

## Балкански места на паметта. Терминът Македония и образът на Никола Вапцаров в българския и македонския времепространствен континуум

Йоланта Суйецка

(Варшава)

Терминът „места на паметта“ (*Les lieux de memoire*) е въведен от френския изследовател, египтолога Пиер Нора в средата на 70-те години в статията му за понятието *Memoire collective*, поместена в редактирания от него и Жак льо Гоф енциклопедичен речник (*Faire d'histoire*, Gallimard, Paris 1974).

Съгласно дефиницията на Нора „места на паметта“ са всички паметници, които един народ, етнична група, партия или сдружение признават за неотделима част от своята идентичност. В този смисъл „места на паметта“ могат да бъдат както местата, определяни от френския изследовател като топографични, тоест музеите и библиотеките, така и онези, които в неговата типология носят названието „места монументи“, които можем да разглеждаме като събирателно определение за паметниците, гробищата и архитектурата. Най-сетне, „места на паметта“ са също и символични места, такива като годишнини и изобщо всяко отбелязване на паметни събития, както и функционални места, към които Нора отнася например различните видове обединения, автобиографии, учебници.

В Полша терминът „места на паметта“ бе въведен в научно обращение от Анджей Шпочински (1986). Под „места на паметта“ Шпочински разбира, така както и Нора, не само пространствени фиксации, но и „събития и фигури от миналото и културни продукти“. Това обаче не са всички събития, фигури и културни продукти от миналото, а такива, които „комуникират двойки състояния на нещата: ценности и общностна идентичност“.

Малко по-различно терминологично предложение, свързано също с проблематиката на паметта, е терминът на Марчин Кула (2002) „носител на историческата памет“. Съгласно идеята на Кула „носител на историческа памет“ може да бъде всичко, на което придадем характер на ценност. Следователно можем да кажем, че дефиницията на Кула изравнява индивидуалната и колективната памет. Защото „носител на паметта“ може да бъде както една историческа личност, така и мястото, свързано с някакво събитие, на което ситуацията е придала историческо измерение. Най-сетне такъв носител може да бъде и самото събитие. Предложението на Кула обхваща впрочем значително по-широк регистър от „носител на

паметта“. „Носител на паметта“ в разбирането на Кула може да бъде по принцип всичко, на което придадем такава стойност.

Аз разбирам „местата на паметта“ като времепространство от миналото, което обхваща в себе си събития и актьори на събития. Същевременно „места на паметта“ е за мен обаче преди всичко времепространство. Времепространството пък съществува единствено чрез събитията и актьорите на събитията. В настоящата статия всички цитирани и анализирани от мен „места на паметта“ вербализират ценности, които българските и македонските елити разглеждат като интегрална част от собствената си идентичност. Всички също така потвърждават примата на териториалното разбиране на „местата на паметта“. Струва си може би да припомним, че в библейски времена например местата са били назовавани от произтеклите там събития, а с това се е целяло запазване посредством името тъкмо на духовния аспект на събитията (E. Dessler, 2003). Акеда или жертвопринасянето на Исаак става на планината „haг-ha-Morija“, което означава „Безначалният гледа“. Планината Мория или собствено мястото е в този случай разглеждана като свидетел на това събитие. По-късно Мория става мястото, на което бива издигнат Храмът, а с това и мястото, където Шекината, тоест Божието присъствие, е постоянно удържана посредством факта на жертвоприношението и съпровождащата го молитва (A. Unterman, 1994; K. Gebert, 2003). Нейната изключителност произтича от жертвата, която е видимото измерение на молитвата.

За целта на тази статия ще си послужа с прилагания вече по-рано от мен термин „места на колективната памет“ (J. Sujeska, 2001). Този път ще употребявам определението „места на колективната памет“ в по-широк смисъл, обхващащ не само времепространството на борбата и мартирологията, но също и на културата. Няма да се огранича също така изключително до една национална перспектива. Ще се постарая да представя „места“, които принадлежат на два различни канона, българския и македонския, оттук и терминът „места на колективната памет“. Следователно това ще бъде представяне на тази част от канона на българи и македонци, който съществува в двете традиции чрез едно и също времепространство, изпълнено с едни и същи фигури и едни и същи събития, но чийто образ във всяка от представяните традиции е различен. Изборът на термина „места на колективната памет“ вместо например „места на общата памет“ е съзнателен. Защото последният като оценностяващ би анулирал самостоятелността на всяка от разглежданите национални традиции. Определението „места на колективната памет“ е, струва ми се, неутрално.

Българската и македонската екземплификация предоставя особена възможност да бъде показан диалогът между култури, чиято близост представлява препятствие в комуникирането. В този смисъл тя има универсален характер, тъй като позволява да се осъзнае културната асиметрия в регионите на многоаспектна близост<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Подобни проблеми са характерни и за отношенията между полската и украинската, полската и белоруската, полската и литовската култура.

Материалът, въз основа на който правя обобщения, обхваща публикувани през XX век текстове, които функционират в колективното съзнание. Сред тях са както литературни творби, статии, обнародвана кореспонденция, така и публични изказвания, намерили печатен израз. Всички тях третирам като документи на самосъзнанието.

За по-голяма четивност на изложението избрах също пространствени категории, които както в българското, така и в македонското културно съзнание се подреждат във все тъй живи образи-символи, тоест представляват митологеми, при това от гледна точка на перспективата на XX век. На XIX век ще се позовавам само в случаите, когато е необходимо изясняване на корените на определен вид представи.

Представянето на „местата на колективната памет“ ще започна от образа на самата Македония в двете национални култури, след което ще разгледам някои интерпретации на творчеството на поета от XX век Никола Вапцаров<sup>2</sup>.

## МАКЕДОНИЯ

Понятието Македония предизвиква трудности при опитите да бъде дешифрирано основното му значение. Защото неговата семантика, изключително богата исторически, слага отпечатък върху съвременните му употреби. Съзнателно отминавам целия комплекс от значения, отпращащи към античната традиция, и ще се опитам да представя българското и македонското разбиране на термина в контекста на XX век.

## БЪЛГАРСКАТА ПЕРСПЕКТИВА

В българското културно съзнание Македония е вписана като интегрална част от българските земи, органично свързана с майката родина и определяна като т. нар. западна област, „заграбена от чужденци или на тях продадена“ (Т. Dąbek-Wirgowa, 1997).

Този образ на Македония е формиран през XIX век и е просъществувал и до днес<sup>3</sup>. Корените му са свързани с процеса, определен в българ-

---

<sup>2</sup> В намеренията ми не влиза търсенето на отговор на въпроса, често задаван от някои изследователи – българин или македонец е Вапцаров. Интересува ме феноменът на присъствие на този поет, както и на други творци, в два литературни кръга, българския и македонския, тоест принадлежността му към два самостоятелни национални канона. За това говорят учебниците по литература, университетски и училищни, а също енциклопедиите и речниците. Предмет на моя анализ е не да изследвам „какъв е бил Вапцаров, македонец или българин“, а проучването на известен културен феномен и неговата функция в два културни кръга.

<sup>3</sup> Македония като самостоятелна държава е в българското съзнание съвсем ново явление, свързано с обявяването на независимост от Македония през 1991 г. и признаването на този факт от страна на България, станало същата година. Договорът за признаване на македонския език е подписан от България през 1999 г.

ската историография като възстановяване на българската държава, както и с убеждението, че македонците са българи. Това убеждение датира също от XIX век, когато за определяне на славянското християнско население в земите на Македония всеобщо е било употребявано названието българи (П. Коледаров, 1985). Понятието македонец има по това време единствено териториална конотация. На свой ред името българин е употребявано по един начин във Вардарска Македония, където по принцип то не е имало национална валоризация, а по друг – в Крайдунавска България, където такава характеристика е била доминираща (J. Цвијић, 1906). От друга страна, интелигенцията от територията на Вардарска Македония, когато е завършвала българските училища, обикновено си е служела с определението българин по един съзнателен начин, придавайки му смисъла на национална квалификация<sup>4</sup>, но тогава това определение е придружавано от ясно акцентирано териториално допълнение: българин от Македония (J. Sujeska, 2005).

От друга страна, т. нар. „процес на възстановяване“ на българската държава е свързан с постъпателното, отстоящо във времето освобождаване на българските земи от турско владичество. Първият етап от този процес е създаването през 1878 г. по силата на решенията на Берлинския конгрес на васалното спрямо Турция Княжество България, следващият – присъединяването през 1885 г. в резултат на Сръбско-Българската война на Източна Румелия със столица Пловдив, а следващият „по един естествен начин“ е трябвало да бъде освобождаването на Македония и присъединяването ѝ към България<sup>5</sup>. В българската оптика тъкмо такъв е генезисът на Балканските войни, на Първата световна война и накрая влизането на българските войски в Македония през 1941 г.<sup>6</sup>

От гледна точка на международното право в края на XIX век (тоест след Берлинския конгрес) териториалните домогвания по отношение на Македония, заявявани както от страна на България, така и на Сърбия и най-сетне на Гърция, нямат вече никакво значение, тъй като и трите държави се позовават на собствения статус на владение отпреди няколко столетия. Всяка от тях представя аргументи, че Македония е била някога част от собствената ѝ държава (J. Rychlik, 2003).

---

<sup>4</sup> На територията на Вардарска Македония през различни периоди са действали училища, основани от българската Църква (Екзархията), и училища, подвластни на сръбската или на гръцката Църква (Патриаршията). Фактът на завършване на определен вид училище до голяма степен е предопределял по-късните национални идентификации. Според сръбския етнограф Йован Цвиич (1906), изследвал етническия състав на Балканите, във Вардарска Македония интелигенцията се разделя на т.нар. различни „национални партии“, тоест чрез училището тя е търпяла влиянието на българската, сръбската или гръцката пропаганда.

<sup>5</sup> Като вид изясняващо историческо обстоятелство може да се разглежда фактът, че по силата на подписания през 1867 г. т. нар. букурещки договор между Тайния централен български комитет (на Ив. Касабов) и властите на автономното Княжество Сърбия Македония е била призната за част от бъдещата независима България (С. Радев, 1927).

<sup>6</sup> В изследванията на полските историци за това историческо събитие се употребява терминът „анексия“, в македонските то се определя като „окупация“, а в българските – като „освобождение“.

Това обаче не оказва никакво влияние върху българския образ на Македония, но пък допринася за появата и утвърждаването на негативния стереотип на сърбина в българската публицистика, а също за завръщането на негативния стереотип на гърка.

Разбирането за Македония като „извечна“ и интегрална част от България има характер на митологизиран „завет на предците“, затвърден чрез общата съдба в пределите на Османската империя<sup>7</sup>. Затова говоренето за Македония като за територия, „отделна и независима“ от България, от българската перспектива на XIX и XX век е равнозначно с извода за разпад на българската народност. Ето защо сравняването на образа на Македония в българското културно съзнание с полския образ на Покрайнините на Жечпосполита почива върху недостатъчно познаване на Балканите, тъй като за българина Македония никога не е била Покрайнини. „Западни покрайнини“ в българското съзнание са единствено окръзите Царибродски и Босилеградски – неголяма територия, изгубена в полза на Сърбохърватско-словенското кралство в резултат на Първата световна война. След Първата световна война образът на Македония все повече се отдалява. Потвърждават го изповедите на представителя на македонската диаспора Кръсте Мисирков, който на страниците на издаваните от друг македонец, Арсени Йовков, вестници заявява недвусмислено:

А за Македония мнозина „просветени“ (българи – пояснението мое, Й.С.) и пет пари не дават. Те не я и познават. За тях тя е страна с камъни и диви ябълки... Ето защо българската опозиция не е опасна за сръбското владение на Македония“ (Народността на македонците, „20 Юли“, 1924, 5, с. 3).

След Междусъюзническата война териториалното единство между Скопие и София от времето на Османската империя се разпада на две времепространства, а резултатът от Първата световна война затвърждава нарастващата дистанция в самосъзнанието. Македония се превръща за българите в „страна на камъни и диви ябълки“.

Промяна, или по-скоро завръщане към някогашния образ донася годината 1941 с влизането на българските войски в територията на Вардарска Македония. Изявленията на членовете на държавната делегация, които придружават цар Борис III, документират възвръщането към митологемата Македония като интегрална част от България. Този именно образ на Македония утвърждава ректорът на Софийския университет Иван Снегаров, за когото присъединяването на Вардарска Македония към България е не само нейно завръщане към майката родина, но преди всичко символичен акт, завършващ процеса на обединение на българските земи. Ипостаса на това завръщане става фигурата на Св. Климент Охридски, която израства до ранга на символ на религиозното единение. Това е толкова по-съществено, тъй като в епохата на Османската

<sup>7</sup> Сrv. стихотворението на К. Христов „Цар Самуил“ в: *Българска бойна лира*, 1917.

империя религиозната квалификация се покрива с народностната принадлежност и тези разделения възкръсват в средата на XX век заедно с промяната на границите (J. Sujеcka, 2002).

## МАКЕДОНСКАТА ПЕРСПЕКТИВА

На свой ред от македонската перспектива през XX век образът на Македония като интегрална част от България означава отричане на съществуването на отделен македонски народ.

В най-новите гимназиални учебници по история (М. Бошковски, 2002) Македония е представена като територия, притежаваща своя собствена, независима от българите история от времето на Средновековието насам<sup>8</sup>.

През XIX век обаче за определяне на славянското християнско население от територията на Македония е бил употребяван терминът *българи*, а названието *Македония* има само териториална конотация. Определението *македонец* е означавало жител на Македония, притежаващ определена политическа цел. През 1894 г. в градчето Ресен, разположено във Вардарска Македония, се провежда първият, учредителен конгрес на предшественичката на ВМОРО, която за кратко време носи името *Български Македоно-Одрински революционни комитети (БМОРК)*. С първия формулиран на конгреса документ организацията приема решението нейна основна цел да бъде „придобиване пълна политическа автономия на Македония и Одринско“, а неин член съгласно устава е могъл да стане „всеки българин, без разлика на пол, който не е компрометиран с нищо нечестно и безхарактерно пред обществото“.

Две години по-късно, през 1896 година, в Солун се провежда II конгрес на организацията с участието на Гоце Делчев. Конгресът не само променя името на *Тайна Македоно-Одринска революционна организация (ТМОРО)*, но и формулира по нов начин основната ѝ цел. От солунския конгрес ТМОРО поставя пред себе си амбициозната задача „да сплоти в едно цяло всички недоволни елементи в Македония и Одринско, без разлика на народност, за извоюване чрез революция пълна политическа автономия на тия две области“ (I. Stawowy-Kawka, 2002).

Солунският конгрес ражда т. нар. „автономисти“, обединени от убеждението, че е възможно да бъде запазено териториалното единство, изразяващо се в лозунга „целокупна Македония“. Негова етническа емблема става съпътстващият го призив: „Македония за македонците“, което по това време означава просто цялото население на Македония, без разлика на националност и религиозна принадлежност. Макар че са славяни от земите на Македония, организаторите на въстанието призовават на борба също и турското население.

---

<sup>8</sup> Тук не се спирам на наследството на античността, което в качеството на унаследена територия се разглежда от македонските историци като интегрална част от историята на Македония, превръщайки се в повод за неразбирателства с гръцките историци.

Въвеждането на понятието македонец на мястото на българин в края на XIX век е било твърде съществена корекция в политическите цели на организацията, но е свързано и с търсенето от страна на елитите от региона на най-адекватна форма за зараждащото се чувство за регионална общност. Борбата за автономия на всички македонски земи не отменя етническите принадлежности, но рисува за тях възможност от нова ниша. Всеобщо употребяваното през XIX век от православните славяни от земите на Македония определение българин (П. Коледаров, 1985) не притежава националната конотация, характерна за Крайдунавска България, и е прилагано паралелно с понятието македонски славяни (Ј. Цвијић, 1906; К. Wroclawski, 1985; М. Бошковски, 2003). Определението македонски славяни влиза в научна употреба благодарение на две анкети, гръцка на Ц. Николаидис от 1889 г. и немска на К. Остерайх от 1905, в които се изследва етническият състав на населението на Македония (Ј. Budský, 1998). Наистина и двамата изследователи си служат с названието македонски славяни, но всеки от тях му придава малко по-различен смисъл.

Остерайх определя всички славяни от територията на Македония именно с това название, докато Николаидис наред с македонските славяни разграничава също сърби и българи. Тези различия, на пръв поглед неголеми, говорят обаче твърде много за протичаща етническа диференциация сред славянското население по тези земи и представляват външният контекст за вътрешните манифестации на раждащото се разграничение.

Краят на XIX век се оказва един от ключовите периоди за постепенната промяна на смисъла на понятието име Македония. Начало на тази промяна е лозунгът „Целокупна Македония“, който бива изписан върху знамената на Илинденското въстание от 1903 г. и най-напред означава ясна вербализация на една политическа цел, с времето обаче започва да означава македонски политически сепаратизъм, намерил израз в публицистиката на македонската диаспора в София през първата половина на 20-те години на XX век.

В момента, когато този сепаратизъм се оказва придружен, от една страна, от програма за създаването на самостоятелна македонска държава и програма за универсален език „идо“ (К. Мисирков, 1924), тоест македонско есперанто, а от друга – от програма за създаване на македонска литература, което е много ясно формулирана цел през 30-те години по страниците на „Македонски вестни“ на Ангел Динев, понятието име Македония придобива съвсем нови значения.

Програмата за създаване на държава и език идо като език на македонците означава опит за изравняване на териториалното съзнание с национален проект:

Идо би могъл да стане не само средство за общение с[ъс] западните културни народи на стария и новия свят, но и за взаимно общение между всички македонски народности: българи, аромани, албанци, турци и гърци, като всеки македонец, освен майчиния си език, като средство за общуване с[ъс] своите сънародници, изучава още и международния език „Идо“ за общуване с другите народности в Македония и в целия културен свят“ (Идо на македонците, „20 Юли“, 1924, 14, с. 2).

Проектът за международен език, наречен от Мисирков „идо“, е трябвало да бъде според неговото разбиране вид македонско есперанто, език, който ще бъде, от една страна, добро средство за разбиране със Запада, а от друга – начин за общуване на всички македонци помежду им.

С това интересният проект „идо“ потвърждава силното съзнание за териториална идентичност, която е за Мисирков основа на всякакви проекти за решаването на македонския въпрос.

Идеята да бъде привлечено вниманието на Европа към създаване на буферна държава на Балканите, която би била аналог на Швейцария, е плод на същите мотиви, които малко преди това подтикват Мисирков да представи проекта „идо“. Защото както идеята за Македония като Швейцария на Балканите, така и езикът „идо“ се позовават на чувството за териториална връзка у македонците:

Само чрез обединението на всички македонци вътре в трите Македонии и чрез онава на всичката македонска емиграция в четирите съседни балкански столици и в Америка с една обща програма за създаването от Македония една балканска Швейцария, дето всяка община ще се ползува с[ъс] свобода на национално и верско самоопределение, ще се дойде до краят на балканското, обоевропейското съперничество за хегемония на Балканите“ (Изходът „Пирин“, 1923, 8, с. 1).

За Мисирков, както и за друг един представител на македонската диаспора в София от 20-те години на XX век, Арсени Йовков, ценност сама по себе си е обединена Македония, затова хоризонтът на проектите на Мисирков се определя от задачата да бъде намерена политическа структура за лозунга „Целокупна Македония“. Такава политическа формула според Мисирков би била една многоетнична и многорелигиозна Македония, изтръгната от нездравите апетити на съседите. Мисирков е убеден, че такава Македония може да сложи край на тяхното вечно съперничество за хегемония и да приключи веднъж завинаги с постоянно припламващия Източен въпрос.

Затова пък възникналият с по-късна дата проект за създаване на македонска литература означава избор на определен етнос, в случая на славянския, и вписването му в понятието македонец/Македония. С това формулираната през 30-те години на страниците на „Македонски вести“ програма за македонска литература слага начало на процес на постепенна асимилация на териториалното разбиране на термина Македония от един етнос – славянския, а същевременно отделянето му от другите славяни.

За разграничаване на македонските славяни от другите балкански славяни служат етични категории. Това проличава в изказванията както на македонски славянофили (Наце Димов – 1915), така и на македонски комунисти (Васил Ивановски – 1924). И в двата случая се подчертава характерната за македонските славяни „чистота на славянската реч“. Славянофилите подчертават също така „верността към православието“, по-голяма, отколкото при сърби и българи, които по тяхно мнение са се поддавали на ислямизация.

В изказванията на комунистите, от друга страна, верността към православието е заменена с вяност към идеята за прогреса. В понятието лозунг „прогрес“ бива вписано средновековното движение на богомили-те, родено на територията на Македония. Следователно за разгранича-ването на македонските славяни от българите и сърбите се използват етични категории, допълнени с териториално самосъзнание.

Македония се определя в тези изказвания като територия, населявана от македонци. Македонецът пък от началото на XX век функционира, от една страна, като православен славянин от земите на Македония, отлича-ващ се от останалите славяни, тоест от българи и сърби, по „чистотата“ на славянската реч и „верността“ си към православието, а от друга – като обитател на Македония в по-широк, в сравнение с някогашния (т.е. от XIX век) смисъл на понятието.

## Фигури

### НИКОЛА ВАПЦАРОВ

#### БЪЛГАРСКАТА ПЕРСПЕКТИВА

В българския културен контекст Никола Вапцаров фигурира преди всичко като поет революционер. Творбите му, публикувани на български език – както тези от единствената му стихосбирка *Моторни песни*, така и онези немногобройни, появили се по страниците на пресата, – получават след войната, в периода на Народна Република България, високата оценка на българската критика както с оглед на идейното си съдържание, така и заради оригиналната форма. Вапцаров е квалифи-циран като поет революционер, но поезията му е чужда на схематизма и изкуствената приповдигнатост, характерни за т. нар. „партийни пое-ти“. Вапцаров пръв в българската революционна поезия поставя лири-ческият си герой, с когото емоционално се идентифицира, сред „слуша-телите“. Подобно на лириката на Елисавета Багряна, стиховете му пред-ставяват минисценки, целящи да дадат на читателя илюзията за все-кидневност, защото читатели на неговата поезия, така както и в случая с авторката на *Вечната и святата*, е трябвало да бъдат т. нар. „обик-новени хора“, но дефинирани по различен начин. Докато за Багряна – поетеса, стояща далеч от всякаква революционност, „обикновените хо-ра“ населяват всекидневието на софийската улица от 30-те години на XX век, за Вапцаров тази „повседневна обикновеност“ обозначава ра-ботниците, вследствие на което лириката му се насища с говоримия български език.

Българските критици и изследователи на творчеството на Вапцаров обикновено цитират и анализират онези негови стихове, които от фор-мална гледна точка са най-оригинални в контекста на родната поезия, и с това затвърждават изградения образ на поет революционер и кому-

нист, но също и на поет, оказал съществено влияние върху българския поетически език (П. Мутафчиев, 1963; Б. Ничев, 1976; Ст. Каролев, 1970; Р. Коларов, 1979). Оттук Вапцаров е поставян или в руслото на българската революционна и соцреалистическа поезия, от която той значително се различава, или в контекста на модернистите и представителите на авангарда, тоест като наследник и продължител на това, което е най-ценно в българската литература.

Отбелязва се участието му в действията в София през 1938–1941 г. Македонски литературен кръжок, но не узнаваме нищо за дейността на самия поет в неговите рамки (В. Александров, 1977). Затова пък се дава информация, че сдружението е на българи, изселени от територията на Македония, и че е възникнало по поръчка на Коминтерна (след неговия VII конгрес). Целта на това дружество според българските източници е да пропагандира сред младите творци, негови членове, реалистичния метод като най-подходящ за пресъздаване на живота на преселниците.

След 1989 г. се появиха нови прочити не толкова на поезията на Вапцаров, колкото преди всичко на неговата биография. При това целта на авторите на тези нови образи на поета не е да открият тайниците на интимността, недостъпни по-рано за широкия кръг читатели, а да коригират, в някои случаи твърде значително, неговия публичен образ (М. Георгиев, 1993; Цв. Трифонова, 2004, Й. Каменов, 2004).

Както Георгиев, така и Каменов в своите прочити на биографията на автора на *Моторни песни* се концентрират върху последните години от живота на поета, но по същество и двамата съсредоточават вниманието си върху ареста, процеса и присъдата и преди всичко върху моралната оценка на политическото му ангажиране. Като член на Българската комунистическа партия Вапцаров е арестуван, съден и погубен за активна дейност срещу тогавашната българска държава. Дискусията, която се разгоря в България след 1989 година и част от която са тези два прочита на биографията на поета, се фокусира именно върху оценката и правото на оценка.

На свой ред монографията на Цвета Трифонова е опит за нов прочит както на творчеството, така и на дейността на поета в Македонския литературен кръжок. Трифонова насочва вниманието си към забранените от партийната цензура (след 9.09.1944 г.) текстове на Вапцаров, между които е прочутият програмен реферат *Доклад* (1938) и неговите автентични и „фалшифицирани“ варианти<sup>9</sup>. В интерпретацията на Трифонова

---

<sup>9</sup> Представените от Цв. Трифонова варианти на реферата и особено историята, свързана с укриването от цензурата на неговото съществуване, изискват самостоятелен анализ. Приетата тук от мен изследователска перспектива не ми позволява да разгледам детайлно всички представени в монографията авторски тези.

ролята на Вапцаров в Македонския литературен кръжок се свежда главно до изпълнение на партийните и коминтерновски директиви<sup>10</sup>.

И така, на дейността на Вапцаров, която преди 1989 г. носеше стигмата на революционна и антифашистка, от една страна, се придава терористичен оттенък (М. Георгиев, 1993), а от друга, се появяват опити да бъде защитен образът на идеалиста, чието присъединяване към комунистическата партия е продиктувано от чисти подбуди и отзивчивост към нещастieto на по-слабите (Й. Каменов, 2004)<sup>11</sup>.

Тези две противоположни тенденции всъщност са само маска за дискусията относно ангажирането на българската интелигенция с комунизма, за споделената вина и за мащаба на съзнаване на злото, което комунизмът е донесъл. Оценката на ангажирането на Вапцаров отразява дилемите на тема собствената нагласа на интелигенцията спрямо комунизма.

Българският образ на Вапцаров се свежда следователно до иконата на поет революционер и в този смисъл утвърждава съществуващия вече образ; на преосмисляне са подложени извънлитературни факти, което е резултат от моралната оценка на наследството на царска България от преди 9 септември.

В съзнанието и на изследователите, и изобщо на интелигенцията, възпитавана в следвоенна България, Вапцаров е преди всичко авторът на две стихотворения, писани в смъртната килия: *Процално* и *Предсмъртно* (*Борбата е безмилостно жестока*).

За да се убедим доколко това е устойчив образ, достатъчно е да проследим рецензиите за книгата на Марин Георгиев *Третиият разстрел* (1993). Предложеният от Георгиев образ на Вапцаров като добър поет единствено в контекста на т. нар. революционна поезия, но отстъпващ по талант на Христо Смирненски<sup>12</sup> и преди всичко терорист, не се приема безкритично от българските среди, формиращи мненията.

---

<sup>10</sup> Ангажирането на Вапцаров както с партийна дейност, така и в дейността на Македонския литературен кръжок Трифонова разглежда като проява на слаба психическа конструкция и податливост на влияния. Оттук и неговият „македонизъм“ изглежда на авторката не повече от изпълнение на директивите на партийните началници. Типологично сходна ситуация срещаме в днешните анализи на ангажирането с комунизма на полските писатели и интелектуалци и в дискусията, която разпалиха Йежи Гедройч и Густав Херлинг-Груджински около парадигмата „кетман“ от *Поробеният разум* на Чеслав Милош. Както Херлинг, така и Гедройч отрекоха автентизъм на Милошовата диагноза за „прелъстяването с марксизъм“ на част от полските елити, заявявайки еднозначно, че подкрепата за комунизма е произтичала единствено от страх и конформизъм.

<sup>11</sup> В личен разговор през 2004 г. Р. Коларов отбеляза, че за него не е толкова съществено дали Вапцаров е бил терорист или не, по-важното е, че е оригинален поет и е пожертвал живота си заради идеалистичната си преданост към идеята.

<sup>12</sup> Поезията на Христо Смирненски (1898–1923) представлява в масовото съзнание на българския читател – което се потвърждава от канона на учебните интерпретации (университетски и училищни) – еталон за най-ценното в българската поезия със социална ориентация.

Поколението на най-младите изследователи поддържа двойствения образ – на поет, чиито стихове остават интегрална част от канона на българската литература, но в същото време и член на терористична група: „Това, че Вапцаров диша като поет, но работи като терорист, не бива да се забравя“ (Д. Камбуров, 2004)<sup>13</sup>.

## МАКЕДОНСКАТА ПЕРСПЕКТИВА

В съвременните македонски изследвания върху литературата (М. Друговац, 1990; М. Гурчинов, 1996; Г. Сталев, 2003), както и в учебниците по литература за средните общообразователни училища образът на Вапцаров е обрисован по съвсем различен начин (Г. Сталев, 2000).

Неговият познат от българските източници образ на поет революционер наистина не е отречен, но е сякаш отместен на по-заден план. Контекстът, в който е вписан Вапцаров, е този на „македонски писатели, пишещи на други езици“, тоест не на македонски. Между тях е и друг българоезичен поет – Христо Смирненски, както и някои сръбозични: Ангелко Кръстич и Коста Абрашевич (и двамата принадлежащи на канона на сръбската литература), както и англоезичният писател Стоян Христов (Г. Сталев, 2003).

В никоя от македонските публикации не се отрича, че споменатите творци принадлежат също и на българската или сръбската литература, само че тази принадлежност, произтичаща от езика, на който са публикували, се обяснява с липсата на езиков стандарт и със съдбата на македонските писатели и изобщо на македонската интелигенция, която поради отсъствието на собствена държава и разпокъсаността на отечеството е трябвало да се ползва от чужди училища и да се подчинява на отродителската политика на съседите (Г. Сталев, 2003).

Вапцаров също е квалифициран като писател, принадлежащ на два дома – отечества, македонско и българско (М. Гурчинов, 1996).

---

<sup>13</sup> Интерпретацията на Димитър Камбуров по изненадващ начин обединява тези два, конфликтующи помежду си, образи на поета като художник, напълно съзнаващ и владеещ собствения си стил, и на член на терористична група. От друга страна, в учебника по литература за 7 клас от 1996 г. с автори В. Атанасов, Л. Берковска, А. Дамянов и Н. Чернокожев *Процално* и *Пролет* са признати за канонични творби, но в интерпретационния контекст участието на Вапцаров в терористична група и неговите идеологически обвързаности са едва ли не изцяло туширани. Контекст за неговата поезия стават стиховете на Хр. Ботев и П. К. Яворов, тоест поети с трагична биография. Типологично сходство можем да открием в полските учебници по литература за средните училища в частите, посветени на *Поробенят разум* на Чеслав Милош. В полските учебници се налага интерпретацията на Г. Херлинг-Груджински, повторена от полския изследовател В. Болецки, за играта с конюнктурата и страха като доминиращи причини за обвързването с комунизма на полските елити.

Македонският образ на Вапцаров издига следователно до ранга на ценност (независимо от езика, на който е творил) неговите македонски тежнения, обосновани с териториалната принадлежност. Териториалната връзка с Македония предопределя както самия подбор на творбите, които влизат в канона на националната литература (това е малко различен подбор в сравнение с този в българския канон), така също и начина им на интерпретация.

Македонският Вапцаров присъства в училищните антологии преди всичко със стихотворенията си *Земя (Земја)* и *Родина (Татковина)*, а също *Илинденска*, с други думи – с патриотичните си стихове. На нееднозначния поетичен образ, който изплува от лиричното *Земя*, в македонска интерпретация, по-специално тази от учебника за средното училище, е придаден знака на недвусмисленост.

Ето фрагмент от стихотворението в българския оригинал:

Тази земя,  
по която тъпча сега,  
тази земя,  
която пролетен вятър пробужда,  
тази земя не е моя земя.  
Тази земя,  
простете, е чужда.

А ето македонския превод на този фрагмент:

Таа земја  
сега што ја чекорам,  
таа земја,  
во пролет што ја буди југот,  
таа земја  
своја не ја знам  
таа земја простете е туг'а.

Стихът, който на български звучи: *Тази земя не е моя земя*, в македонската езикова версия функционира като: *таа земја / своја не ја знам*.

Тази привидно дребна разлика прави обаче възможна една съвсем различна интерпретация. В българската версия се изтъква чуждостта на земята, а оттам и чуждостта на света наоколо. В контекста на целия сборник *Моторни песни* и на биографията на поета, в която българските изследователи експонират комунистическите възгледи и революционната нагласа към заобикалящата го действителност (В. Александров, 1962; Б. Ничев, 1976), чуждостта на света може да се интерпретира като липса на съгласие с българската действителност на една държава на социалната експлоатация.

Македонската версия изважда или може би внушава допълнителен смисъл: *Таа земја / своја не ја знам* в македонските учебници по лите-

ратура за средните училища е интерпретирано като носталгия на лишения от свободна родина патриот – на македонец, по свободна „целокупна“ Македония, което е позоваване на всеобщоизвестния от Илинденското въстание лозунг. Защото в следващите строфи на стихотворението се появяват познатите митологеми на този лозунг: Пирин, който е знакът на Пиринска (тоест българска) Македония, Охрид – знакът на Вардарска Македония (по времето, когато се появява стихотворението, сръбска) и най-сетне Егейско море като знак за Егейска (тоест гръцка) Македония. Всичко заедно свързва в аксиологично споена цялост припомнянето на илинденската епопея, тоест въстанието. Допълнителен знак за македонските тежнениа е въвеждането в македонската версия на южняка – вятъра, веещ откъм Егейско море („југот“), за македонец синоним на Македония. С това македонският превод ревалоризира стихотворението от XIX век на славянофила от земите на Македония Константин Миладинов *Т’га за југ*. И този контекст е изтъкван в анализите (М. Друговац, 1990; Г. Сталев, 2003).

Всички тези знаци – митологеми на Македония от стихотворението на Вапцаров в съзнанието на българина са знак за изгубения рай – Македония, тоест онази „идеализирана България от завета на предците“.

В македонската версия пък същите знаци – митологеми, от една страна, напомнят за това, че Македония е разделена между чужди, а от друга страна, в съчетание с фразата „*таа земја | своја не ја знам*“ установяват ясна граница между това, което е македонско (Пирин, Охрид, Егейско море, южнякът), и това, което е социално и национално чуждо (буржоазна България).

И така, докато българският образ на Вапцаров е идентичен с поет, разбунтуван срещу несправедливия обществен ред, то неговият македонски образ обозначава поет, разбунтувал се срещу несправедливия български ред в името на лелеяната „целокупна Македония“.

Допълнителен контекст за образа на Вапцаров е „мястото“ Македонски литературен кръжок в македонските анализи, където се експонира както изключителната роля на самия поет в дружеството, така и ясната програма за създаване на македонска литература (В. Тоциновски, 1995). Творчеството на поетите и писателите, влизаци в състава на Македонския литературен кръжок, е също контекстът, в който бива вписвана поезията на автора на *Моторни песни*.

## Изводи

Кратката по необходимост презентация на избрани, но все пак ключови за двата национални канона места на колективната памет ни води към известни обобщения.

Как би следвало да определим приписаните на два различни национални канона така често наслагдащи се едно на друго места на па-

метта и присъстващите в тях фигури символи? Не е ли това заемка на едните от другите, казано другояче – общо времепространство на двете култури?

Струва ни се, че тези два извода биха били опростяване на доста сложния проблем за културната асиметрия в две традиции (Осовски, 1967). Подозрението за заимстване е опит да бъде омаловажена ценността на всяка национална традиция. Говоренето за общо времепространство заплашва с отричане на националната самостоятелност и на едните, и на другите.

Както местата, така и фигурите носят в себе си многокултурен семантичен потенциал. Всяка тяхна национална актуализация обогатява универсалните значения. Българският и македонският смислов потенциал, затворен в каноните на двете национални традиции, потвърждава семантичната отвореност на „местата на колективната памет“.

В статията си се постарях да илюстрирам функционалността на термина „места на колективната памет“ във връзка с изследването на два национални канона с наслаждаващи се едно на друго времепространства. Струва ми се, че още по-добре може да се провери основателността на употребата на този термин в случаите на няколко култури. Такъв показател би могъл да бъде анализът на едно място на колективна памет, каквото за няколко традиции е градът Тесалоники или Солун в славянската версия. Но тогава би следвало да се проведе подобен анализ не само от македонска и българска перспектива, но също и от гръцка, турска, а най-сетне да се запитаме и какво е бил Солун в културата на сефардските евреи.

## Използвана литература

### Текстове:

Вапцаров, Никола. *Моторни песни*, София: 1940.

Димов, Наце. *Меморандум*, цитирам по: Терзиоски, Растислав. *Значаен акт за Македонија и очекувањата од Русија во 1915 година. Меморандум од Македонскиот Словен Наце Димитријевич Димов до Неговото Високопревосходство Сергеј Димитријевич Сазнов*, в: *Македонското Научно-Литературно Другарство и неговиот континуитет до основањето на македонската Академија на Науките и Уметностите*, Скопје: 1997, с. 225–231.

Ивановски, Васил. *Зошто није Македонците сме одделна нација*, в: *Зошто није Македонците сме одделна нација. Избрани дела*, И. Катардџијев, Скопје: 1995, с. 92–98.

Мисирков, Крсте. Идо на македонците. „20 Јули“, 1924, 14, с. 2.

Мисирков, Крсте. Народността на македонците. „20 Јули“, 1924, 5, с. 3.

## ИЗСЛЕДВАНИЯ:

- Александров, Васил. *Н. Й. Вапцаров. Био-библиографическа справка*. София: 1962.
- Александров, Васил. *Македонски Литературен Кръжок*, в: *Речник на българската литература*, София: 1977, с. 326.
- Алексиев, Александар. *Патриотот и поетот Никола Вапцаров (1909–1942). Низ литературното минато и сегашността*, Скопје: 1984, с. 192–205.
- Атанасов, Владимир, Людмила Берковска, Адриана Дамянова, Николай Чернокожев. *Литература за 7 клас на средното общообразователно училище*, София: Просвета, 1996.
- Бошковски, Милан. *Имињата на Македонија и Македонците во средновековните извори*. Boškovski, Milan. *The Names Macedonia and Macedonians in Medieval Sources*. Skopje: 2003.
- Бошковски, Милан, Солвана Сидоровска-Чуповска, Јордан Илиоски. *Историја за II година гимназија*, Скопје: 2002.
- Гурчинов, Милан. *Македонска книжевност*, Скопје: 1996, с. 26–27.
- Георгиев, Марин. *Третиот разстрел*, София: 1993.
- Друговац, Миодраг. *Историја на македонската книжевност век*, Скопје: 1990, с. 199–210.
- Камбуров, Димитър. *Българска лирическа класика*, София: 2004.
- Каменов, Йордан. *Властта, историјата и Вапцаров*, София: 2004.
- Каролев, Стојан (ред). *Нови изследвания*, София: 1970.
- Коларов, Радосвет. *Разговорност и риторика в поезијата на Вапцаров*, *Литературна мисъл*, 1979, № 8.
- Коледаров, Петър. *Името Македонија в историческата географија*, София: 1985.
- Македонски историски речник*, ред. Ст. Киселиновски, Скопје: 2000, с. 94–95; 287.
- Македонскиот Литературен Кружок, Софија 1938–1941 (Документи)*. Избор, ред., превод В. Тоциновски, Скопје: 1995.
- Мутафчиев, Петър. *Език и стил на Вапцаровата поезия*, София: 1963.
- Ничев, Боян. *Вапцаров Никола*, в: *Речник на българската литература*, София: 1976, с. 188–194.
- Радев, Симеон. *Македонија и българското възраждане в XIX век*, част I, София: 1927.
- Сталев, Георги. *Литература за II година*, Скопје: 2000.
- Сталев, Георги. *Историја на Македонската книжевност 1800–1945, дел Првата половина на 20 век*, Скопје: 2003, с. 168–193.
- Трифенова Цвета. *Никола Вапцаров. Текстът и сянката*, София: 2004.
- Цвијић, Јован. *Проматрања о етнографију македонских словена (друго попуњено издање)*, Београд: 1906.
- Budský, Jaromír. *Etnická skladba osmanské makedonie v období let 1878–1913. Společenský a kulturní rozvoj jednotlivých, především neslovanských národností na makedonském území*, in: *Slovanské Historické Studie* 24, Praha 1998, s. 311–372.
- Dąbek-Wirgowa, Teresa. *Kresy bułgarsko-macedońskie*, в: *Kresy i pogranicza*, red. K. Handke, Warszawa: 1997.
- Dessler, rabi Eliahu E. *Pożądaj prawdy. Eseje o księgach Wjakra, Bamidbar i dewarim oraz rozważania o wolnej woli*, Kraków: 2003.
- Gebert, Konstanty. *54 komentarze do Tory*, Kraków: 2003.

- Kula, Marcin. *Nośniki pamięci historycznej*, Warszawa: 2002.
- Ossowski, Stanisław. *Wielogłowy Lewiatan a grupa społeczna. O perypetiach w socjologii*, w: *Dziela*, t. 4, Warszawa: 1967.
- Rychlik, Jan. *Macedońska idea narodowa* (maszynopis), referat wygłoszony na konferencji w Krakowie w 2004.
- Stawowy-Kawka, Irena. The National Idea in the Most Recent Macedonian Historiography, in: *The National Idea as a Research Problem*, ed. Jolanta Sujecka, Warszawa: 2002, p. 191–208.
- Sujecka, Jolanta. *Bułgarska przestrzeń narodowa*, w: *Język, literatura i kultura Słowian. Dawniej i dziś*, pod red. B. Zielińskiego, Poznań: 2001, s. 219–224.
- Sujecka, Jolanta. The Macedonian and Bulgarian Image of National Identity (the First Half of the 20<sup>th</sup> Century), in: *The National Idea as a Research Problem*, Warszawa 2002, pp. 255–272.
- Sujecka, Jolanta. Problem terytorializmu i podwójnej tożsamości z macedońskiej perspektywy, *Sprawy Narodowościowe*, 2005, nr 26, s. 157–167.
- Szpociński, Andrzej. Kanon historyczny, *Studia Socjologiczne*, 1983, nr 4 (91), s. 129–146.
- Szpociński, Andrzej. Miejsca pamięci, „*Borussia*“ *Rocznik XIII* 29/2003, s. 17–23.
- Traba, Rober, *Pamięć zbiorowa: rozważania o „historycznych” możliwościach posługiwania się nowoczesnymi koncepcjami badania pamięci*, *Księga pamiątkowa Profesora Wrzesińskiego*, Wrocław: 1994.
- Unterman, Alan. *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa: 1994.
- Wrocławski, Krzysztof. *Stosunki etniczne na Bałkanach w świetle Kronik Macieja Strykowski*, in: „*Balkanica Posnaniensia II*“. UAM, Poznań: 1985, p. 265–273.

Превод от полски  
Вера Деянова