

## Идеологът Раковски и неговият експеримент „Хиндистан“

Елена Налбантова

*Романтизмът... изтъкна значението  
...на всичко, което излизаше извън  
рамките на „класическото“...*

М. Арнаудов

Това есе няма за цел да опровергава или потвърждава теориите на Раковски за произхода на българите или пък за връзката между българския език и санскрит. То иска да обговори един аспект на българското гледане към себе си през XIX в. – аспект, твърде специфичен, който е провокиран от желанието да се промени наложената в европейския дискурс оценка за „заслугите“ на балканските народи към континенталната цивилизация. Проблематизирайки тази оценка, Раковски се стреми да преобърне принципно и българското отношение към Европа. Да даде аргументи на своите сънародници да се изпълнят със самочувствие в това взаимно оглеждане и съизмерване.

Намерението ми е да видя как Раковски предефинира осмислянето на концепта „Европа“, наложено в българското писане до него. Това предефиниране ясно оголва познаването на предхождащия подход и неговото интензивно критическо преосмисляне.

В позицията на Раковски можем да предположим едно разбиране, изграденото по време на школуването му при Райно Попович и в Цариград, което се основава на представата за културата на Европа като „вторична“ спрямо „автентичността“ на (древно)гръцката култура.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Неотдавна в полето на нашата хуманитаристика беше въведено понятието „националекзотизъм“. Освободено от теоретичните си предпоставки, описанието на понятието може да бъде сведено до следното: „... националекзотизмът вярва, че за да спаси идентичността си, националната култура не трябва да позволява да бъде формирана според калъпа на „европейската“.

[.../ Неслучайно фиктивните първоозначители, културните агенти, българските Едипове, ще бъдат фигури, олицетворяващи прехода от безформената предполитическа анималистичност към политическата форма на репрезентацията. Такива са предпочитаните легендарни фигури на Възраждането и националния романтизъм, а по-късно и на модернизма и антимодернизма – Боян Магесник (експлоатацията на фигурата му започва от Възраждането и достига до Найдено Шейтанов), човекът-вълк, и Иван Рилски, най-важният български светец, човекът от пустинята, общуващ с дивите зверове. Човекът, запазващ интимната си връзка със звяра, хибридна фигура на човешко и анималистично, фигура на голия предполитически живот, геройт на съпротивата срещу културата, се оказва българският културен герой.

Предлаганият от мен текст се усъмнява в универсалната валидност на обобщенията, приведени в цитирания откъс, а и в цялата статия изобщо като илюстрация на т. нар. „националекзотизъм“.

Именно преупотребяването на този аспект от гръцката доктрина за българските цели отделя Раковски от останалите му съвременници и изобщо от българските мислители през Възраждането, които интерпретират проблемите на националната идентичност и на етногенезиса.<sup>2</sup>

Специфичната визия на Раковски за националната идентичност се оформя в конкуренция с гръцката, но по модел е зададена именно от гръцката – а не от някоя европейска – защото системното си образование, а от там и маниера на мислене Раковски изгражда първо при големия български елинист Р. Попович,<sup>3</sup> и второ – във Великата гръцка народна школа в Цариград. За разлика от европейските идентификационни матрици, които се осъзнават по презумпция като вторични спрямо европейската античност, новогръцката по определение е първична, тя няма нужда от външен (европейски) център, тя самата е този утопичен център. Или по друг начин казано, *новогръцката култура е единствената не-самоколонизираща се култура*, защото е метрополна по определение. Именно следвайки този модел, Раковски ще тръгне към изобретяването на аналогичен български – ще следи с внимание съвременната си наука, но ще се впечатлява точно от онези изследвания, които обслужват неговата предпоставена теза. Ще осъществи нещо, което в друг контекст, но имайки пред вид също времето около средата на XIX в. Я. Бурума и А. Маргалит наричат „отбрана чрез миметизъм“<sup>4</sup>.

Този процес на миметично поражение на български идеи чрез усвояването на аналогични гръцки споделя първо Паисий, а по-късно именно гръцкият национализъм става катализатор на националното чувство у всички ранни български възрожденци. Раковски обаче не само се възпитава в

---

<sup>2</sup> Върху нетипичното за епохата четене на проблемите на българския етнически произход, което предлага Раковски, обръща внимание Д. Лилова. Според нея „версиите на Йордан Хаджиконстантинов Джинот и на Георги Раковски (за българите като племе-родоначалник на цялата индоевропейска цивилизация) не само не се срещат в учебниците [по история през Възраждането – Е. Н.], но и почти не са коментирани от други автори в печата.“ [12, бел. 5]

Авторката има пред вид работите на Йордан Хаджиконстантинов Джинот *Обичаи славянски* (1852) и на Георги Раковски *Кратко разсуждение върху тъмния и лъжовния начяла, на коих е основана старата повестност всех европейских народов* (1860). Всъщност на темата за българите като родоначалници на европейската цивилизация и техния произход от Хиндистан – „древното гнездо на човеческата мисъл“ – са посветени и други текстове на Раковски.

<sup>3</sup> Райно Попович усвоява духа на елинизма последователно в Сливен при известния на времето си елинист Илия Доброплодни, в гръцките училища в Солун и на о. Хиос, а накрая и в Букурещ, където преподавател му е един от идеолозите на гръцкото просвещение Никифор Дука.

<sup>4</sup> „Самураите, които създават съвременната японска държава през 1867 г., правят това, за да не бъдат колонизирани от Запада. Но при тях става въпрос за отбрана чрез миметизъм.“ [6]

патриотизъм у новогръцките си учители. Той проявява едно непознато за другите му съвременници самочувствие, което го подтиква да направи опит да *пренапише цялото наложено в мисленето разбиране за център и периферия, за културна метрополия и културни „колонии“*.

\* \* \*

В българското възрожденско писане идеята за „Европа“ е сложно разгръщаща се и променяща акцентите в осмислянето си. В този случай, мислейки за Европа, правомерно можем да въведем термина „концепт“, тъй като това е наистина една многопластова структура, съсредоточаваща в себе си „представи, понятия, знания, асоциации, преживявания“ [21, с. 42–83]. Идеята за „Европа“ или по друг начин казано – българският оксидентализъм, – се движи между две крайности – от дискредитирането до идеализирането, като между тях се разполага цяла парадигма от нюанси.<sup>5</sup>

На самата межда, деляща, но и свързваща българското предмодерно и Ново време, стои „История славянобългарска“. В текста на Историята името Европа се появява два пъти, като и в двата случая разкрива знанието на Паисий за една обширна географска област, разположена, както той пише, на запад и на север. Разказвайки за второто раждане на човечеството и за заселването на познания на Библията свят, нашият автор информира читателя си, че родоначалникът Ной заповядал на третия си син Афет „да се засели в Европа. Това е западната и северната земя. В нея се намират Цариград, Москов, Беч, Рим, Брандибур и целият славянски род.“ Всъщност номенклатурата на градовете проблематизира точката на гледане – спрямо къде Цариград и Рим са на север, а Москва – на запад? Значително по-неконкретизирана е представа за Европа при второто споменаване на името на континента, при което Паисий вероятно се позовава на „Стематография“ на П. Р. Витезович: „Един латински философ написал нарочни притчи и титли. Той изобразил с притча колко народи и имена на места и на предели има по Европа. Сърбите намерили това и го приписали на Стефан Насилни, изобразили го на щампа и показват, че Стефан е покорил и имал под власт ония места и народи.“ Тъй като самите „имена на места и на предели“ не са изброени, на въображението на читателя е оставено да чертае своята „ментална карта“<sup>6</sup> за тях.

<sup>5</sup> Термина „оксидентализъм“ като реплика на „ориентализма“ на Е. Саид предлагат напр. Ян Бурума и Авишай Маргалит. Оксидентализма те мислят като „система от възгледи, предпоставени мнения, враждебност и неразбиране на западната цивилизация от незападните народи.“ [8]

Струва ми се, че оксидентализмът, който разкрива „външния“ поглед към западната цивилизация, е значително по-разнообразен от ориентализма, най-малко защото е подвластен на онези – различни в различните конкретни случаи – митове, които структурират съответната „външна“ култура. Ако развием твърдението на П. Брайл, че „ориентализмът, това е процес на създаване на „ментоформи“ и че „ориенталистските дисциплини не са нищо друго, освен инструменти за водене на война между митовете“ [5], ще сме в състояние чрез анализа на отношението към Запада да открием и характерните за съответната „външна“ култура митове, чрез които тя мисли себе си и света въобще.

<sup>6</sup> За същността на понятието „ментална карта“ срв. напр. [24]

В тези две назовавания Европа е непроблематично единна, цялата дарена-завещана на третия Ноев син, а впоследствие присвоена спекулативно от сръбските историографи. Паисий обаче знае за нейната неединност и не само държи да я припомни, но и гради част от патоса си именно върху нея. За него обзримият, т.е. цивилизованият свят на миналото, е обитаван от гърци, латини, сърби и българи, но докато с гърците (и сърбите) българите воюват заради земя и слава, латините за тях са носители на „ерес“, както разбираме това от житието на Теофилакт, разказано от Паисий. Най-великият подвиг на Теофилакт бил този, че „изгонил новатианската и арменската ерес от България, също и латинската от Влахия“. „Латинската“ тема се появява многократно в Историята. „Латинското“ е лишено от авторитета на автентичност и истинност. Говоренето за него се налага най-напред във връзка с източниците на информацията, която „История славянобългарска“ систематизира. Тъй като за автора е от особено значение легитимацията на разказваните факти, той се вижда предизвикан да уточни откъде ги черпи и да сподели отношение по повод тяхната надеждност. Особено чести са позоваванията му на „някой си Маврубир“, като – колкото и парадоксално да звучи, както мимоходом отбелязва и В. Стефанов<sup>7</sup> – Паисий, използвайки го като основен историографски източник, постоянно се стреми да го дискредитира. Дискредитирането се основава на една-единствена негова идентификация – „бил латинец“. За Паисий – в територията на религиозната непримиримост между католицизъм и православие – това е синоним на „чужд“, „друг“, „отвъден“. Така в „История славянобългарска“ географски единната територия на Европа бива разцепена по религиозен принцип. Обвиненията на Паисий към „латинския“ Глас на Маврубир са в непочтителност, т.е. под съмнение е поставен самият морал на пишещия, неговата подвластност на съмнителни в своята обективност презумпции – „бил латинец, не почита българските и сръбските светци“. При това подозрителността към латинското е удвоена, така да се каже повдигната на степен, поради това, че то се оказва дори не само-автентично, а е посредник на гръцки твърдения, за които се приема по презумпция, че са изкривени и неистинни – „Маврубир, латинец, преписал от гръцката история“. Така при Паисий „латинското“ и гръцкото някак се свързват, сдвояват и взаимно дискредитират. В „Историята“ обаче не само Европа се оказва разделена чрез „латинското“. Голямата цел на Паисий, онова, заради което той пише своя труд, е да бъдат *отделени, оразличени* българите от всички останали „племена и народи“.

При Софроний и по-късно при Неофит Бозвели „Европа“ започва да се мисли чрез непоклатимия авторитет на просветеността – „гледайте европианите“, ще наставлява Софроний, които създават „школи и ака-

---

<sup>7</sup> „Историята е произвела като Друг и собствените си извори, приписала им е историческите „вини“ на латинското.“ [22]

демии“ и благодарение на светското, а не религиозно образование са станали „философи и хитри епистими“. След повече от три десетилетия Неофит Бозвели ще търси като свръхавторитет в своите дидактични опуси именно „просвещения европеец“.

От този момент в българската култура започва да набира скорост онзи процес, когото Ал. Кьосев преди време нарече „самоколонизиране“ или когото значително по-рано българските литературни историци вече бяха нарекли провинциален комплекс. Стъпвайки върху един от същностните белези на модерността – „проекта“ (както го нарича Ю. Хабермас) да се освободи познавателният потенциал на човека, да се развие обективна наука и да се наложат универсални морални и обществени закони [23, с. 208] – българските просвещенци стават първите мислители на Новото българско време, които започват да моделират *стереотипа за Западна Европа*. В този стереотип тя пребивава като единно цяло, като виртуален модел, в който различията между отделните европейски държави и конкретните детайли на ежедневието не биват конкретизирани не само поради тяхното непознаване. Българският възрожденски стереотип за Европа фактически започва да функционира като дискурс, тотализиращ самочувствието и самосъзнанието на българския човек от Софроний и Неофит Бозвели до ден-днешен. Този стереотип включва идеята за организация на живота по законите на рационалното, било то наука, политическа практика или лично поведение. Ореолът на недостижимост, създаден около този стереотип, монументализира в края на XIX в. Алеко Константинов в знаменития коментар на поведението на своя още по-знаменит герой Бай Ганьо „Европейци сме ний, ама все не сме дотам!“<sup>8</sup>

Процесът на самоколонизиране обаче, както може да се очаква, не е непобедим, напротив – един от критериите на остойностяване на личностите в националната митология е именно степента на съпротивата им срещу крайното противопоставяне между „образца“ Европа и образа на България.

Двадесет години преди лансирането от Раковски на хипотезите, за които ще говоря по-нататък, В. Априлов полага усилия да даде аргументи на българите в изграждането на парадигмата от стойностни цивилизационни жестове, чрез които те заемат конструктивно място в европейския свят. Неговите намерения обаче се ограничават до славянската общност и до популяризирането на тезата за цивилизаторската роля на българите след останалите православни славяни. Изразът „на кое славянско племе собствено принадлежи кириловската азбука“ е полемична конструкция, която

---

<sup>8</sup> Впрочем позицията на героя е представена от Алеко като доста по-различна. „Какво ще ѝ гледам..., град като град, хора, къщи, салтанати“ ще каже Бай Ганьо и чрез тези две взаимноотричащи се реплики край на българския XIX в. ще оголи осъществяването от интелектуалния елит усилие да се реди оксиденталисткия дискурс.

максимално оголва периметъра на Априловите амбиции. При него, който следва в общи линии идеи, лансирани преди това от украинеца Ю. Венелин, а впоследствие подети напр. от М. Погодин<sup>9</sup>, ударението е върху славянско-православния кръг и именно в неговите граници се търси ресурсът на идентификационното самочувствие. Докато при Бозвели външната гледна точка е доминиращата и това създава меланхоличното настроение на „плача“, при Априлов гледната точка е „вътрешна“. Лимесът, от който тръгва остойносттаването, е славянският, което позволява на публициста с равна сила да постави акцента както върху постиженията на българското в миналото, така и върху неговия потенциал в бъдещето. От тук и демонстрацията на национално самочувствие и претенции, макар и в границите на славянско-православното. Още в първата си брошура той прогласява чрез печатното слово и то разпространявано на два езика – руски и български – фактите, на които 60 години преди него се е основавал и Паисий. „Ние, българите, – обобщава полемиката си със сръбския учен Д. Тирол Васил Априлов – сме били първите наставници на сърбите и после на русите в книжовността и сме ги просветили със светилото на истинската вяра, и сме им предали свещеното писание на своя език... За възмездие за такива услужвания слабите внуци на старите българи просят сега от силните си кръщелници само внимание и участие в писмеността им, която се възражда, и в успехите им на попрището на образованието.“ [1, с. 229] Тази мисловна парадигма в последствие ще се конкурира със заложеното в стереотипа за „нашата“ европейска непълноценност и паралелно с цитирания коментар от „Бай Ганьо“ в полето на българското ще се разположи и друга крилата фраза – стиховете „И ний сме дали нещо на светът/ и на вси славяни книга да четат...“

Така българските амбиции за признание, уважение и еманципиране обаче, общо взето, се ограничават до славянско-православния кръг, което имплицитно говори за наличието на памет за „разделението“ на Европа.

\* \* \*

Раковски предлага по-различен път на самоидентификация на нацията. Както вече казах, като възпитаник на „елино-гречески“ просветни центрове, той усвоява гръцката стратегия на изграждане на национално самочувствие, което съизмерва себе си с европейското. Заедно с това той целенасочено работи за дискредитирането на гръцките аргументи и подменянето им с български.

---

<sup>9</sup> Проф. М. П. Погодин през 1839 г. – годината на Венелиновата смърт – в доклад до министъра на просветата граф С. С. Уваров ще напише, че „на първо място, между всички, които имат нужда от помощ и ... които, прибавям, имат даже и свещено право да получат от нас такава, са турските българи ...“ // Цит. по [7, с. 53]

За Раковски „Европа“ е многопластов, сложен концепт, четен през различни редове – както политически, така и цивилизационни. Тук ще се спра върху втория аспект – Европа като цивилизационен свръхавторитет и свръхобразец за народите на Новото време. Точно върху дискредитацията на този авторитет се съсредоточава „антропологът“ Раковски.

Своята собствена идентичност модерна Европа гради чрез генетическата си връзка с античните цивилизации на Елада и Рим. Хватката на тази идентификация е толкова силна, че е в състояние да изведе един скучаещ лорд от мъгливия му Албион и да го направи свой курбан в най-първичния смисъл на тази дума.<sup>10</sup>

Битката с престижността на античното наследство на Гърция за възрожденските българи се оказва не някаква кабинетна абстракция, а ежедневен „чаршийски“ сблъсък. Моментна снимка на тази социокултурна ситуация ни дава един от кореспондентите на Раковски – 20-годишен патриот, учил при Йордан Хаджиконстантинов-Джинот и завършил търговско училище в Будапеща [4, с. 79, бел. 1], пребивавал – по собствените му думи – в „Пеща и Виена“, владеещ освен „славянски“, още немски, гръцки и малко френски, а от 1860 г. живеещ във Велес. В писмо до Раковски от 17 юни 1862 г. той споделя, че заедно с друг велешанин, също учил в Европа – Будапеща и Лондон – „се ежедневно бориме с тукашните ни сограждане българе“ за националното им осъзнаване и еманципиране от гъркофилството. Писмото е всъщност молба да му бъде изпратена някаква история, „пространно описующа славянските старини“, за да има по-убедителни аргументи в тази борба.

Най-любопитният щрих на епистолията се съдържа в нейния постскриптим. Привършил посланието със задължителните етикетни формули и подпис, в послепис авторът прибавя „искрени поздрави... от останалите ревнителни български“ и веднага след това задава един въпрос, който съдържа ядката на цялата интересуваща ме тук картина. Въпросът е въведен без обръщение, написан е бравурно и по мястото си в текста, и по цялата си организация свидетелства за сепването, че е щял да бъде пропуснат. Така, както е формулиран, той говори за припряност на питането и подсказва, че вероятно се е родил при прочитането на вече готовото писмо пред най-близкия другар „г-н Ант. Драндар“. Питането завършва с многоточие, което също оголва възбудата при формулирането на въпроса и подсказва смута, който всъщност той прикрива.

*„Истина ли е това – пита младият велешанин, – що казват грците, че невинността се тяхна у това състояние, що сичката Европа и учений свет с тяхните речи са помогнуват, най-повече и лекарите, щото се грцкии речи употребляват, та за това Бог и Сватий дух и техен язык избрал да просветат народието човеческо?...“ [11]*

---

<sup>10</sup> Дори да приемем Байрон като „млад самоубиец“, при когото борбата с потисничеството съдържа неизлично личния аспект за уреждане на сметки най-вече със самия себе си [10, 61], изборът на място за „самоубийство“ не е произволен.

Чрез тази смутена фраза на велешанина имаме шанса да се докоснем до един аспект на гръцката национална митология и то в нейния най-низов вариант. В цитираното ясно се разчита демонстрираното от опонентите на нашия патриот самочувствие, че са излъчващият „център“ на европейската цивилизация, че именно гърците осигуряват на Европа културната матрица, която се задава чрез ядрото на езика. Както виждаме, за режима на полемиката са привлечени аргументи от различни епохи – дохристиянска (древногръцкият като език на науката) и християнска (алюзия за триезичната догма, която впрочем именно във византийския свят е непродуктивна). Новите идеи за просвещение и наука, а заедно с тях и националистичната пропаганда, са облечени в реториката на старата догма. Активизиран е мотивът варварство-култура като центърът на културност е видян не в Европа, а у гърците. Европа е представена като вторичен продукт, като миметическо подражание и дори още по-зле – като пасивен консуматор.

Важен детайл в писмото е молбата на този младеж да получи от Раковски „една история (повестница), пространно описующа славянските старини“. Именно в „старините“ се търсят аргументите в националистическия спор и това е в общоевропейския дух на търсенето на корените на нациите и на етногенезиса изобщо.

Всъщност тази проблематика вълнува Раковски доста преди неговият кореспондент да я формулира по такъв синтетичен начин. Както споделя в „Ключ българскаго езика“, ръкописен труд от 1858 г.<sup>11</sup>, още докато е работел върху издаването на „Горски пътник“ в Нови Сад през 1857 г. Раковски е мислел усилено върху възможностите, които етимологията („правила о произведении речии“) би му дала, за да докаже, че българският е един от онези „класични названи езици“ [16, 303]. Последните думи на тази малка „дисертация“, както нарича М. Арнаудов статиите на Раковски [2; 3], обобщават заключението за българския език като имащ „преимущество“ да е най-автентичната следа на „първата заря езиков“ [19, 312]. Раковски приема появата на човека като еднократен акт („человек по първото си явление на света е почнал тутакси работа с природата и тя с него“ [19, 310]), съпроводен с появата и на езика („език е съвременен появление с човека“ [16, 304]). Според хипотезата на Раковски българският език – бивайки появил се „съвременен“ с „появление човека“, съхранява през хилядолетията предела на човешкото изобщо – не като цивилизация, а като битие, като „биване“. В този контекст става ясно, защо точно върху думите „аз“ и „език“ съсредоточава Раковски своите етимологически упражнения в „Ключ българскаго езика“. „На самскритский язык... быти е as ..., т.е. истое лично местоимение първаго

---

<sup>11</sup> Този труд на Раковски е публикуван едва през 1880 г., т.е. неговите съвременници не са могли да го познават и да се ползват от аргументите му.

лица на наш български език ас... Самата реч език, като се разглоби до първобитний си слог... има значение, ако можем каза тъй: йазик = оръдие, което изразява делата на аса ми, т.е. на битието ми... Самий предел между животните и човеците е езика със значението, което има в нас, българите ...“ [19, 306–311]<sup>12</sup>

Обсесията на Раковски е в това, да намери, да достигне до предела в границите на човешкото. Неговата цел е не само да проблематизира, но и категорично да опровергае „първенството“ на „двата европейски *класични най-стари* в Европа **названи** езици, старогръцки и латински“ [19, 310]<sup>13</sup>. Макар че на много места той говори за европейската античност изобщо<sup>14</sup>, основната сила на патоса му е насочена към компрометиране на елинската древност. На гръците им е отказано не само първенството на човешкото, в говоренето за тях изобщо е поставено под въпрос човешкото – етимологиите на техния език са изпълнени с откровената алюзия за пред-човешкото, т.е. за животинското: „...гръцкото „гласа“ или „фони“ изразяват само гласа, кого произнася човек; нъ ние знаеме, че и животните произнасят почти всичките гласове, които произнасят и човеците.“ [19, 311] Раковски иска да отнеме на Елада не само славата на огнище на европейската цивилизация – той иска да я компрометира изобщо като стояща извън-културата, фиксираща извън-човешкото състояние на „*бити*-ето“.

Заедно с това в различни свои текстове Раковски последователно отнема от гръците основните идентификационни процедури, регламентиращи в европейската неомитология „от де е изтекла първата заря“ на цивилизацията, и ги приписва на българите.

Многкратно той развива тезата, че българите принадлежат на най-древните и най-големите човешки родове, оцелели след последния потоп<sup>15</sup> и разселили се от Азия по три различни пътя до Старопланинския

---

<sup>12</sup> Любопитна интерпретация на езиковите теории на Раковски предлага през 1860 г. намиращият се по това време под неговото силно влияние В. Друмев. „Българска граматика – пише ученикът Друмев от Одеса – никъде не съм учил; всичко що знам за българский язык, слушал съм го от г-на Раковскаго; но в моя полза остана само то, кое можих да разбера. Защо г-н Раковский много устранило хортува за българский язык. Тъй например той доказва, че местоимение „аз“ не е нищо друго, освен отрицателна частица, защото като рече чилиак „аз“ той отрицава всичко друго и се усредоточва само на себя си.“ [9, 467]

<sup>13</sup> Италикът е на Раковски, подчертаването – мое, Е.Н.

<sup>14</sup> Освен първичността на древногръцкия и латинския език, на отрицание е подложена и първичността на античното книжно знание, като Раковски прогласява за най-древни българските книги, „които нямат ни най-малко сходство ни с елинската, ни с латинската книжнина“ [17, 199]

<sup>15</sup> Както Паисий, и Раковски ограничава своите исторически екскурси до времето на потопа, но в духа на едно следсредновековно знание той приема, че е имало няколко потопа. Срв.напр. „Индийските стари книги, както и гръцките, които са зели тях знания от индийските, споменуват няколко потопа.“ [18, 196]; „Подир последний потоп, който е бил частен, а не всеобщ ...“ [17, 208]

полуостров. Освен аргументи, основаващи се на „най-учените езикоизпитатели“, той още в епиграфа на съчинението си „Преимуществото българского езика над староелинского или истинний състав елинского езика“ цитира и най-високия древногръцки авторитет Платон: „Варварите же са по-стари от нас...“ [20, 313]

Следващата процедура по принижаване на елинското е свързана с твърдението, че дори самият **етноним** на гърците не е създаден от тях, а им е даден от по-древните и несравнено по-многобройни от тях българи: „Името же елин или грък, кои значат горци, дадено им е от българословените“. Раковски обяснява като българска и етимологията на „Еликон“ – по неговото твърдение тя идва от гористо място, място, покрито с елови гори, а от там и етнонимите гърци-горци и елини. Изобщо българите са дали по-голямата част от **топонимията** на земите, населявани от гърците, включително и името на основната им територия – „българите владееха няколко години цял Пелопонес и, като дадоха на всяко почти поместие български наименования, от коих множество са се съхранили и до днес йоще, дадоха му и общо название Мориа, съхранено от гърците и до днес...“ [20, 314]

Друг пункт от дескрипцията се отнася до доказването на неавтентичността дори на **езика**, който гърците ползват и който – както разбираме от кореспондента от Велес – е основен аргумент в диспутите с българските патриоти. Този проблем вълнува Раковски още през 1857 г. и той го поставя в основата на писаната през 1858 г. брошура „Ключ българского езика“. След две години в предговора на „Кратко разсъждение върху тъмния и лъжовния начала, на коих е основана стара повестност всех европейских народов“ той е категоричен, че „българите са първи и най-стари жители на Европа и нихен език е онзи, от кого ся е отцепил елинский днес писмен стар език“ [Цит. по: 3, 183], а в единствената книга на списание „Българска старина“ през 1865 г. ще се появи и статията „Преимуществото българского езика над староелинского или истинний състав елинского езика“, в която основната теза отново е, че „елинский /е/ мним за първобитен език“. [20, 314]

Така на българите е вменена първичната цивилизационна роля както на първоносители на човешкия език, така и на организатори на познатия (на античността) свят чрез неговото топо- и етно-назоваване.

Античният **пантеон** – продължава Раковски – също не е гръцки – „българските стари самодиви“ се оказва, че са „присвоени гръкам и предзвани муси!“ [15, 195] Във връзка именно с пантеона на боговете Раковски си служи и с процедурата по десакрализация на древногръцките реалии, като – в контекста на времето си – се насочва към нравствено им принижаване чрез морална оценка: Зевс е описан като „блудник и содомец“, а Афродита като „разкошная блудница“ [15, 196] Във връзка с обвиненията срещу моралната разпуснатост на Зевс в статията са приведени сведения за содомия на о. Крит и е привлечена легендата за Ганимед – „главного си богу Зевсу приписват похищение прераснаго момка Гани-

меда!“ [15, 196]<sup>16</sup>. Този акцент върху перверзното е изключително любопитен, тъй като той всъщност е опит да се оголи „тъмната“, „варварска“ страна в древногръцката цивилизация, именно елините да бъдат припльзнати на мястото на варварите. Критерият без съмнение е християнската нравственост, и не случайно след „първенствата“ на българите е и това, че българо-славяните са „първите християни в Европа и апостоли-те са писали и проповядвали между тях на езика им, без да си служат с гръцки език или гръцки преводи“. [3, 187]

На обезстойността е подложена и така високо ценената от европейските народи античната **литература**<sup>17</sup>: „Българское народно творчество превозходи сички други народни творчества“ [3, 197], твърди Раковски, а най-древните „зендски“, т.е. български „книги почнаха да се издирват и да изгонват мнимаго фригийскаго слепца (Омира) и други крадени и присвоени гръком разни народни съчинения, **кои бяха заслепили цяла Европа!**“ [15, 196]<sup>18</sup>

Именно в последните думи се крие ядката на целия патос на „антрополога“ Раковски. Той е провокиран от желанието да докаже не само пред своите, но и пред Европа по-високата стойност на българската култура – да приведе множество аргументи, че именно тя е „матката, т.е. първобитната основа“ на европейската цивилизация.

Тези думи обаче разкриват амбивалентността на отношението към „Европа“ – усилието на публициста-патриот е адресирано колкото към неговите сънародници, толкова и към европейските „зрители“, за да бъдат те убедени, че първоизточникът на европейската култура е не Елада, а българското наследство. В писмо до Й. Дайнелов от 5 октомври 1860 г. той обяснява позицията си и целите, които преследва: „...да свърша и издам... списания си, от коих се надея... учений свят Европи да убърни **друго съвсем** внимание към наш забравен досега народ! Ах да би знали европейци... отдавна биха ся заузели да учат български език от простаго народа... и най-стари обреди и обичаи, коих си е пренесъл **европейский**

---

<sup>16</sup> Случаят „Ганимед“ явно е obsесивен за гръко-християнската култура и вероятно е бил коментирани в гръцките училища, т.като по него взима отношение и учителят на Раковски Райно Попович в своята знаменита „Христоития“. „Ганимед – четем там – беше... юноша много прекрасен... Един път... Дий, елинскио бог... са престори на орел и го грабна, та го възнесе на небето и го направи да му бъде виночерпец. Но това е басня елинска, ами каквото са вижда, друг някой си го завлече на някъде, дето са не чу и не видя, а тая работа даде причина да направят такава една басня, заради утешение на родителите му.“ [14, 239–240]

<sup>17</sup> Всъщност изброяването на българските „преимущества“ пред елинското може да продължи и с други, привездани от Раковски аргументи (напр. Крумовото законодателство, приемано за най-ранна демонстрация на гражданска, т.е. политическа организация на обществото; делото на богомилите, противопоставено по своята древност на християнската религия и поставено в началото на „днешная в Европа уведена религиозна реформа“ и пр.), но то няма да промени характера на реконструирания тук вариант на самоидентификация.

<sup>18</sup> Тук и навсякъде по-нататък подчертаването е мое – Е.Н.

**человек** в първото си преселение от Хиндистан! ...българину предстои да извади ученаго свята Европи от заблъждения, в които е впаднал **относително истории**.“ [Цит. по: 3, 167] Пак до Дайнелов на 16 декември 1860 г. той пише: „доще време да узнай о тому и учений свят Европи и **наше народно имя да ся спомене с отважност от тях!**“ [Цит. по: 3, 185]

Гледането към „своето“ става възможно единствено, ако се срещне с погледа отвън. Единствено наличието на чуждия поглед може да конструира колективно самоосъзнаване на съжителстващи някъде в пространството хора. Този механизъм заработва най-напред при Паисий, който е получил възможността да се „огледа“ в очите на своите гръцки и сръбски събратя-монаси. Този чужд поглед е неистово търсен от Раковски, за да се „роди“ българинът и за Европа. Затова на Раковски и на неговите съмишленици им е така необходимо признанието на Европа, вниманието на Европа, споменаването на българите от Европа. Ето защо от една страна Европа е „колонизирана“ чрез прогласяването на първичността на българския език, книжнина, пантеон и пр., но от друга страна именно от Европа се очаква да признае тази първичност.

Това е пътят – твърде патетичен и визионерски, – който Раковски предлага пред българската идентичност. Неговият уникален вариант на българския възрожденски оксидентализъм.<sup>19</sup>

Възпитаник на гръцката национална доктрина, Раковски е изнамерил своята „гледна точка зрения“, своя ъгъл, от който се вглежда в огледалото на идентичността – своя и чужда – и през този ъгъл като през призма пречупва-пропуска всяка информация. Изобретил определена тактика на пренареждане на знанието, той го аранжира съобразно нуждите на конкретната ситуация. В неговите текстове „крайното“ време на античността като праг на европейската цивилизация, се оказва дискредитирано като „междинно“ историческо време, при това „вторично“, т.е. неавтентично и поради това и лишено от авторитета на първоначалото, на първоизточника и първообразца. Културната карта бива така разгъната, че не само Елада, но и Европа се оказват един малък периферен полуостров на големия *матер*-ик, от който води същинското си начало европейската цивилизация. И това начало е цивилизацията на „арите“, а, както с абсолютна убеденост пише Раковски, „ние доказахме, че името Агуас и българь е едно и исто име“. [17, 209]

---

<sup>19</sup> Всъщност чрез замисъла и реализацията на „Дунавски лебед“ (1 септ. 1860 – 21 дек. 1861) Раковски прави проблем в публичното говорене необходимостта да се защитава българската (но не цивилизационна, а политическа) кауза пред Европа в самата Европа. За да бъде информирана европейската общественост за политическите стремления на българите, от бр.16 уводните статии и някои др. материали във вестника са печатани и на френски език.

## Библиография

1. Априлов, В. Българските книжници или на кое славянско племе собствено принадлежи кириловската азбука // Априлов, В. Съчинения. С., 1968.
2. Арnaudов, М. Георги Стойков Раковски. Живот – дело – идеи. С., 1969.
3. Арnaudов, М. Георги Раковски // Арnaudов, М. Творци на българското възрождение. Т. II. Поети и герои. С., 1969.
4. Архив на Г. С. Раковски. Т. IV. Писма до Раковски 1862–1867. С., 1969.
5. Брайль, П. Есть ли у мира будущее? (Несколько странных медитаций). <http://udod.traditio.ru/futur.htm#accessible> 22.01.2005
6. Бурума, Я., Маргалит, А. За разпространението на западните идеологии. [http://www.online.bg/kultura/my\\_html/2339/ideologii.htm#accessible](http://www.online.bg/kultura/my_html/2339/ideologii.htm#accessible) 19. 01. 2005
7. Генчев, Н. Българо-руски културни общувания през Възраждането. С., 2002.
8. Дорфман, М. Почему Саид? [http://homeru.com/rci/articles/news\\_69.html#accessible](http://homeru.com/rci/articles/news_69.html#accessible) 20.01.2005.
9. Друмев, В. Писмо до Йосиф Г. Дайнелов от 23 април 1860, Одеса // Друмев, В. Съчинения. Т. II. Критика. Публицистика. Речи. Писма. С., 1968.
10. Камбуров, Д. Българска лирическа класика. С., 2004.
11. Карамфилович, Д. П. Писмо до Г. Раковски от 17 юни 1862 г., Велес // Архив на Г. С. Раковски. Т. IV. Писма до Раковски 1862–1867. С., 1969.
12. Лилова, Д. Балканите като родина? Версии за териториалната идентичност на българите под османска власт // Култура и критика. Ч. III: Краят на модерността. LiterNet, 2003, <http://www.liternet.bg/accessible> 10.04.2003
13. Манчев, Б. Модерност и антимодерност. Българският националекзотизъм (1). <http://liternet.bg/publish2/bmanchev/modernost1.htm#accessible> 19.01.2005
14. Попович, Р. Христоития сиреч благоденствие. Будим, 1837.
15. Раковски, Г. С. Да изследваме нашата древна история, за да узнае европейският учен свят за нас // Раковски Г. С. Българийо, майко мила! С., 1967.
16. Раковски, Г. С. Ключ българского языка // Раковски Г. С. Българийо, майко мила! С., 1967.
17. Раковски, Г. С. Народни български повестувателни паметници, потвърждаващи, че българите древле носили и името кимбри или кимерии и че Брем и Болг били български царе // Раковски, Г. Българский въпрос. С., 2003.
18. Раковски, Г. С. Няколко речи върху всемирная повестност // Раковски, Г. Българский въпрос. С., 2003.
19. Раковски, Г. С. Основание ключа българского езика // Българийо, майко мила! С., 1967.
20. Раковски, Г. С. Преимущество българского езика над староелинского или истинный състав елинского езика // Българийо, майко мила! С., 1967.
21. Степанов, Ю. С. Концепт // Степанов, Ю. С. Константы: Словарь русской культуры. М., 2004.
22. Стефанов, В. Участта Вавилон. С., 2000.
23. Хабермас, Ю. Модерността – един незавършен проект // Хабермас, Ю. Философия на езика и социална теория. С., 1999.
24. Шенк, Ф. Б. Ментални карти: конструиране географического пространства в Европе от эпохи Просвещения до наших дней. Обзор литературы. <http://www.nlo.magazine.ru/philosoph/inostr/inostr31.html#accessible> 17.01.2005