрачно събитие, коментирано от няколко български вестника, ни дава възможност да сравним позициите на различни по своята политическа ориентация среди по въпроса за ритуалните убийства. Списание „Ден“, което се печатало в Цариград, не вярва във виновността на евреите: „Ний не знаем що да кажем за тая жаловита вест, като преди всичко се съмняваме в истинността ѝ. Извора като е мътен, какво да кажем за водата...“ Още покатегоричен в оправдаването на оклеветените евреи е официозният вилаетски вестник „Дунав“, който квалифицира умонастроенията на кюстендилци като „едно суеверие“. Ботевото „Знаме“ обаче никак не се колебае в посочването на виновника и въпреки липсата на доказателства решително отсъжда: „по сичко се вижда, че детето е заклано от изкусна хахам-башийска ръка“.<sup>35</sup> Със своята поезия и публицистика Ботев е дал предостатъчно доказателства за не особено ревностната си религиозност. Защо тогава той така стръвно се нахвърля върху евреите? Отговорът гласи, че зад смущаващото антиеврейско ожесточение на „Знаме“, пък и на други издания от революционната емигрантска преса, всъщност се крият силни политически мотиви. Българските революционери емигранти, чиято висша цел е свободата на отечеството, са дълбоко възмутени от проосманската външна политика на западноевропейските Велики сили – политика, която нерядко била в съзвучие с интересите на големи европейски финансови магнати от еврейски произход. Обяснима е следователно злобата, с която Ботевите и Каравеловите издания („Свобода“, „Независимост“, „Знаме“) бичуват „обрезаните и необрезани еврейски екселенсии“, „израилските барони“ и „великите царе юдейски на капиталът“, Ротшилдите и барон Хирш или „чафутските“ вестници „Нойе Фрайе Прессе“ и „Пестер Лойд“, които пеели възторжени оди за султана<sup>36</sup>. Фактът, че тези „чафутски вестници“ имали свои дописници и сред бъл-

<sup>35</sup> Срвн. Ден (научно-политическо списание), I, бр. 14, 12 май 1875; Дунав, XI, бр. 968, 16 май 1875; Знаме, I, бр. 18, 30 май 1875.

<sup>36</sup> Вж. напр. Каравелов, Л. Събрани съчинения. Т. 7. Публицистика. Подбор и ред. Цв. Унджиева. С., 1985, с. 161, 168, 226; Ботев, Хр. Събрани съчинения. Т. 1. Под ред. на Цв. Унджиева. С., 1979, 125—126; Т. 2. Под ред. на Ст. Таринска. С., 1979, с. 339.

гарските евреи<sup>37</sup>, покачва градус на омразата. Ненавистта към шепата „израилски барони“ се пренася върху „чафутите“ въобще, преплита се с „кръвната клевета“ и в последна сметка циментира добре познатия стар образ на подлия, христоненавистен евреин.

По-скоро на конюнктурна, отколкото на принципна плоскост се гради отношението на българина и към евреите в чужбина. Различните модели на третиране на гражданите с юдейско изповедание в различните европейски страни най-често са оценявани не сами за себе си, а съобразно начина, по който съответната страна се отнася към българската национална кауза. Най-грубо казано, схемата е следната: ако една държава показва благосклонност към българските възжеления, то и политиката ѝ спрямо евреите, макар и дискриминационна, общо взето, не среща възражение; ако ли пък някоя страна, в която евреите се радват на просперитет, се отнася враждебно или с безразличие към българските национални стремления, то и на толерантната ѝ спрямо евреите политика се гледа с недоброжелателство. По силата на тази логика процесът на реална гражданска еманципация на евреите, който, макар не и без колебания и обрати, постепенно се налага като отчетлива линия в политиката на повечето западноевропейски Велики сили, не печели българските възторзи по простата причина, че през XIX в. Западът защитава с всички средства целостта на Османската империя. И обратното, възрожденците ни рядко си позволяват да осъждат проявите на антисемитизъм в страните от православния „блок“ – защото това са страните, в които българинът вижда стратегическите си партньори в своята борба за национална независимост.

Многобройни са текстовете, с които може да се илюстрира това безкритично отношение. Така Софроний Врачански в една от своите оригинални вставки към превода на *Театрон Политикон* (1809 г.) възторжено приветства мерките, предприети от императрица Анна и наследницата Ј Елизавета Петровна за „очистването“ на Русия „от еврейскога невернаго скверность“. Според Софроний благотворният морален ефект от изгонването на „оный зломысленный християноненавистный род еврейский“ напълно щял да компенсира загубите на руската хазна от еврейските данъци<sup>38</sup>. Същата тази линия на безпринципно одобрение на руската политика по еврейския въпрос е подета и от българската журналистика. Фотиновото *Любословие* например тълкува недоволството на руските евреи от репресивното царско законодателство като „неблагодарност“.<sup>39</sup> Подобно на Фотинов, и Раковски е склонен да забелязва преди всичко положителните промени в руското еврейско законодателство и да омаловажава оставащите в него антидемократични пунктове. Нещо повече, отмяната на някои грубо дискриминационни наредби Раковски разглежда не като естествен процес на възстановяване на справедливостта, но като особена царска милост, за която евреите трябвало да се покажат

<sup>37</sup> Каравелов например споменава за евреи от Русчук като сътрудници на „Пресата“ и на „Пестер Лойд“ (Каравелов, Ј. Събрани съчинения, Т. 8, с. 72).

<sup>38</sup> Цит. по Киселков, В. Сл. Софроний Врачански. Живот и творчество. С., 1963, с. 199.

<sup>39</sup> Вж. Любословие, 2, бр. 18, юни 1846, 83—84.

„достойни“.<sup>40</sup> Каравелов на свой ред не само че не приема справедливите критики на европейската общественост срещу румънския антисемитизъм, но и става негов отявлен защитник – впрочем, с доста съмнителни аргументи. Най-силният му коз в подкрепа на антиеврейската политика на северните ни съседи се свежда до това да покаже, че тя не е подстойна за укор от западноевропейската политика на двойни стандарти – съчувствена към страданията на евреите, но безразлична към мъките на други народи: „Когато Англия има право да беси фениянците и да приследова шотландците, когато Австрия има право да души хорватите и да притеснява чехите, когато Турция има право да сече християнски глави за нищо и никакво, то и Румъния има право да изгони евреите и немците, които искат да живеят от чужд пот“.<sup>41</sup> Във всеки случай нашият публицист е убеден, че румънското правителство имало пълното право да защитава земята си от „невиканите и нежелаемите скакалци“, които я били превърнали в „положителни чафутски пазар“.<sup>41</sup> Че политическите пристрастия са ключов момент за формирането на едно или друго отношение към „външните“ евреи, личи и от начина, по който различните български издания разглеждат темата за антиеврейските погроми в Русия и Румъния. Официозната и „туркофилската“ преса категорично застава на страната на репресираните евреи. „Дунав“ например е потресен от „противните на човешината“ действия на молдовските власти, по чието нареждане неколцина евреи от Галац били насилствено отведени на един пуст остров на Дунава, а когато двамина от нещастниците се опитали да се доберат до брега, за да потърсят храна, полицията открила стрелба срещу тях и ги убила. „Где ся е чуло да ся умори человек от глад, по причина че бил Евреин“ – възмущава се „Дунав“.<sup>42</sup> Вестниците с русофилска насоченост обаче съвсем не са толкова състрадателни към жертвите на погромите. „Право“, да речем, твърди, че авторите на Великденския погром в Одеса от 1871 г. били движени не от омраза и фанатизъм, а от едва ли не справедлив гняв срещу евреите, „които владеят сичката търговия на мястото, защото заемат парите със секакъв начин на сиромасите и ги развъртават, като им продават спирт“. „Отечество“ пък се опасява, че „чуждите“ вестници щели да преувеличат размерите на кръвопролитие и уверява читателите си, че „много евреи показват загуби, които никак не са им направени“.<sup>43</sup>

Повече от очевидно е следователно, че „абстрактният“ либерализъм, който загърбва произтичащите от етносите и религиите различия, не се ползва с особена популярност в средите на българската възрожденска интелигенция. Очевидно е също така, че формулирането на една принципна позиция по въпроса за статута и правата на малцинствата „по света

<sup>40</sup> Вж. Българска дневница, бр. 4, 17 юли 1857; бр. 5, 24 юли 1857; бр. 17, 16 окт. 1857.

<sup>41</sup> Каравелов, Л. Събрани съчинения, Т. 7., с. 306, 426; Т. 8, с. 182.

<sup>42</sup> Вж. Дунав, III, бр. 189, 5 юли 1867. По-подробно за линията, следвана от този вестник при представянето на еврейската тема вж. Paunovski, VI. The Attitude of the Vilaet Newspaper Dounav towards the Antisemitism. – Etudes Balkaniques, 1994, № 4, 3—13.

<sup>43</sup> Вж. Право, VI, бр. 7, 12 апр. 1871; Отечество, II, бр. 87, 30 апр. 1871.

и у нас“<sup>44</sup>, а в частност – и по въпроса за статута на евреите, не е сред приоритетните задачи на тази интелигенция. На пръсти се броят онези възрожденски дейци, които са издигнали идеалите за взаимна толерантност и гражданско равнопоставяне в свое непоколебимо лично и политическо верую. В този смисъл Васил Левски, който ратува за пълна равнопоставеност между българи, турци и евреи в бъдещата свободна българска държава („било във вяра, било в народност, било в каквото било...“)<sup>44</sup>, представлява по-скоро едно приятно изключение, което само потвърждава правилото.

Справедливостта изисква да признаем обаче, че през XIX в., и най-вече през втората му половина, средновековно-религиозната ксенофобия и „политическият“ антисемитизъм малко по малко отстъпват място на едно ново мислене, което загърбва формираните на верска или националистическа основа антипатии, за да даде преднина на общочовешките ценности. Петко Р. Славейков например, макар да споделя възгледа, че евреите са „фанатици и ругатели“, все пак съветва сънародниците си да гледат на тях „с милост като към братя по човечество, защото братството по човечество е по-старо от братството по вяра“.<sup>45</sup> Правилата на това пробиващо си път по-разкрепостено мислене диктуват човек да бъде преценяван не според конфесията му, а според индивидуалните му качества. Точно такъв е подтекстът на реторичния въпрос, зададен от търговеца Хаджи Мина Пашов на страниците на „Цариградски вестник“: „Ако некой търговец вземе в работите си некой достоен Евреин за слуга, то религията на тоя последний, какво безчестие ще направи на репутацията на първийт?“<sup>46</sup>. Естествено тези по-прогресивни умонастроения влизат в противоречие със закостенелите възгледи на една голяма част от българското население, което предпочита постарому да се държи на „безопасна дистанция“ от друговерците. И през втората половина на XIX в. общественото мнение продължава да таксува близките контакти с евреи като компрометиращи. Знаменателен е например един от доводите, с които в 1860 г. кюстендилци атакуват владиката си Дионисий и искат отзоваването му: „не познава християнието за свои чеда, но евреето и циганьето има за най-верни и любезни, сос них замръкьва, сос них осамва, сос них са советова за церковни и християнски работи...“<sup>47</sup>. Въпреки всичко сближаването между християни и евреи в епохата на реформите е един неударжим, макар и бавен, процес. За това между другото може да се съди и по факта, че някои от българските издания лека-полека изоставят маниера на представяне на друговерците като някаква хомогенна безлична маса. На мястото на анонимното „некой евреин“ вече се появяват имена на конкретни личности от еврейски произход – при това

<sup>44</sup> Левски, В. Писма, стагии, песни. Пълно събрание под ред. на Ст. Каракостов. С., 1941, с. 36. Срвн. Архив на Възраждането. Т. I. Документи по политическото Възраждане. Под ред. на д-р Д.Т. Страшимиров. С., 1908, с. 88.

<sup>45</sup> Вж. Македония, I, бр. 32, 8 юли 1867.

<sup>46</sup> Вж. България, II, бр. 98, 1/13 февр. 1861.

<sup>47</sup> Цит. по Иванов, Й. Северна Македония. Исторически издирвания. С., 1906, с. 334.

тези личности се споменават не за да бъдат охулени, а за да им се изкаже благодарност или похвала. Вестник „България“ например не пести суперлативите си за главния ямболски равин Рафаил, който „бил достоен за всяка признателност“, тъй като „много заслуги е принесъл и принася на нашите училищни заведения“.<sup>48</sup> С добри думи се споменава във „вътрешния“ ни възрожденски печат и австрийският консул в София Рабен Замеро (евреин по произход) – както заради благородния му жест да лекува безвъзмездно някои от „сиромашките“ български ученици, така и заради цялостното му „съчувствие“ към българските училища<sup>49</sup>.

Но макар да не може да се отрече, че до самото Освобождение негативните изказвания по адрес на евреите в българската книжнина определено преобладават над позитивните, утешителното е, че ако не всички, то поне една част от тези негативни изказвания всъщност функционират като щампа. Те са своего рода топоси, които пишещият се чувства длъжен да използва като атестат за своето христоролюбие или родолюбие. Във всеки случай там, където се говори не за евреите като общност, а за конкретни евреи, щампата обикновено се изоставя. Ако в качеството си на духовник например Софроний Врачански се чувства длъжен да заклейми „христоненавистните“ евреи, то вече като човек, правещ личната си изповед, той не може да подмине с мълчание добрината, която му оказали представителите на същото това „христоненавистно“ племе – в *Житие и страдание* Врачанският епископ откровено разказва как на младина цариградски евреи го спасили от похотта на „содомити-турци“.<sup>50</sup> В *Записки за България и българите* пък Каравелов изгражда един изключително привлекателен образ на пловдивското еврейство („честни и трудолюбиви“, „добри, работни и милостиви личности“, „готови да помогнат всекиму, без да гледат неговата вяра, народност, племе и лице“ и пр.) – образ, който рязко контрастира на карикатурния портрет на софийските евреи в същото съчинение<sup>51</sup>. Разбира се, причините за този „диференциран“ подход са до голяма степен политически. Софийските евреи, както Каравелов сам подчертава, спадали към немския клон на еврейството – същия, от който произхождали и редакторите на виенските и пещенски „чафутски вестници“, спечелили си омразата на нашия автор със своите славословия за султана. Представителите на пловдивската еврейска колония принадлежали към другия, испанския клон на еврейството, което за Каравелов автоматично ги поставя извън „списъка на заподозрените“. Не можем да не си дадем сметка обаче и за един друг фактор, който вероятно в немалка степен е предопределил симпатията на писателя към пловдивските евреи. Става дума за един вид „локален патриотизъм“. Копривщенецът Каравелов без съмнение познавал отблизо пловдивските евреи, а нищо чудно да е имал и лични контакти с хора от пловдивската еврейска община – обстоятелство, което не му позволява да демонизира образа им в духа на щампата.

<sup>48</sup> Димитров, Ф. Цит. съч., с. 64.

<sup>49</sup> За него вж. по-подробно **Мордехай, Й.** Освобождението на България от османско владичество и българските евреи. – ГОКПОЕ, III, 1968, № 1, с. 17.

<sup>50</sup> **Софроний Врачански.** Съчинения. Т. 1. С., 1989, с. 24.

<sup>51</sup> **Каравелов, Л.** Записки..., 103—104.

И като говорим за шампи, нека още веднъж подчертаем, че на всекидневно равнище възрожденските българи и „техните“ евреи, общо взето, съжителстват нормално, а случаите, в които градусът на напрежението се покачва до опасни нива, всъщност са пренебрежимо редки. Нещо повече, от втората половина на XIX в. зачестяват сведенията за едни добронамерени и почти приятелски контакти между хората от двете общности – както на плоскостта на междуличностните отношения, така и в областта на обществения живот. Например за венчавката си, която се състояла в София през 1860 г., Сава Филаретов споделя в едно свое писмо, че преминала „тихо, редовно, весело: Турци, Българе, Евреи, жители и чуждестранци, сички показаха сочувствие“.<sup>52</sup> Никола Обретенов пък си спомня, че баща му, разорен след Кримската война, стъпил отново на краката си с помощта на трима свои бивши търговски партньори евреи<sup>53</sup>. Без всякаква злоба, по човешки съчувствено, се отнасят към евреите, жертви на криминални престъпления, както българската преса, така и редица наши възрожденци в частната си кореспонденция<sup>54</sup>. Доказателство за добрите отношения между двете общности е и фактът, че евреите от някои наши градове се включват през 1870 г. в тържествата по повод учредяването на Българската Екзархия<sup>55</sup>. Интересно е също така, че след потушаването на Априлското въстание кюстендилецът Моше Таджер използва влиянието си, за да избави от бесилка неколцина местни революционни дейци – заслуга, заради която по време на Освободителната война българските съграждани на Таджер му се отплащат, като на свой ред го спасяват от антиеврейския погром, устроен в Кюстендил от руските войски<sup>56</sup>. В последна сметка, антиеврейските настроения сред българите, доколкото и където наистина ги имало, никога не преминават отвъд словесната агресия и не прерастват в ексцесии<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> Из архивата на Найдено Геров. Кн. II. Кореспонденция с частни лица. Под ред. на Т. Панчев. С., 1914, № 57 (№ 2490).

<sup>53</sup> **Обретенов, Н.** Спомени за българските въстания (с характеристика, добавки и поправки от акад. М. Арнаудов). С., 1970, с. 62.

<sup>54</sup> Вж. Цариградски вестник, г. А, бр. 4 от 7 окт. 1850, бр. 42 от 7 юли 1851; г. В, бр. 57 от 20 окт. 1851; Турция, г. I, бр. 15 от 31 окт. 1869; Зорница, бр. 21 от 21 май 1876 г. и др. Вж. също Из архивата на Найдено Геров. Кн. II, с. 52 (№ 1726).

<sup>55</sup> Срвн. **Мордохай, Й.** Цит. съч., с. 14.

<sup>56</sup> **Ешкенази, Е.** Виден евреин, сподвижник на революционната организация преди Освобождението. – Еврейски вестник, 1963, бр. 11 от 30 юли, с. 4.

<sup>57</sup> Един стабилен фундамент за съхраняването и стимул за възходящото развитие на този мирен „български модел“, който през XIX в. няма аналог нито на Балканите, нито в цяла Източна Европа, дава Берлинският договор от 1878 г. Въпреки енергичната съпротива на ръководителя на руската делегация на Берлинския конгрес – канцлера Горчаков, който се противопоставя на идеята поданиците от еврейско потекло в балканските държави да получат равни права с останалите изповедания, западните представители успяват да наложат своята позиция. В резултат чл. 5 от Берлинския договор за България, с който се задават принципните рамки на публичното право в новоучреденото българско княжество, категорично подчертава, че конфесията не може да бъде мотив за ограничаването на гражданските и политическите права на индивида, нито пречка за заемането на публични длъжности и за упражняването на

Завършвайки сега изложението си и връщайки се отново от полето на „реалната история“ в това на писаното слово, ще ни се да обърнем особено внимание на това, че независимо от положителната си или отрицателна конотация, по време на Възраждането образът на евреина (както впрочем и образът на който и да е „друг“ във възрожденската ни книжнина) служи – пряко или косвено – за избистряне на собствено българския образ, за уплътняването на българската национална идентификация. Евреите се оказват подходящи за тази функция не на последно място поради своята „съизмеримост“ – също като българите те са един не особено многочислен народ, който от векове живее под чужда власт. В едни случаи тъкмо тази съизмеримост подсилва ефекта на контраста и укрепва българското самочувствие. Българинът се блазни от мисълта, че поставен при, общо взето, еднакви условия с евреите, той е по-чист, по-трудолюбив, по-честен, по-борбен, по-свободолюбив от тях. В други случаи „съизмеримостта“ добива ролята на стимулатор на национални добродетели и завоевания. „В Цариград, в Смирна ся издават толики вестници и месечна списания от Турско поддани гърци, ерменци и даже еврейци, а ми български народ от више пет милиона счисляем...“<sup>58</sup> – тези думи на Раковски, който явно е уязвен в националната си гордост от това, че „даже еврейци“ са изпреварили сънародниците му в областта на периодичния печат, звучат като настойчив апел към българската общественост за наваксване на неппростимото изоставане.

\* \* \*

И така, ако трябва с няколко думи да обобщим казаното, бихме могли да заключим, че образът на евреите в българската доосвободенска словесност в една или друга степен повтаря чертите на добре известния евангелски архетип. Наистина този стандартизиран образ, който се възпроизвежда по силата на религиозната инерция, както и под влиянието на специфични политически и социално-икономически фактори, постепенно губи своята монолитност. Липсата на реална дълбока конфликтност в отношенията между българите и „техните“ евреи по време на Възраждането в съчетание с характерната за XIX в. еволюция на човека по посока на едно рационализиране на вярата, освобождаване от суеверията и религиозния фанатизъм и в последна сметка по посока на едно по-толерантно възприемане на „другия“ подкопават многовековния стереотип. Веднъж създаден обаче, стереотипът се оказва изключително устойчив и в една кога съвсем явна, кога по-„облагородена“ форма присъства в съзнанието, а оттам и в писанията дори и на най-просветените ни възрожденци.

---

която и да е професия или занятие. Срвн. Les Protocoles du Congrès de Berlin. Avec Le Traité préliminaire de San-Stefano du 19 février (3 mars) 1878 et Le Traité de Berlin du 13 juillet 1878. s. a., 57—58, 158.

<sup>58</sup> Вж. Архив на Г. С. Раковски, Т. 1, с. 73 (с. 41).