

Властта в семейството. Версии на патриархалното господство (Наблюдения върху фолклорни модели и възрожденски текстове)

Мария Илчевска

Традиционната култура и възрожденската литература артикулират властта според специфичните си художествени, исторически и концептуални норми, превеждат я през характерния си „език“. Независимо от различните оптики, вътрешните сходства в разположението на властовите аксиологии определят хармоничния „билингвизъм“¹ на двата идентификационни модела. Всеки от тях по свой начин актуализира превъплъщението на властта: като всеобхватна система – онтологична, духовна, психологическа – и властта в нейните по-стеснени измерения – в рамките на определена социо-културна система, етнически моделирана структура, семейно-родствена парадигма, индивидуално-психологическа драма, с присъщите ѝ чисто човешки падения и възходи.

Понеже в случая конкретният ни интерес е насочен към властта в аспекта ѝ на същност, която моделира отношенията в семейството, отбелязваме, че по два различни начина и в два различни режима на фолклорна и литературна реализация личното се идентифицира с институционализма на семействеността и всъщност – със собствената актуална представа за необходимата си функция в условията на патриархалния ред.²

¹ Познаваме се на находчиво формулирания от К. Станева феномен на Българското възраждане. Според авторката истинското двуезичие през Възраждането не е в съвместната употреба на, примерно, български и руски, турски, гръцки и пр., а именно в съ-съществуването на двете културни системи – фолклора и литературата. Вж. **Станева, К.** Колажът като интерпретация: женски идентификации през Българското възраждане. – В: Теория през границите. Въведение в изследванията на рода. С., 2000. Твърдението интересно диалогизира с културологични „настронения“, изразени например от Х. Хофстеде, според когото изразяването на определен език означава „да се научиш да приемеш чуждата отправна рамка. Съмнително е дали можеш да бъдеш двукултурен, ако не си двуезичен.“ Вж. **Хофстеде, Х.** Софтуеър на ума. С., 2000, с. 297.

² С интересната динамика на патриархалната властова нормативност и с моделите, чрез които тя се вписва в изграждането на националната митология, особено евристично и интригуващо се занимава Н. Аретов. Вж. например **Аретов, Н.** Национална митология и национална идентичност. С., 2006. Авторът обглежда различни аспекти на фолклорни и литературни интерпретации на семейната нормативност и тяхното вписване в конструирането на националната идентичност.

**Семейството – норматив.
Оптимистично-утопични версии на властта. Майки и бащи**

Аксиоматична истина е, че бракът е неотменен етап за социализацията и реализацията на индивида в традиционния тип култура.

В сакралните измерения на семейството брачната институция притежава характеристиките на задължителен житейски закон, доминиран от хармонията, взаимността, съпричастността.

Класически концентриран модел на традиционно-властови отношения в българското патриархално общество е специфичната форма на организация на семейно-родовата общност, наречена задруга. Основен носител на власт – глава на задругата и управител на целия имот – е най-възрастният член на фамилията (дядото). Независимо че може да е на средна възраст, за останалите членове той е „*старецът*“.³ Изобщо *възрастта* се свързва с представа за *знание, мъдрост и опит*, които никой разумен член на задругата не оспорва.

Това е мисловният стереотип, който поставя по неподлежащ на съмнение начин възгледа за ръководното място и доминиращата роля на възрастните в организацията на бита и решаването на житейските и проблеми.

В ракурса на йерогамното виждане на семейството, на тълкуването му като секуларно повторение на сакралния архетип, мъжът и жената символично се вписват в напластяванията на парадигмалните Бог-Отец и Великата Богиня-Майка. (Проследяването генеалогията на митологемата е извън обсега на настоящото изследване.) Брачната ситуация се възприема като *hieros-gamos* – подражание-сливане с божествено-митическата матрица (*imitatio dei*). Моделът на брака, зададен в *illo tempore*, настоява, че чрез него се проектира космическа, социална и психологическа „цялостност“, „хармоничност“, „закръгленост“, „неделимост“ – все категории, които, преведени през съответните кодове, стигат до Платон с неговата андрогинна теория. Както вече е забелязано, споменът за „кръглите“ същества на Платон на „езика“ на фолклорната образност се артикулира от популярния символ на златната ябълка. Народната песен обича сюжетите, в които мома избира измежду много кандидати не оня, който ѝ дава пръстени и гривни (с ангажиращата си и еднозначно прагматична брачна символика), а момъка, даряващ я с *ябълка*. Не само с идеята за плодородие, но и с това, че идеалната (окръглена) достолепност на две еднакви половини в плода „символизира желанието за връщане в изначалната пълнота на човешкото съществуване, в идеалната същност на човешкото битие.“⁴ В хармоничната вселена на утопичното се-

³ За задругата вж по-подробно у **Маринов, Д.** Избрани произведения. Т. 1 и 2. С., 1981. **Бобчев, С. С.** Българската челядна задруга, СбНУ, т. XXII и XXIII, (с. 109, 166, 143, 170); **Бобчев, С. С.** Българска челядна задруга. С. 1907.

⁴ **Кирова, М.** Йордан Йовков. Митове и митология. С., 2001, с. 102.

мейство връзката между мъжа и жената е симетрична, двамата партньори непрекъснато реактуализират митологичната бинарност, *ин и ян* – двете страни на едно цяло, двата полюса, които взаимно се уравновесяват, без борба за надмощие, без властови колизии.

От определена гледна точка повтарянето на митологическия модел може да наруши утопичната симетрия, но не в посоката и с акцентите, предписвани щедро от етнографските описания – и впоследствие, охотно и съзнателно, възпроизвеждани от литературата.

По повод на властовите доминации в националните ценностни парадигми, търсейки дълбинни психологически явления и същности, закодирани в литературни образи, Г. Гачев стига до извода, че „за българите архетипът на Великата Майка е по-важен от архетипа на Бащата“, тя е най-високо в йерархията на свръхценностите, а „това е фатално за архетипа Баща – той е недостатъчно солиден и важен, почтен и незаменим. Напротив: той е унижен и смален...“, „Майката е Личност и Логос, „Ти“, а Бащата е някъде зад сцената, в периферията, неговият образ присъства в „тайния“, преразказания, а не в прекия модус.“ Изобщо, „приматът на Майката по отношение на Бащата е безусловен“.⁵

Приемаме с необходимите резерви генерализиращите интерпретационни жестове на изследователя, но с някои изводи не може да не се съгласим. Потвърждение на думите му намираме в някои обичайни запови в българската народна песен. Например: „Иван майки дума:// Мамо, ожени ма,// мамо, задоми ма,// къща ми направи// на високо място“⁶; „Бре, Стоене, мил на мама,// мил на мама, един на мама,// айде мама да те жени“⁷; „Дай си ма, майчо, дай си ма// във нашана си махала“⁸.

След като няма нищо странно в това момъкът да очаква от майка си не само да го задоми, но и да му осигури „къща на високо място“, значи е съвсем в реда на нещата, щом тръгне „по села и градове// невеста да си избере“, да търси единствено и само такава, която е „като майка му разумна,//като сестра му убава“⁹.

Въпреки етнографските „предписания“ за патриаршеската роля на Мъжа, народната песен упорито отказва да го включи в сюжетите си като безпрекословен, силен, единствен и неоспорим Владетел, решаващ еднолично важните семейни казуси.

Символ на родния дом е майката, тя е „душата“ (по Башлар) на дома, въпреки че „огнището“, родният край като цяло по презумпция са „бащини“. Домът – и за сина, и за дъщерята – се осмисля като женско

⁵ Гачев, Г. Българският образ на света в поезията на Христо Ботев. – Септември, 1989, кн. 1, също и в сб. Христо Ботев – нови изследвания. С., 1991, 169–188. Цитатите са по превода в сборника.

⁶ БНТ, т. 7, с. 104.

⁷ БНТ, т. 7, с. 66.

⁸ БНТ, т. 7, с. 70.

⁹ БНТ, т. 7, с. 59.

пространство. Дъщерята е вид продължение на живота на майката, второ, преродено „аз“, нова идентификация в/чрез другостта. Основните диалози в народната песен са между майка и дъщеря (в някои случаи – между брат и сестра). Колкото и да изглежда парадоксално, народната песен упорито се съпротивява да изговори диалози между баща и дъщеря и между сестри. Те сякаш напълно липсват.

В българската менталност образът на майката е вездесъщ, той моделира света на личното, около него се надграждат смисловите доминанти на социума, той е мерилото за идентичността.¹⁰ С майката се говори за идеали, които би трябвало да останат в територията на „мъжката“ конфесионална общност – борбата, славата, силата са все конкретни аспекти на власт и като власт би следвало да имат запазения периметър на „мъжки“ качества в патриархалния свят.

В семейните отношения, така, както ги представя възрожденската литература, се забелязва съществена особеност – натрапващата се липса на българския баща.

Във възрожденската литература има много мъже, но малко бащи. Там, където присъстват като носители на семейна образцовост, отново се изявяват в сферата на външното, социално-борбеното, националното, сражаващото се. Там могат да се разгърнат приеманите за типични „мъжки“ категории – власт, сила, смелост. Затова са предимно освободители, поборници, хайдутини. („Изгубена Станка“ на И. Блъсков, „Нещастна фамилия“ на В. Друмев). Обикновено българинът в семейството мъсти за чест, свобода, живот и пр. Забелязано е, че във възрожденските литературни проекти на семейството мъжът баща или отсъства, или идва твърде късно – за да поправи нарушената и разрушена хармоничност на битието, но го е нямало, когато е можел да предотврати злото¹¹. Или пък само се появява, за да избяга – и да присъства с отсъствието си така, че разрушава напълно житейската смисленост на цялото си семейство, обрича на психическо и физическо унищожение близките си, които сякаш изкупват греховете му (Лулчо от „Злочеста Кръстинка“).

Най-общо можем да обобщим, че фолклорът и възрожденската литература градят образ на приватното пространство, което се епитомизира от майката, независимо от доминиращата патриархална норма във възрожденските интерпретации на семейните взаимоотношения, независимо от властта на идеологията при осветляването на връзките между мъжа и жената.

¹⁰ Тезата е аргументирана с находчиви наблюдения от К. Станева, вж. например: Станева, К. Гласове на Възраждането. С., 2001, с. 190.

¹¹ Върху проблема за отсъстващия мъж във възрожденската литература обстойно разсъждава Н. Чернокожев. Вж. напр. Чернокожев, Н. От възраждане към прераждане, или изкушаванията на българката. С., 2003, с. 43, с. 143.

Дъщери и синове (девойки и ергени)

Властта в рода, като синонимична с властта – „архе“, е част от всеобщия порядък. Дори когато е предизвикателство, психологическа манипулация, тя се свързва със свободата, с естетизираната воля, с ума, находчивостта, остроумието, съобразителността, познанието, обаянието, харизматичността.

Важните понятия в този дискурс са: чистота и ред, душевно доброжелателство, откровеност, невинност, мъжка смелост, храброст, женска красота и естетизирана емоционалност.

Тук отваряме скоба, за да направим уговорка какво ще подразбираме под понятието власт и какво именно ще анализираме като властови отношения. Припомняме, че властта се определя като способност и възможност за осъществяване на волята, за оказване определящо въздействие върху дейността и поведението на другите¹²; властта е „превъзходство на способностите на тялото или ума, [...] умение, красноречие“ (Т. Хобс)¹³, „постигане на желаните резултати“ (Б. Ръсел)¹⁴, власт има някой, който успее да накара друг да направи нещо, което реално противоречи на интересите му, но пък подпомага интересите на първия (Ст. Лукс)¹⁵, изобщо „властта включва всички начини, по които една личност може да въздейства върху мисленето и поведението на друга“ (М. Бейлс)¹⁶. В този смисъл състезанията по ум, игрите на надхитряне, интелектуалните предизвикателства са прояви на ненасилствена власт – защото манипулират психологически, детерминират желанията, стремежите и представите на подвластния/подвластните. При това, физическата и менталната сила са равнопоставени и/или противопоставени. Акцентът е върху умението да се постигат целите или да се повлияе на съперника/противника.

В сферата на „психологическите“, подсъзнателни конфронтации и състезания за власт, в предизвикателно-игровите „манипулации“, в признанията за покорност и смиреност – местата на победители и победени често се разменят. Приелият „конвенциите“ за подчинение, понякога се оказва „хитро“ диктуващ условията на договора. В афористично-закачлива формулировка на П. Славейков „Жените имат против себе си законите и силата, но пак всякога са господари и властвуват“ акцентите са амбивалентно взаимозаменяеми, „но“-то може да преосмисли всяко от равностойните прости изречения.¹⁷

¹² Философский энциклопедический словарь. Москва, 1989, 92–93.

¹³ Хобс, Т. Левиатан. С., 1970, с. 93.

¹⁴ Russell, Bertrand. Power: A New Social Analysis. L. 1935, p. 35.

¹⁵ Lukes, Steven. Power: A Radical View, 1974, p. 36.

¹⁶ Bayles, Michael D. The Functions and Limits of Political Authority, in: Baime Harris (ed), Authority: A Philosophical Analysis, 1976, p. 102.

¹⁷ Интересни наблюдения по въпроса прави Станева, К., Колажът като интерпретация: женски идентификации през Българското възрождане, стр. 207. – В: Теория през границите. Въведение в изследванията на рода. С., 2001.

Тази странна симбиоза от физическа и/или психическа сила, ловкост, умение, сръчност – се долавя дори и там, където е най-малко очаквана – в строгата нормативност на ригидната патриархална традиция. В (пред)сватбените ритуали правилото е едно и строго: активната страна е момъкът (или, даже по-често – неговите родители); момата няма право на инициатива. От мъжа се очаква да проявява изобретателност, да завладява, да съблазнява. Това не подлежи на обсъждане. Любовта, възприемана като едноредова с другите социални дейности, е изцяло в ръцете на мъжа. Единствената възможност за момата е да приеме или да отхвърли заявеното внимание. Патриархалният морал обаче признава и свободата на мъжкия пол да не се съобразява с желанието на девойката. Момата, от своя страна, трябва да проявява двойна предпазливост – да не обиди и засегне момъка, но и да внимава да не попадне в най-жестоко презираната от патриархалната нормативност категория – „прелъстена и изоставена“. Разработена е сложна семиотична система, в която всеки знак има определено място, всеки жест е точно премерен, йерархично структуриран и обусловен от цялото. Тук са включени разноредови семантики – на подаване на китки, отпиване на вода, замеряне с ябълки, причакване на кладенеца, размяна на погледи, намеци, дребни подаръци, демонстриране на качества, санкционирани от традицията като недвусмислено ценни – скромност, трудолюбие, доброта и пр. Особено сложна и криеща рискове от сериозни грешки за незапознатия страничен наблюдател отвън е „тежката“ семиотика на сватбата и на двата годежа – голям и малък. Символиката на отделните елементи, предмети и жестове е детайлно проучена.¹⁸ Това, което ни интересува в случая, е властовото разпределение на ролите.

Задължителна характеристика на мъжкостта е юначеството, извършването на подвизи и успешното преодоляване на препятствия, възприемани като парадигматични за ръководната роля на момъка.

Мъжката сила и юначество се епитомизират в образа на завоевателя ловец, който преследва, достига, постига жената-птица – плаха, предпазлива, изплъзваща се, неуловима. Игровата любовна конфигурация и ситуацията на лова се свързват в структурно-семантичен изоморфизъм. Ловът символизира любовната игра (дебнене, подлъгване, надхитряне, улавяне на момата).¹⁹ Той е ловец или рибар, тя – яребица или риба, той

¹⁸ За сватбата вж. например: **Иванова, Р.** Българската фолклорна сватба. С., 1984; **Георгиева, Ив.** Обща характеристика на сватбените обичаи. – В: Пирински край. С., 1980, 408–411; **Георгиева, Ив.** Етнографско единство на сватбата у българите. – В: Етногенезис и културно наследство на българския народ. С., 1971, 103–109; **Генчев, Ст.** Кумството у българите. Прояви. Основни черти. Исторически корени. – Изв. ЕИМ, 1974, кн. 15, 89–112. Кумството у българите. Формиране и исторически развой. – Изв. ЕИМ, 1975, кн. 16, 83–109; **Генчев, Ст.** Обща характеристика на семейните обичаи и обреди. – В: Добруджа. С., 1974, 297–300; **Вакарелски, Хр.** Българска етнография. С., 1974; **Вакарелски, Хр.** Сватбената песен. Мястото и службата ѝ в сватбения обред, 1939; **Вакарелски, Хр.** Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. 1, С., 1935; **Арнаудов, М.** Българските сватбени обреди. Етнологички и фолклорни студии; **Волков, Ф. К.** Сватбарските обреди на славянските народи. – СБНУ, т. 3, 4, 5, 8, 9; **Нидерле, Л.** Быт и култура древних славян, Прага, 1924.

¹⁹ БНТ, т. 6, с. 151.

мами, дебне, лъже, тя попада в неговите мрежи, в неговия капан. Ловът се свързва с идеята за прелъстяване, обладаване, поглъщане, усвояване и налагане. Успешният лов на мъжа символизира посвещение в тайнство и победа.²⁰

Намерената мома се свързва с идеята за брачен съюз, за сътворена хармонична цялост. За младоженеца брачният ритуал е осмислен като поход на войска или като успешен лов, а уловената сърна/кошута внушава идеята за успешна победа на мъжа над жената, за покореното женско пространство („Войвода се бречи“).²¹

Типичен символ на мъжкото, разбирано като соларно, дневно, победно, възходящо, превъзходящо, е соколът, безапелационо и категорично сразяващ „нощното“ и „лунно“ женско. Соколът си тръгва, само след като е отвоювал това, за което е дошъл – дават му млада невеста. Яребицата, кошутата и сърната семантизират женската плахост, изящество и красота.* („Сокол пита за момини двори“).²²

Народната песен познава, но не заклеиява мотива крадене, отвличане на момата.²³ Откраднатата мома осмисля идеята за похитената, покорена и отвоювана невеста като проява на сила, власт, ловкост от страна на ергена.

Опозицията мъжко-женско е решена като идентична с антиномията силно-слабо; мъжът със сила налага преимуществото си над жената.

Ако любовта беше налагане на собствената воля със сила и физическа ловкост, нещата щяха да бъдат съвсем ясни. Но в представите на *homo traditionalis* изразът, който обозначава взаимната симпатия между двама млади е: „Тая мома и тоя момък захванаа да се лажат“.²⁴

Любовта много повече, отколкото директно налагане, е съобразяване, надхитряне, надлъгване, а понякога и чистопробно измамване. В словесната борба, в нежно-лукавата игра, в неуловимите психологически състезания, такива каквито ги представя народната песен, партньорите са равностойни, даже (често) с преимущество на момата. Обикновено нападателен е момъкът. Но девойката умее, престорила се на сериозна, след като избегне опасността, подстрекателски да се посмее на наивния ухажор. Момичето не прощава на малодушния влюбен и често пъти от леки предизвикателства минава към хаплива подгирвка.²⁵ Желанието ѝ е

²⁰ Тезата е интригуващо и провокативно защитена от **Недялкова, Д.** Добруджанският дом. Етнокултурни наблюдения. (Дисертационен труд)

²¹ БНПЦ, т. 2, с. 340.

* „Мой соколе“ и „моя гургулице“ се наричат Павлин и Лила, активирайки фолклорната символика и съчетавайки я със сантименталния трафарет „мое сърце“. Хаджи Генчо също мисли в категориите на фолклорната образност: „Моя Лила е гълъбица поднебесная, а ваш Павлин е сив ясен сокол“.

²² БНПЦ, т. 2, с. 313.

²³ СБНУ, т. 42, с. 336, т. 38, с. 223, 128 и др.

²⁴ СБНУ, т. 8, с. 62.

²⁵ Миладиновци, № 417.

момъкът да бъде по-смел въпреки нейните отпори. На въздържането на момъка тя отговаря с нетърпение.²⁶ С риска на генерализациите, можем да обобщим общата насока, в която е представена момата в любовните песни. По правило тя е духовита, добродушно весела, будна, жизнена, дръзка, душевно пъргава, но с чувство за мярка. Гледа на любовта реалистично – не е нито грубо материалистична, нито прекалено възвишено-духовна.

Както обобщава А. Страшимиров, „момата обнажва своята красота свободно, кара да лудеят всички ергени по нея и накрая се жени изключително по свой избор“²⁷.

Почти като Шекспирова героиня, младото момиче е дръзко, неспокойно, избиращо, напълно наясно с това, което иска. Освен шлагеризирани и пределно популярни варианти на „Билияна платно белеше“ (където девойката недвусмислено заявява желание да ѝ „дадат“ момъка – често като отплата за „продукта“ на нейния труд) и „Назад, назад, моме Калино“ (жената-девойка е способна на всевъзможни метаморфози в решимостта си да не се откаже от изборния, макар и невъзможен любим), народната песен предлага и достатъчно изобилие от любопитни варианти на тема „дами канят“ (или „фаталната жена“), която избира, запленива... и изоставя момъка; намира си по няколко избраника, подхранва надеждите им – накрая те страдат жестоко, когато разберат, че са били излъгани.

Например: „Залюби Дена, Дене ма, // в селото два любовника: // Жечо и Гьорги двамата. // Жечо от уста мамила, Гьорги от сърце любила.“ Изоставенят Жечо, вместо да прояви хладно достойнство, продължава да я убеждава, че „изгорял“ за нея²⁸; друг пък ожалено се самоокайва: „Калино мари юбава, // гиди червена ябълко //, защо ме лъга и мами, // та че ма сега йостави?“²⁹

Без особени усилия момата покорява момъка, след което безмилостно го обезкуражава: „Момиче, момиче, // де гиди мряна рибо, // не стой срещу мене // изгорях за тебе, // като лен за вода //, босилек за роса // – Гори, либе, гори, // гори, та изгори!“³⁰

Възгордяната мома не спира погледа си на „такива и онакива“ ергени, дързостта ѝ се превръща в безпощадност: „Да би Гергана гледала // такива и онакива // от тебе би направила // на горна врата долен праг // че кога мине, подмине // о тебе чехли да трие.“³¹

²⁶ СБНУ, т. 10, с. 46.

²⁷ Страшимиров, А. Нашият народ. С., 1993, с. 41.

²⁸ БНТ, т. 6, с. 518.

²⁹ БНТ, т. 6, с. 374.

³⁰ СБНУ, т. 15, с. 128.

³¹ СБНУ, т. 18, с. 226.

Момъкът, от своя страна, намира за напълно естествено не той да ухажва, а да чака пасивно – и за избора си, разбира се, да пита майка си: „Мале, пуста мале, // три ма моми галят, // три ми китки дават. Мале, пуста мале, // кутра да си зьомам?“³²; „Канат ме, мале, молат ме // три моми, мале, хубави, // и трите попски дъщери“³³. Момата също смята, че не е в противоречие с традиционните нормативи да „отиде сама“ при момъка, стига така да е решила съдбата: „ако ти сум от бога писана, // сама, лудо, ке ти дойда“³⁴. В това го убеждава и майка му: „Легни, легни, мили сине, // кога тебе време доде, // сама мома ще си доде, // на вратата ще почука // и на име ще повика: // „Стани, либе, отвори ми, // отвори ми, отключи ми.“³⁵ Или пък се страхува, че неопитният ѝ син може да бъде подмамен от някоя хитра „съблазнителка“: „Не дай, синко, злато за девойкя, // девойкя е голема измама, // она тебе, синко, че измами, // че измами, синко, че излъже!“³⁶

Любовта е война с присъщите оръжия за погубване: „Леле варе, мои братя, // дете да сте, тук елате, // да хванете лудо-младо. // Ни го бийте, ни губете, // при мене го докарайте, // да го вържа с руса коса // да го бия с бели ръце // да го стрелям с черни очи“³⁷. На нежеланието на майката да отвори на чужденеца, който ще иска вечеря, завивка и постеля, девойката мигновено отговаря: „Мале, мила мале // нъему е вечера // мойто бело лице, // нъему е постеля, // моя равна снага, // нъему е възглавка, мойта десна ръка; // нъему е завивка, // мойта руса коса.“³⁸

Във фолклорната любовна ситуация двамата влюбени често са равностойни говорещи партньори. Не са малко песните с диалогичен характер, както и само „мъжки“ или само „женски“. Редица примери свидетелстват за еднаквата активност на двамата, равното им участие в създаването, осмислянето и изказването на любовната ситуация. „На сон дойдоха три луди, // три луди, три неженати: // едно ми даде китка, // второ ми даде злат пръстен, // треко ме на сон целива. // Той, що ми даде китката – да би се скапал как нея, // той, що ми даде злат пръстен – да би се провзел низ него; // той, що ме на сон целива- // дай ми го, боже, наяве // век да поминам сас него.“³⁹ Пред момата (едва ли не като пред царска дъщеря) се явяват трима луди-млади, които се конкурират, за да си избере, тя, момата, един от тях. Не коментираме по-малко ангажиращата

³² БНТ, т. 6, с. 517.

³³ БНТ, т. 6, с. 64.

³⁴ БНТ, т. 7, с. 114.

³⁵ БНТ, т. 7, с. 112.

³⁶ БНТ, т. 7, с. 108.

³⁷ БНТ, т. 6 с. 375.

³⁸ БНТ, т. 6, с. 498.

³⁹ БНТ, т. 6, с. 347.

емблематика на китката (символизираща малкия годеж или просто разбирателството) и по-обвързващата – на пръстена (обозначаващ големия годеж, който се разтрогва трудно). Важното е, че момата избира оня, който ѝ предлага да бъде обичана и да обича. Тя проявява даже жестокост (клетва) към момъка, който направо, прекалено директно и някак изведнъж ѝ предлага просто институционализиран брак, без предварително да е усетена страстта, истинската любов.

Любовният копнеж и при девойката, и при момъка е еднакъв – по сила на чувството, по искреност, по образност на изказа; ситуацията е равностойно диалогична.

Във възрожденската литература при изказването на любовната ситуация се нарушава симетрията на любовното общуване. Вероятно обяснение за това е, че авторите са само мъже (с много малко незначителни изключения). От равностоен събеседник любимата се превръща в обект на излияния, които мълчаливо (и може би отзивчиво или поне доброжелателно) приема. „Пишещият мъж започва да диктува на жената какво трябва да изрече, на какво да приглася, какви песни да пее.“⁴⁰ В цялостния идеологически свод на възрожденската литература темата за любовта се интерпретира като „ниска“, недостойна и лекомислена, занимащата с трепетите на сърцето (поне в ранното Възраждане) се възприемат като несериозни, отклоняващи силите от Делото, на което се полагат „престижни“ културни ритуали – „духовни“ и идеологизирани. В отношенията между мъжа и жената се разполага властта на идеологията, осмисляща и патриархалната норма по типичния за Възраждането начин – като регулатор, но „трансформиран“ през оптиката на потребностите на епохата, на психологическия диктат на колективното над частното.⁴¹ Позицията на игра, закачка или провокация към читателя – или към самата норма – за възрожденския поет е немислима. Сериозността,

⁴⁰ Станева, К. Женски идентификации през Българското възраждане: реторика на национализма и на цивилизоването. – В: Конструирание на традицията. Юбилеен сборник в чест на проф. М. Цанева. С., 2000, с. 128.

⁴¹ По друг повод, но в контекст, удобен за случая, Р. Дамянова отбелязва: „Това е нормата – тя става белег на новото и основен социален регулатор на поведение на културата“. И допълва: „Тези промени са свързани със сложните въпроси на изработване на нормативната система на обществото, свързани са с поведението на културата и на субекта на тази култура – възрожденският човек, свързани са с изграждането на индивидуална и колективна идентичност. Новите социални взаимодействия поставят нови изисквания пред възрожденеца, моделират неговото поведение в социума [...] В този смисъл, обемайки такива основни съотнасяния, емблемни за възрожденския период, като „личност – общество“, „просвета-културно израстване“, „творец – национална идея“ и др., основополагаща става релацията „култура-идентичност“. Развивайки различните параметри на възрожденската култура като основен неин носител и преобразувател, възрожденската личност постепенно изгражда своята идентичност, изграждайки „самия себе си“ в постъпателните процеси на културното поведение.“ В: Дамянова, Р. Отвъд текстовете: културни механизми на Възраждането. С., 2004, 72–73.

назидателността и дори авторитарността на позата не допускат фриволности, задявки, хедонистични радости. Там, където ги има, те, както много сполучливо отбелязва Й. Холевич, демонстрират „еднотипност на чувствата“, липса на „индивидуална лирическа ситуация“, и на „ярка изява на лирическия субект“⁴². Кое то ги превръща в по-фолклорни от самия фолклор – що се отнася до начина на мислене, до придържането към принципите на „естетиката на тъждеството“ (по Лотман).

Твърдението обхваща генералната насоченост, не своеобразните сцинтилации на опълчаване срещу фиксирани табу, на противопоставяне срещу „тероризма“ на наиндивидуалното за сметка на личностното. Едно от тези изключения, може би най-осезателното, е Петко Славейков (който е колкото изключение, толкова и потвърждение на правилото). Покрай забавната откровеност, с която изразява жизнерадостните ренесансови еротични влечения, П.-Славейковата любовна поезия явява „отказ от доминация, отказ от противопоставяне на мъжкия и женския свят.“ Поетът препоръчва „погодяване“, сдобряване, съгласие между мъжкото и женското.⁴³ Дамата на сърцето често не е дискриминираната по дефиниция жена (каквата нормативност се задава не толкова от фолклора, колкото от вторичните му литературни – мъжки-интерпретации). Тя не е безсловесното създание, чиято единствена свобода е да решава на кого и как точно да робува. Напротив, „прелъстен и изоставен“ е „мъжественият“ лирически герой, който своеволно ѝ е дал възможност сама да избира. „На света едничка бях залюбил, гъргоричка, / /тя за мене сичко беше, // тя живота ми държеше...//но излезе тя невярна, / /в любовта си лицемерна, // сал ма лъга и ма бави, //а измамен ма остави. // Друго пак днеска лъже. //Ах, злочести, вие мъже!“⁴⁴ В тази забавно-комична арлекиниада очарователно, до неузнаваемост, се разменят шапките на избиращия, властващия, доминиращия и на подчиняващия се, съобразяващия се, примирено изчакващия.

В директно публицистични тиради Л. Каравелов, съчувствайки на жената, която „се числи към мъжовите вещи“ и е единствено и само „достояние на мъжа“⁴⁵, сравнявайки ориенталски изостаналата ѝ положеност в мрачно-деспотично битие-бит с правата на жените в цивилизования свят⁴⁶, почти директно издига призива „Жените заслужават уважение!“ Даже декларира, че „мозъчната система е еднаква и у мъжете, и у жените, следователно и начинът на мислене е еднакъв“, че „важна е душата на човека и неговия ум“, и че те („бащата, майката, мъжът и други“) могат да властват над външното и материалното в поведението на

⁴² Холевич, Й. Проблеми на българската възрожденска култура. С., 1986, с. 89.

⁴³ Станева, К. Фрагменти от любовния дискурс на Българското възраждане. Петко Славейков., с. 76. – Литературна мисъл, № 4, 1995–96.

⁴⁴ Славейков, П. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1978, с. 153.

⁴⁵ Каравелов, Л. Наказал я бог. – В: Съчинения. Т. 2, с. 172, 173.

⁴⁶ Каравелов, Л. Турски паша. – В: Съчинения. Т. 1, с. 146.

девойката, но „нямат власт над вашия мозък, следователно не могат да спрат вашето развитие“.⁴⁷ Подобни мотиви се срещат и в „Крива ли е съдбата“, „Сока“, „Наказал я бог“, „Горчивата съдба“, „Богатият сиромас“, „Нешо“, „Децата не приличат на бащите си“, „Неда“, „Турски паща“, та дори и в историческата трилогия. Говори се за власт над душата, за умствено развитие, за приоритета на духовното. Тотално и безапелационно са дискредитирани – като лишени от елементарна човечност и цивилизованост – патриархалните нормативи, отреждащи на жената роля на безсловесна и изначално обезправена твар („Стана“), възприемането ѝ като безпрекословно подчинена и зависима от мъжа (до степен на физическо (не)оцеляване) („Крива ли е съдбата“, „Горчива съдба“, „Наказал я Бог“, „Сока“, Маргьолица в „Хаджи Ничо“ и др.).

Макар и продиктувана, по всяка вероятност, от сантименталните модели, любовната тема зазвучава по нов начин. Тя вече е „райско и невинно блаженство“, което е резултат от „единението на душите“, и се постига, когато мъжът „намери такава една висока душа, която е отблъсвала от себе си всяка унизителна и всяка подла мисъл“.⁴⁸ Мъжът е „най-богатият, най-щастливият и най-благополучният човек на светът“, когато може да заяви: „В тия минути аз съм с тебе, работя за тебе, мисля само за тебе и жертвувам животът си за тебе“⁴⁹, а момичето мисли на глас „Аз вече се не моля Богу за себе си: Аз се моля само за тебе, все за тебе.“⁵⁰ Абстрахирайки се от приповдигнатата сантиментална патетика, отбелязваме, че според Л. Каравелов любовта е истинска и оцелостяваща, когато е равноправна, жертвоготовна, надмогваща его-то, взаимна и споделена власт над „душите и сърцата“, влияние на мислите и чувствата.

Продажната любов, сделката в брака е невъзможна за чистите и възвишени души на българите. Единствено чуждите, сиреч гърците, са способни на разсъждение от рода на: „Аз би се омъжила и за едно магаре, ако само това магаре стои на византийски престол и ако се нарича император. Хората гледат на богатството и на рождението. Рождението облагодарява и най-краставите магарета.“⁵¹ В пропагандно-идеологическите стратегии за дискредитиране на чуждото репликата „Жената почти всякога се е считала в Цариград за украшение на мъжа и за оръдие на неговото сладострастие“⁵² може да обозначава единствено и само най-ниската точка на човешката деградация. Разбира се, достойният, български отговор е: „В нашето отечество жените нямат господари, защото мъжете им са другари.“⁵³

⁴⁷ Каравелов, Л. Крива ли е съдбата. – В: Съчинения, т. 2, 29–30.

⁴⁸ Каравелов, Л. Отмъщение. – В: Съчинения, т. 3, с. 32.

⁴⁹ Каравелов, Л. После отмъщението. – В: Съчинения, т. 3, с. 164.

⁵⁰ Каравелов, Л. Българи от старо време. – В: Съчинения, т. 1, с. 280.

⁵¹ Каравелов, Л. После отмъщението. – В: Съчинения, т. 3, с. 92.

⁵² Каравелов, Л. После отмъщението. – В: Съчинения, т. 3, с. 102.

⁵³ Каравелов, Л. После отмъщението. – В: Съчинения, т. 3, с. 118.

В утопичната любовно-властова парадигма на Българското партньорите са равноправни. Мъжкият диктат над жената е несправедлив, нецивилизован и е отключващ механизъм за насилие, претекст за жестокост. Диктатът на жената обаче също е недопустим. Мъжът, който го разрешава, заслужава безпрекословен сарказъм. Малодушното съобразяване на мъжа с женските капризи (особено ако жената е чужденка) е достойно за презрение. Всъщност най-нещастният мъж е ожененият за чужденка („Стоян“). Тогава ролите са предварително разменени – именно тогава жената загърбва всякакви норми на приличие и на респект към съпруга си, нахално разбира свободата си като потъпкване на елементарни принципи за хармония и съпричастие.

Наглото женско господство на чужденката-царица и унизителното за всеки мъж (какво остава за цар) подчинение на нейните капризи е в корена на бедите, сполетели целия народ (историческата трилогия).

**Семейството: прагматично-реалистични варианти.
Властта – принуда и насилие. Ракурси на жестокостта**

Независимо от гореизложените примери, в доминиращата част от възрожденската текстост, а и от фолклорната словесност, вменените на жената и мъжа роли сочат към една асиметрична психологическа реалност. Определяните за редни и спрavedливи версии за мъжкото господство и за женското подчинение населяват плътно нормативността на XIX век. Патриархалните аксиоми за слабия женски ум, артикулирани еднозначно от баба Стойна в „Криворазбраната цивилизация“, за „от Бога дадената“ власт на мъжете над жените, за това че е априорно ясна робската участ на „красния“ пол и е невъзможно, безсмислено и абсурдно да се правят опити тя да бъде променяна – са все морални императиви, упорито и настойчиво определящи звученето на доосвобожденската книжнина.

Възрожденските версии за женската образцовост са все свързани с дисциплиниращите стратегии на представяне-манипулиране на женскостта. Качества като кротост, покорство, подчинение и, най-вече, безгласие, са лансирани като „важни“, същинско женствени. Идеята за „вечната женственост“ придобива едва ли не пародийни ракурси в повестите на И. Блъсков, където нейни олицетворения са примерно невъзможно-ангелоподобната Кръстинка или инстинктивно-емоционалната Станка. Очевидно е, че В. Друмев не изпитва особено уважение към нежния пол. В повестите му жените или липсват, или са незначително периферни. Начинът, по който са представени в „Иванко“ (с изключение на баба Кера), наистина не вдъхва никакъв респект.

И народната песен, и възрожденската литература – всяка със собствените си кодове – демонстрират как профанният аспект на мъжко-женските отношения десакрализира „високите“ стойности и битовизира житейските смисли, до степен на глобално отрицание.

Семейството се превръща в микро-опровержение на социалния договор. Нормативността не е в състояние да регулира междуличностните

отношения, да контролира егоистичната индивидуализация на личността; въпреки прикритостта ѝ зад традиционната „естетика на тъждеството“ провокира разпада на волята за общност, за градивна обединеност и единство.

Семейството е не само сигурност и уют, щастие и цялостност, то е и гроб, разпад, деградация, дезинтеграция.

Стойностите: труд, любов, разбирателство, вяност, хармония, обич, уважение, женска красота, мъжка сила и храброст, грижовност – са обърнати с обратен знак. Трудът е огромна, непосилна за невестата тежест. Женската красота е погубена – невестта съхне, вехне, погрознява. Семейният живот е източник на непрекъсната мъка и тъга („Булка върви през гора зелена“, „Пейте ми, пейте, пиленца“)⁵⁴. Любовта е преминала в омраза, хармонията и разбирателството – в грубост и злост („Откак сме се, тънка Яно, слибиле“, „Кара ме, мамо, млад Стоян“)⁵⁵. Ухажващият влюбен напълно безотговорно изоставя любимата жена, за да я замени с друга („Бактисах, Станке, кандисах“, „Стоян на Рада думаше“).⁵⁶ Грижовният стопанин се е превърнал в пианица и побойник („той на механа да седи, // по мера вино изпива, // по половина ракия-// бие, та ме пребие, // та ме кокале разбива“). Мъжката сила и храброст са се преобразили в разбойничество („армаган ми носи кървави дрехи, търговски глави“).

Ловецът-сокол от любовните песни се е оказало, че е ловувал заради тръпката да преследва, заради самоцелната потребност да улавя и притежава, страстта да убива; той възприема стойността на (чуждия) живот като (своя) собственост.

Символичната образност на брака чертае плътна гама на злото.⁵⁷

На преден план излиза вездесъщият образ на „битовото зло“ в българския фолклор – Свекървата. („В никой друг народ не е позната свекървата като битово зло“, казва А. Сташимиров. „Даже и близките нам племена – сърби, хървати и руси – даже у тях битовото зло е тъщата, както това е във всички други европейски народи.“)⁵⁸

Завистта и злобата в семейството достигат невиджани размери в отношенията снаха-свекърва и зълва-снаха. Изобщо жените от страна на младоженеца (образите на зълви, етърви и пр) взаимно се подпомагат-подсилват-синонимизират (както би казал Лиотар, римуват) в безмилостното си отношение към нещастната невеста.

В народната песен често срещан е мотивът за безпричинната от позицията на нормалния морал и разум ярост от страна на майка (свекър-

⁵⁴ Д.С., с. 171, 172.

⁵⁵ Д.С., с. 173, 183.

⁵⁶ БНТ, т. 7, с. 400, БНТ, т. 7, с. 402.

⁵⁷ Интересни наблюдения по въпроса прави Недялкова, Д. Цит. съч.

⁵⁸ Страшимиров, А. Нашият народ. С., 1993, с. 40.

ва), която се вербализира в клетва. Понякога трагичен съучастник в макабрено дело е бащата, много по-рядко той е инициаторът на злото („Лоза и бръшлян над черква“, „Ела и Явор сред село“).⁵⁹

Клетвата провокира зооморфна метаморфоза на сина (снахата), която в повечето случаи завършва с трагична смърт, обикновено реализирана директно от ръката на самата нищо неподозираща причинителка на злоещата трагичната верига („Стоян елен и майка му“, „Стоян елен и Тодора кошута“, „Стоян Орле“, „Пейте, ми пейте, пилчета“, „Костадин и Елин-дойка“, „Лоза и трендафил над гроба“, „Два бръшляна над гроба“).⁶⁰

Демонично разрушената цялост кулминира в отричане на рода; злото постига своето собствено изкупление като сине(само)убийство.

„Кълнящата“ майка е образ на много „сгрешена“ майка, вървяща срещу снаха си, сина си, себе си в детето им... изобщо – срещу всички. Заплашителността, завистливостта, деструктивността са основните дисциплинарни черти, с които патриархалният разум изгражда модела Свекърва, „мъжка“ майка. Страстите на нарцистичната природа се свързват със социалната практика в амалгамата на (страха от) напълно незаслуженото и жестоко наказание – едва ли не потвърждавайки теоретичните възгледи на Е. Фром за авторитарния садо-мазохистичен характер. „Кълнящата“ майка е станала вещица – хтонична, инфернална, нетърпяща рационален (само)контрол, неподлежаща на „опитомяване“, невместваща се в цивилизационния ред на овладяност и благородство, отказваща да изпълнява „добрите“ функции на майчинството като репродуктивно-възпитателна роля. Превърнала се е в символ-въплъщение на самата човешка наказаност.

Женско-раждащата и продължаващата живота природа се е самоотрекла, трансформирайки се в унищожително-зверска, убиваща (себе си в) живота. Ремитологизирането на старите парадигми на семейния грях и родовата вина: майце-, сине-, отце-убийство, превръщането им в метафорични модели за гибел на „доброто“ в човешкото битие – всичко това създава един апокалиптичен свят, в който Великата Богиня – Майка се е превърнала в Ужасната-хтонична богиня на разрушението.

Възрожденската литература дава изобилие от примери, които идеално се вписват в парадигмата на „майка-вещица“. Особено продуктивно в тази насока е творчеството на Л. Каравелов. Покрай многото жени-мъченици (обикновено млади), незаслужено изкупващи чужди грехове, се нарежда цяла поредица от неистови в злобата си демонизирани жени (обикновено по-възрастни). Има съпруги, които тероризират мъжете си – и

⁵⁹ БНТ, т. 4, с. 457; БНТ, т. 4, с. 464.

⁶⁰ БНТ, т. 4, с. 439; БНТ, т. 4, с. 426; БНТ, т. 4, с. 429; БНТ, т. 7, с. 383; БНТ, т. 4, с. 385; БНТ, т. 4, с. 456; БНТ, т. 4, с. 462.

резултатът е всеобщият разпад. Обикновено в крайна сметка жертви се оказват всички – включително и самата инициаторка на злосторствата. Тя или е чужденка (Теофану в „Стоян“, дълга поредица от гъркини в историческата трилогия, хармонизиращи с общата насоченост на Каравеловите призиви за освобождаване от гърците), или е под влиянието, въздействието и властта на чужденци („Слава“). Основният семейно-демоничен женски персонаж (напълно в духа на традиционния фолклорен модел – само че значително трансформиран) обаче е майката. Деструктивността и враждебността на женския (метафоричен вариант на фолклорния) „вамфир“ са насочени към собствената ѝ дъщеря. Безмилостна до садистичност е майката на Милка в „Наказал я Бог“. В безвъпросната си, без-умна застопореност в апроиорната вяръност на (някаква) патриархална нормативност майката на Стана унищожава дъщеря си – психически и физически – настъпателно, жестоко, тиранично и безогледно, убедено опираща се на мощната подкрепа и „услужливост“ на братята („Стана“). Драматичният резултат е като в Шекспирова трагедия – всички главни герои са мъртви. Сходен сюжет и аналогична развързка предлагат и ред произведения в западноевропейската литература. Ще посочим за пример обаче само „Тес от рода Дърбървил“ на Т. Харди. И там интригата е заплетена около мотива „прелъстена и (не съвсем) изоставена“. Без да навлизаме в детайли, които сами по себе си биха били интересни (например за успоредниците и различията в мъжките реакции, за родовата обреченост, за невъзможната потомственост, за сложното сплитане на индивидуална вина, трагични грешки и съдбовна незаинтересованост) ще отбележим само, че в английската версия на „Стана“ реакцията на селската общност около Тес е напълно различна от деструктивността, стигаща до унижителна пред-културност, на типичната българска селска общност.

Възгледът на традиционното общество за семейството като йерархична структура, в която по-възрастният винаги има право, е тотално дискредитиран, обруган, отречен със зловещи и потресаващи примери. Вплетен е в генерализираната религиозна версия за подчинението и смиреннието като изначални християнски добродетели. Тираничният Баща, даже повече отколкото ирационално-злостно-стихийната Майка, е основен символ на деградацията на семейната йерархичност.

Активирайки прастари митологемни модели, подсъзнателно хомологизиращи елементите в линията Бог-Отец-Цар-Баща, Каравелов ги взривява отвътре. В „Главчо“ бащата е олицетворение на безмилостната възпитателна жестокост, на дисциплинарите функции, които са прицелени единствено и само към внушавнето на „страх и трепет“, на убеждението, че уважението се печели чрез репресии и унижения; той е просто един синтез на злото като ирационална сила, свързано с представата за властта като владеене, диктат, тормоз, разруха. Вписан в парадигмата на митологичното, образът му е тотално компрометиран на бащинското като божествено, абсолютно опровержение на възприеманата като

не само номинативна изоморфност на „отец“ и „Отец“. В този смисъл е ясно защо ключови за характеристиката на Главчо са изстраданията му възгледи за ученето и познанието не като наизустяване, а като „проумяване“. Опитвайки се да „изучи“ и „проунее“ Евангелието, той стига до извода, че „Тая книга, която се счита за основание на християнското благонравие, ни съветува да не отвръщаме зло за зло и да забравяме обидите, които са ни направили нашите приятели и неприятели, а действителният живот изисква съвсем други неща, т.е. той противоречи твърде силно на християнските добродетели. А [...] безмерната кротост, волловското търпение и магарешкото смирение са в състояние да направят от човекът или полуумно създание, или безсловесна овца, или отчаян главорез“⁶¹ (Отделен въпрос е, че според Каравелов няма нищо абсурдно в това да съчетае в непосредствена близост призивът „Кръв за кръв“ с всеопрощаващото „Амин!“ и това да е финалът-поанта на повест.⁶²)

Като актуализирани версии на митологично-демоничното, но привидни повече през социологизираща, отколкото през онтологизиращо-екзистенциална оптика, можем да разчетем образите на „лоши“ бащи и в „Крива ли е съдбата“, „Нешо“, „Богатият сиромаш“, „Децата не приличат на бащите си“. Героите-чудовища в тези текстове са лишени от елементарна съвест, готови са на безмерни низости, склонни са към садистична жестокост, не се спират се пред никакви предателства, духовността и чувството към светите, светли и „висши“ измерения на съществуването са им безнадеждно „ампутирани“.

Естествено, съдбата им (в оптимистичния вариант) е предрешена и предписана – според модела на фолклорното чудовище. След като е опропастило съдбите на всички около себе си и/или физически ги е унищожило, получава заслужено наказание – физическа гибел („Нешо“, „Главчо“), изоставеност, прекъсване на родовата връзка („Богатият сиромаш“, „Нешо“). Съществува обаче и реалистично-песимистична версия, според която на финала злото, което не се спира пред нищо, тържествува в победността си, подчинява всичко и всички около себе си, „дърпа конците“ на събитията, продължава да живее спокойно и щастливо, необезпокоявано от нищо – най-малко от собствената съвест („Крива ли е съдбата“, „Хаджи Ничо“, „Децата не приличат на бащите си“).

Разбира се, възрожденската литература не е еднозначна във версиите си за моделите на бащинството. Експлицитно оразличено е съграждането на образа на патриаршеското бащинство, на Добрия баща (Дядо Иван от „Изгубена Станка“, Дядо Добри от „Злочеста Кръстинка“ на И. Блъсков; Петър, Вълко от „Нещастна фамилия“ на В. Друмев). Тук няма да обговаряме известни истини за начина, по който различните

⁶¹ Каравелов, Л. Съчинения. Т. 3, с. 332.

⁶² Каравелов, Л. Съчинения. Т. 1, с. 548.

поколения възрожденски автори интерпретират фикционално конфликта между поколенията, нито пък предубедената мисловна предпоставеност на И.Блъсков, според която „злото“ и „новото“ са взаимно обвързани. (Синът Лулчо повлича в злочастен вихър от нечовешки, прекомерни и непосилни нещастия всички около себе си, след като в порива си към „новото“ е станал „опък, упорит, поозъбваше се и на баща си“⁶³). В случая ни интересува, че образостта на „мъдрото бащинство“ е изграден напълно по модела на патриархалната отеческа парадигма. Героите обикновено са на преклонна възраст (въпреки очевидната нелогичност – според традиционната нормативност горната граница на възрастта за женитба е около 25 години. Как тогава бащата на 18-годишен син ще е белокоп, грохнал и безжизнен старец?), отвъд страстите и пристрастията на светското. При добро желание можем да ги разчетем като литературни реализации на фигурите на мъдреца и източния аскет, които дава за пример М. Елиаде⁶⁴, или пък на архетипалния „мъдър старец“ на Юнг, като персонализиране на колективната идентичност, реализираща се в мъдрост, кротост, умереност, справедливост, съчувственост, остра чувствителност, грижовност, доброта. Характерно за всички тях е и изобилието от сълзи, които проливат. По друг повод, но много уместно за случая, М. Кирова заявява: „В патриархалната йерархия на душевните стойности [...] състраданието, чувствителността, ирационалният изказ са качества на „женската“ идентичност или поне на една символична представа за нея [...] Жалостта е друг закон, законът на майката [...] Всичко това подвежда да си помислим за някаква ерес в патриархалния идеологизъм, за някаква митологична (едва ли не матриархална) подривност на неговите символични внушения.“⁶⁵

Всъщност и обобщението на авторката е напълно приложимо за модела на Добрия баща във възрожденската литература: „Мъжът е множественост на способността за „мъжко“ присъствие: слабост и сила, зло и добро... – несъвместими аспекти, но точно тази несъвместимост кодира принципа на архаичното съвпадение“⁶⁶

Всеизвестна е митологичната версия за способността за вътрешен преход между непримиримите противоположности – биними, като комбинацията на всички възможности изгражда модел на разумна вселена.

Така обаче се връщаме към началото на тази част от изследването. Семейството е йерархична структура от подчинености, която повтаря модела на Вселенския порядък. Проблематизациите започват, когато свещеният прамодел премине през всички степени на десакрализация; ко-

⁶³ Блъсков, И. Злочеста Кръстинка, стр. 80, В: Блъсков, И. Повествования за възрожденското време. С., 1985.

⁶⁴ Елиаде, М. Трактат по история на религиите. С., 1954, с. 464.

⁶⁵ Кирова, М. Йордан Йовков. Митове и митология. С., 2001, 152–153.

⁶⁶ Пак там, с. 155.

гато неоспоримият авторитет се превърне във форма на собственост – на един човек над друг (обикновено на мъжа над жената) и на двамата над децата им; когато патриархалните норми и религиозни постулати възпитават не само в доброволно уважение и ненасилствено пиететно отношение към неподлежащата на съмнение мъдрост на „високото“, но и към принудително покорство, към недостойно подчинение и мазохистично самоунижение.

Всъщност именно тогава се проявява истинската индивидуалност на човека (а и на етноса). Тя се доказва-проверява най-ясно в степента му на (не)подвластност на репресии, както би казал М. Фуко, в уменията му за самоотстояване, в усета му за необходимостта и смислеността от хюбристични реакции. Или формулирано по друг начин – в способността му да прецени и реализира мярата на свободната си воля.

Съкращения:

БНПП – Българска народна поезия и проза в седем тома.

БНТ – Българско народно творчество в дванадесет тома.

Д.С. – Дърво столовата. Битови народни песни. Отбор и ред. Д. Осинин. С., 1955.

СБНУ – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, кн. 1. С., 1889.