

***Умният път е: с тяхното оръжие да се въоръжим...***  
**Модерният дебат за „родно“ и „чуждо“**  
**през 30-те години на XX век**

Албена Вачева

Съществуват вече доста изследвания, интерпретиращи проблема за начина, по който Центърът се обособява като такъв и преподрежда в концентрични кръгове около себе си отделни зони на културно влияние, определяйки ги като Периферия. В епохата на модерността като такъв център се очертават страните от Западна Европа, наричани най-общо Запад. Представеният текст има задачата да предложи теоретичен прочит върху част от онези механизми, които формират модерното съзнание за Център и периферия и полагат съобразно тази ос идеята за собствената колективна, в случая национална, идентичност през призмата на дебата за „родното“ и „чуждото“. Без да се фокусира специално върху естетическата рефлексия на тези идеи в областта на изкуството, чието разглеждане би могло да даде твърде интересни, но все пак по-тясно специализирани резултати, акцентът в работата е поставен конкретно върху общата рамка, в която се полагат критическите дебати, определящи културния контекст през 20-те и 30-те години на изминалия XX век.

Преди време имах възможност да се позова на статия на Джонатан Фридман (2004), в която авторът дискутира въпроса за съвременните глобализационни процеси, като се опитва да защити тезата за ценността на всеки един отделно взет културно-исторически регион. И това е изведено като една от тенденциите, които формират и/или са резултат от действието на сили в социалните и културните пространства, които определят облика на всичко онова, което изследователите от различни полета наричат глобализация. При това, настоява Фридман, става дума за „пространства на идентичност“, които създават културно специфичните форми на институционализация/репрезентация“. И още, за да представя по-коректно тезата на автора, „тези форми включват начина, по който намиращите се в центъра сили класифицират света и как тези класификации се изменят във времето...“ (Фридман 2004: 112).

Очертаването на Запада като център е един изключително сложен и нееднозначен процес и обглеждането му единствено и само през призмата на икономическите отношения и ускорената модернизация и автоматизация, би дало непълни резултати от гледна точка изследванията на

културата. Изграждането на Запада като Център води началото си от епохата на Ренесанса и до Просвещението вече ясно се отграничава един различен не само в географско отношение дискурс<sup>1</sup>. Въз основа на него започва едно създаване и „надграждане“ на ценностни визии за Другия, които, с оглед на българската култура, имат около 300-годишна давност към днешна дата<sup>2</sup>, подчинени на логиката на един от най-мощните в културно отношение репрезентационни разриви – кризата в доминирания дотогава от християнството европейски светоглед и появата на рационализирания поглед към света. И може би на този разрив се дължи възможността Източна Европа (Балканите) да бъде гледана не толкова като чуждият Друг<sup>3</sup>, колкото като различния такъв, като преходна територия с „периферен статут“, съгласявайки се с изводите в изследванията на Лари Улф, Мария Тодорова и Весна Голдсуърди например.

Очевидно е, че географската ос Изток-Запад постепенно се превръща в мощна рационализирана комуникационна верига, информационните импулси в която се изобретяват, по думите на Улф, „Западна и Източна Европа заедно, като допълващи се концепции, дефиниращи се една друга“ (Улф 2004: 26).

От казаното от Улф става ясно, че протичащата информация е невъзможно да бъде ясно и диференцирано отграничена, разгледана в своята еднопосочна отстраненост. Казано по друг начин и по-близо до поставената тема за отношенията Западна – Източна Европа (в частност Балканите) – двупосочността на информационните процеси превръщат Центъра в център – разпознаващ своя периферия. И още едно условие е необходимо – самата периферия да се припознае като такава спрямо този възможен ментален център. Припознаването на Запада като Център от самия себе си и от периферията е един от основните, според мен, геополитически идеологемни конструкти на модерността, усъмняването в аксиоматичността на който се радикализира от всички онези научни пара-

---

<sup>1</sup> По този въпрос вж. Улф (2004: 26). Интерес в тази посока представлява и опитът на Фритьоф Шенк да анализира създаването на менталните карти, като се позовава на постиженията на теорията на репрезентацията, според която „понятието ментална карта (въведено през 1948 година от Толман и получило публичност през 70-те години на XX век с работите на Доунс и Сти) е създаденото от човека изображение на части от заобикалящото го пространство. [...] Субективният фактор в менталната картография води до това, че „менталните карти и менталната картография могат да варират в зависимост от ъгъла, под който човек гледа на света“. Извън психологията, вече в сферата на социологията и културологията, „анализът на колективните ментални карти може да бъде отнесен към изследване на общностното въображение и колективната репрезентация“, на техните специфични исторически и културни хипостази.

<sup>2</sup> Повече по този въпрос вж. Аретов (2001).

<sup>3</sup> Този Друг, според една рецензия на Никола Йорданов за изследването „Изток и Запад“ на Гулиелмо Фереро, е Азия – мистично и религиозно тайнствен – „люлка на Бога, голямата работилница на свещените книги, теологическата майка на човечеството. [...] Континентът е научил всичките раси на земята да подигат очите си към небето“ (Йорданов 1926: 394).

дигми, обединени под названието постколониална теория<sup>4</sup>, които се опитват да деконструират колективното „пространствено знание от втора степен“, каквито са менталните карти (по Монтело).

Модерността е епохата, която има свой съществен принос във формирането на това пространствено знание от втора степен във вида, в който днес го познаваме<sup>5</sup>. Бих подчертала, че модерността е времето, когато в непознати дотогава мащаби (гео)политическото се среща с историята, етнографията и социологията, за да очертае/преначертае контурите на тези карти, съобразено с непрекъснато променящата се доминация на идеологическите конструкции. В резултат – времето след 1918 година предполага пораждането на една особена метафизическа визия за мястото на личността и обществото в тези процеси, както и за отражението на същите тези процеси в областта на културата. За да аргументирам казаното, ще си позволя да се позова накратко на една от основните идеи на Петър Бицилли, изложена в труда му „Основни насоки в историческото развитие на Европа“.

Авторът застъпва тезата, че „идейната синтеза на двата основни момента на културна Европа (т. е. двете „чудеса“ – елинското чудо, което се състои в овладяване на живота от Разума и християнското чудо на религиозния опит) се осъществява за пръв път в историята на Европа едва днес, в наше време“ (Бицилли 1993: 250).

Цитатът показва, че Бицилли има предвид резултатите и тенденциите от два осъществени в културната и социалната история на Европа разрива, първоначалните опити за синтез на които започват през XIX, но намират своята по-цялостна осъщественост именно през XX век. Обединяването на същите тези последвали разривите тенденции динамизират епохата на модерността, превръщайки я в сложен конгломерат от културни, социални и политически идеи, които изграждат общия ѝ контекст. Конгломерат, който съдържа в себе си и съпротива срещу тази модерност.

---

<sup>4</sup> Струва ми се, че настояването на това радикализиране е твърде важна особеност на съвременните теоретически търсения (Повече по този въпрос вж. Ганди (2005). Виждам радикализирането в това, че се създава възможност да бъде отстранен цялата тази Изток–Запад ориентирана идеология, чиято сила се състои не само в приемането на Изтока от Запада и обратно, но и във взаимното им отричане, във взаимното им припознаване като други. Всичко това практически изгражда един дискурс, който организира комуникацията, създавайки един въображаем Център и доста подвижна, също ментална, периферия.

<sup>5</sup> Това е един твърде интересен въпрос, дискусията по който все още продължава и намира аргументи за своето възобновяване именно в резултатите от пресичането на различни геополитически визии и социално-исторически и културни стратегии. Като илюстрация на това може да се посочи динамиката в употребата на термини като „Балкани“, „Източна Европа“, „Югоизточна Европа“ и един много особен от гледна точка на темата – „Западни Балкани“, в последните употреби на който се забелязва тенденция да се събере всичко онова, което досега се е означавало (последователно или синхронно) от предишните посочени. За „колебанията“ и мотивиращите ги причини в употребите на термините вж. напр. Тодорова (1999), Улф (2004), Шенк (2002).

Процесите, които се забелязват от края на XIX и първата половина на XX век дават основание да се твърди, че осъществяването на националната култура на българите също споделя резултатите от развитието на тези тенденции. Това, което забелязва като културни и аналитични тежнениа през 20-те и 30-те години на XX век проф. Бицилли (1993: 24) – „синтез на всички равноценни и неизкореними начала на нашата култура, личната свобода и обществен интерес, националното начало и универсализмът, изискванията на Разума и нуждите на сърцето“<sup>6</sup> е един от основните проблеми в усилията за успокояване и овладяване на енергии от различен порядък в европейското културно пространство след Първата световна война, която по драстичен начин „опровергава „разума“ и съвестта“ като означения на изгубилия вече конкретността си либерален атомизиран субект“ (Еленков 1998: 34).

Прочетен през идеята на Джеймисън (2005) за културните и историческите разриви, синтезът, за който говори Бицилли, и опроверганият разум (по Еленков) всъщност стават основа на една нова по отношение на идеологическите си инвенции контекстуална рамка, в която идентификационни маркери на българската култура се разчитат по различен от доминиращите дотогава традиционни начини<sup>7</sup>. Казано накратко, става дума за разбиране на собствената култура като сложен набор от кодове, чийто прочит след Първата световна война излиза от чисто етнографското описателство, разглеждащо я в нейната монолитност и единство, за да получи една много по-задълбочена трактовка.

Връщайки се към идеята за менталната карта и вторичното знание, съобразно което се чертаят нейните контури, се забелязва, че отношението към себе си, към собствената си култура се променя. Тя се възприема вече не като пречка (затова, че е традиционно застинала и по идеологическите внушения на ранната модерност – изостанала и изоставаща в съпоставка с модернизационните процеси в страните от Западна Европа), а като инструмент на идентификационно самоосъзнаване (от гледна точка на ежедневното битуване и валоризация на културните ценности) в рамките на общоевропейския и световен диалог. Това знание, както вече имах възможност да спомена, е твърде динамично; в резултат на различни промени в областта на идеите и остойносттаването на собствената култура (за което може да повлияят и геополитическите промени), контурите на менталната само/идентификационна карта събират в себе

---

<sup>6</sup> Авторът има предвид вярата.

<sup>7</sup> Като илюстрация на подобен извод може да се приведе казаното от Атанас Илиев (1926б: 114): „Интересът към родното преди войната, изобщо, можеше да се възбуди само по пътя на художественото му пресъздаване и по линията на външните му очертания. Той не бе достатъчно назрял у нас, за да създаде една културно-историческа проблема. Художественото пресъздаване на родната действителност бе добре дошло под каквато и да било форма. Достатъчно бе само „да не забравяме“, че сме българи“.

си знанието за физическата и политическата география, като по един или друг начин изразяват и социалната и културна идеология на колективното и личностното съ-полагане в света. И отразява желанието тези ценности да станат част от обща европейска/световна ценностна система.

Дебатът за родното и чуждото в българския културен контекст по своята същност отразява една сложна трансформация на модерната идея за Запада като Център и културен модел. Тази трансформация има поне две измерения – тя се изразява, от една страна, в усещането за застрашената културна, респ. национална идентичност, а от друга – от желанието за осъществяването на общ европейски културен проект. И в двата случая обаче, културата на Западна Европа се приема като генеративен модел. По думите на А. Иширков, „самото име Европа е станало синоним на културна земя“. И още от същата статия, за която с бележка под линия се указва, че „запазва характера си на сказка“:

И ние, които виждаме, че не сме достигнали културното стъпало на западноевропейските народи, в обикновения, всекидневен говор не се смятаме за европейци (Иширков 1926: 141).

По-нататък авторът прави интересен анализ на влиянието (чието начало той датира от края на XVIII в.), което изпитва четиривековната балканска култура, създадена в рамките на Османската империя (и в частност българската) от страна на споменатите западноевропейски народи. Поставяйки акцент върху икономическите параметри на това влияние, Иширков прави извода, че като резултат от срещата на двете култури „по-високата, западноевропейската надви и сега безмилостно се налага“ (Иширков 1926: 144). Казаното поразително прилича на това, което споделя и И. Шишманов. Откриват се обаче и съществени разлики в идеите на двамата автори, които ясно показват различното отношение към традиционните кодове на наследените културни програми във времето преди и след Първата световна война. И ако проф. Шишманов (1889: 25) апелира към събирането на онези „отмиращи“ под напора на новата „евтина манна“ културни артефакти на традиционната култура, а Пенчо Славейков се опитва да отнеме от фолклористите поетичните образци на същата тази културна традиция, за да ги разчете с оглед на естетическите им инвенции като културни *образци*, то десетилетията след войните показват отношение към културата в нейното ежедневно случване и реално битие. В този смисъл Иширков, подобно на много други, занимаващи с въпросите на културата изследователи след 1918–20 г., схваща културата, в това число и нейните традиционни кодове, като част вече от *социалните ежедневни механизми*, формиращи колективния идентитет. Като битие на традицията в съвременността, като „стабилна рамка на народностната съдба“ (Аврамов 1993: 213–14).

Осъзната в своето ежедневно случване, културата на българите вече не се възприема в етнографската застиналоост и отстраненост на собствените ѝ артефакти, съдържащи знанието за традиционни технологии и

отношения, което упълномощените експерти трябва да разкрият и опишат, а напротив – чрез нея колективът на нацията се сдобива с идеологическа програма за изграждане на общностна идентичност от друг порядък<sup>8</sup>. Експертите, в това число и учителите, които са носители на европейските ценности според Иширков имат задачата да работят за „културното подигане на българския народ“, за да се премахнат разликите в „културната степен на масата и нейните по-просветени издънки“ (Иширков 1926: 149).

„Умният път е – твърди на свой ред Асен Златаров – с тяхното оръжие да се въоръжим, за да се опазим от забрава и да можем да излезем на показ“ (Златаров 1926: 113). Показът, за който говори Златаров, може да стане чрез една идея, която да обеме в себе си институциите на държавата, да промени нейната културно-идеологическа програма. И в този период именно концептът „родина“ прави опит да се превърне в културна еманация на националната идентичност. Нейно съ-полагане в менталната карта, разширяването и укрепването на нейните граници в същата тази карта (формираща и организираща знанието за света), се превръща в една от най-важните задачи на българската интелигенция след преживения крах на илюзиите по време на Първата световна война. И точно чрез *Родината* се реализира идеята, която успява да концентрира в себе си енергиите на преживените по-рано разриви в плана на културата, за които говори П. Бицилли, и възприемането на която формира (и се формира в зависимост от) една особена, метафизическа по своя характер визия за себе си в диалога с Другия<sup>9</sup>. Колективният идентитет започва да

---

<sup>8</sup> Уточнението, което следва да се направи тук е свързано с това, че във времето от 1878 г. до началото на войните културата също се възприема като идентификационен маркер – като маркер за принадлежност към етническата територия на нацията. (Ако възрожденският проект се опитва да възстанови и/или създаде маркерите на държавността, то в условията на вече съществуваща българска държава, културата се припознава като необходимото идеологическо звено на същата тази държавност, чиято ментална карта в значителна степен е свита и не съвпада с възрожденските идеали за държава в рамките на етническата територия.) В този смисъл колективният идентитет след 1878 се гради върху идеята за целостта на етническата територия на българите, която е маркирана по силата на културните традиции и е „исторически доказана“ след Паисий. Културно маркираната етническа територия става основния белег на принадлежност и предопределя в голяма степен идеалите и стремленията на Третата българска държава. Време, в което „родното е противопоставено на чуждото“ (Илиев 1926б: 115), формиращо две тенденции и една трудно променлива в идеологическо отношение ментална карта – отрицание на традицията и отгук на „родното“ или пиетет към нея и отричане на всичко „чуждо“.

<sup>9</sup> Тук бих си позволила още едно позоваване на Атанас Илиев (1926а), който, позовавайки се на Хердер, казва: „Културната борба на народите в този случай би се явила като борба на идеите, които живеят като тъмни сили в тях, борба на идеите-сили, както би се изразил Фуйе, борба на инстинктите, които подсказват на всеки член от тия народи възможността за реализиране на национални и културни ценности“.

се възприема като съвкупност от личностни и общностни идентичности, а не като пряка функция на принадлежност към традицията или като желание за чуждопоклонничество<sup>10</sup>.

Важно е да се отбележи, че подобни тенденции са резонанси от взаимния диалог между Изтока и Запада, казано с понятията на географията. Идеите, които изграждат българския културен контекст са в кореспонденция с идеите, които владеят интелектуалците в Западна Европа по това време, което на свой ред е опит за възстановяване на единството между победители и победени след Първата световна война. Стремехът за изграждане на едно наднационално пространство, в което „Родината и Нацията ще бъдат необратимо обвързани с категориите на Духа“ (Манчев 2003: 377), се аргументира със създаване на възможност за разгръщане на творческите и културните потенци на всяка една нация, за да може идентификационното знание за себе си да се формира в културни категории. Това на свой ред и опит да се отстрани идеологическия наратив на един прогресистки по своя характер проект, обвързващ разбирането за модерност (и от тук за развитост) със степента на икономическа и институционална модернизация на националната държава на XX век.

По силата на казаното дотук, разбирането за Запада през 30-те години на отминалото столетие регистрира сложни трансформации в българската културна среда, която в плана на комуникацията става жертва и генератор на редица превърнали се в стереотипизирани положителни или негативни образи и визии за Другия в усилията за утвърждаване на себе си. Което винаги е обвързано с усвояването на ценностите на собствената култура и подчертаване на нейната значимост.

---

<sup>10</sup> В този контекст в дебата за родното и чуждото започват да се проявяват по-категорично и характеристиките на отделните борещи се за надмощие по това време различни политически проекти – от екстремистко левите до крайно десните, които започват да търсят своето място в публичното пространство и през разбирането за същността на идеята за Родината. Един интересен прочит с оглед на политическите проекти може да се направи въз основа на различните дописки и други вестникарски материали, публикувани в западни периодични издания във времето от 1924–1925 г., чрез които се изгражда един умерено позитивен образ на България, за разлика от този, който тя има непосредствено след подписването на Ньойския договор през 1919 г. Повече по този въпрос вж. Райчевски (2004: 479–578).

## Литература

- Аврамов 1993:** Аврамов, Димитър. Диалог между две изкуства. С.: Български писател, 1993.
- Аретов 2001:** Аретов, Николай. Българското възраждане и Европа. С.: Кралица Маб, 2001.
- Бицилли 1993:** Бицилли, Петър. Основни насоки в историческото развитие на Европа (От началото на християнската ера до наши дни). С.: Издателство на БАН, Издателство „Наука и изкуство“, 1993 (1940).
- Ганди 2005:** Ганди, Лийла. Постколониална теория. Критическо въведение. С.: Кралица Маб, 2005.
- Джеймисън 2005:** Джеймисън, Фредрик. Единствена модерност. Есе върху онтологията на настоящето. С.: Критика и хуманизъм, 2005.
- Еленков 1998:** Еленков, Иван. Родно и дясно. С.: Лик, 1998.
- Златаров 1926:** Златаров, Асен. Културността в служба на родината. // Изток, 1926, № 42. Цитирано по „Култура и критика. Ч. 1: Критически зигзаги“. А. Вачева (съст.). Благоевград: УИ „Неофит Рилски“, 2003, с. 111–13.
- Илиев 1926а:** Илиев, Атанас. Зовът на Родината. // Изток, 1926, № 40.
- Илиев 1926б:** Илиев, Атанас. Конфликтът между „родното“ и „чуждото“. // Изток, 1926, № 49. Цитирано по „Култура и критика. Ч. 1: Критически зигзаги“. А. Вачева (съст.). Благоевград: УИ „Неофит Рилски“, 2003, с. 114–16.
- Иширков 1926:** Иширков, А. Влиянието на културата върху слабокултурните народи. // Училищен преглед, XXV (1926), кн. 1–2, с. 139–149.
- Йорданов 1926:** Йорданов, Никола. Изток и Запад. // Училищен преглед, 1926, № 1–2, с. 393–398.
- Манчев 2003:** Манчев, Боян. Модерност и антимодерност. Българският националлекзотизъм. // Култура и критика. Ч. III: Краят на модерността? А. Вачева, Г. Чобанов (съст.). Варна: LiterNet, 2003.
- Райчевски 2004:** Райчевски, Стоян. Българите в световните хроники (1912–1925). Т. 1. С.: Български бестселър – Национален музей на българската книга и полиграфия, 2004.
- Славейков 1906:** Славейков, Пенчо. Българската поезия. Преди и сега. // Мисъл, V (1906), кн. 2, 6, 7.
- Тодорова 1999:** Тодорова, Мария. Балкани, Балканизъм. С.: Фондация „Българска наука и култура“, 1999.
- Улф 2004:** Улф, Лари. Изобретяването на Източна Европа. С.: Кралица Маб, 2004.
- Фридман 2004:** Фридман, Джонатан. Глобалната система, глобализацията и параметрите на модерността. // Глобални модерности. Съст.: М. Федърстоун, С. Лаш, Р. Робертсън. С.: Критика и хуманизъм, 2004.
- Шенк 2002:** Шенк, Фритьоф. Ментални карти: конструиране географического пространства в Европе от епохи Просвещения до наших дней. // НЛЮ, бр. 52, 2002. Електронна публикация: (31.01.2002) <<http://www.nlo.magazine.ru/philosoph/inostr/inostr31.html>> (20.04.2005)
- Шишманов 1889:** Шишманов, Иван. Значението и задачите на нашата етнография. // СБНУ, Т. I, 1889, с. 25.