

„Турски паша“, или неволите на добродетелта¹

Анна Алексиева

Повестта „Турски паша“, с която започва сборникът на Любен Каравелов „Страници из книгата за страданията на българския народ“², е добра възможност за изследване на начина, по който възрожденската литература от 60–70-те г. на XIX век мисли сферата на насилственото и садистичното, от една страна, и полюса на невинно-жертвеното, на мъченическото, от друга.

Акцентуването върху насилието е похват, който прави впечатление в текста на Каравелов. Натрапливата ритуализация на мъченията, завършваща с поругаване на телесното, неминуемо води до аналогии с произведения, писани около век по-рано, като „Жюстин, или неволите на добродетелта“ на маркиз дьо Сад, например, колкото и парадоксални, заради различния социокултурен контекст и рецептивен статус на авторите, да изглеждат тези успоредявания. И двете произведения са изградени на принципа „текст в текста“; и в двата случая разказвачите са жени, превърнали се, по силата на случайността (според техните твърдения), в обекти на садистични посегателства; и двата женски разказа са недотам „женски“, доколкото се сливат с публицистичното говорене на външния повествовател.

И двата текста очевидно използват категориалния апарат на просвещенския дискурс. Повестта на Каравелов, подобно на други възрожденски произведения, въвежда важни символи на просвещенската аксиология – знание

¹ Статията е осъществена в рамките на Проект № BG051PO001–3.3.04/61 „Подкрепа за развитие на научния потенциал на млади учени хуманитаристи и укрепване на професионалните им контакти със световно утвърдени учени в тяхната научна сфера“, финансиран от ЕСФ и ЕФРР по Оперативна програма „Развитие на човешките ресурси“.

² Книгата „Страници из книги страдания българского племени“ излиза на руски език през 1868 г. в Москва. В структурно отношение е разделена на два основни дяла – *белетристичен* (включващ повести и разкази, публикувани по-рано в руския периодичен печат: „Турецкий паша. Записки болгарской монахини“, „Болгары старого времени“, „Бошко“, „Атаманъ Болгарскихъ разбойниковъ“, „Слава“, „На чужой могиле безъ слезъ плачуть“, „Бедное семейство. Разказъ филипополки“, „Дончо. Разказъ Болгарского атамана“, „Неда. Разказъ моей бабушки“) и *фолклорно-етнографски* („Из записок болгара“, „Святки у Болгаръ“, Вукъ Стефановичъ Караджичъ (биографический очерк). И двата дяла на книгата имат една и съща стратегическа цел: да спечелят руската читателска публика за българската национална кауза. Етнографската част залага на информативността, на запознаването с бита и традиционната култура на българите (само привидно очеркът за Вук Караджич изглежда изолиран от акцента върху родния контекст – той въвежда образцовата фигура на интелектуалеца, темата за книжовността, за южното славянство, чийто фолклор трябва да намери подобаващо място в културната карта на Европа). Белетристичната част на книгата, от своя страна, залага на емоционалното въздействие – текстовете с малки изключения („Българи от старо време“) огласяват безконечността на робските изпитания, непоносимостта на преживените мъки, с което обясняват смисъла на изведения в заглавието на сборника проблем, осмислят се като сюжетни варианти, като отделни глави от голямата книга за българските страдания.

то и книгата. Акцентът върху образоваността на монахинята (килията ѝ е пълна с книги „на италиански, на гръцки, на руски, на сръбски и на български език...“ (Каравелов 1954: 39–40), ценността, с която се ползва писменото слово (игуменката е *записала* своите спомени) превръщат мотива за познанието и книжовността във важна смислова доминанта на текста. В него също така се разсъждава върху цивилизационните различия, правят се съпоставки, свързани с общественото устройство, с мястото на жената в Османската империя, Англия, Франция и Съединените щати. В плана на израза и на жанровата специфика Каравеловото произведение, типично по просвещенски, размива границите между литературност, публицистичност и нравоучително философстване, използвайки определителя „записки“ в подзаглавието си, който донякъде се вписва в парадигмата на западноевропейските жанрови предпочитания от XVIII век (дневници, писма, диалози, философски трактати).

Жанровата размитост, привързаността към философско-идеологическите диспути, нравоучителните монолози характеризират и произведението на маркиз дьо Сад. Неговата връзка с просвещенската доктрина обаче, макар и несъмнена, е от друг порядък, защото се осъществява на принципа на пародийността и травестирането. Добре познатите философски идеи на XVIII век, като атеизма, изискването за освобождаване от религиозните императиви, от предразсъдъците, русоисткото връщане „назад“ към изконното природно състояние и др., в текста на Сад са или пародийно принизени, опростени, сведени до битовото и всекидневното, или са доведени до крайност (като например въздействащата митологема за изгубената природност, която при Сад намира своята драстична версия в превръщането на човека в телесно, освободено от задръжки същество, подвластно изцяло на природните закони). Така или иначе, въпреки очевидните несъвпади, и двата текста до голяма степен са рефлексии на теоретични построения, изобретени през просвещенския XVIII век.

По-важен от тези на пръв поглед смели, но не съвсем безоснователни аналогии, струва ми се, е опитът на българската литература да изгради свой собствен модел за осмисляне на насилието и претърпяването на страданията, който, без да е несводим в плана на израза до наличните европейски концепти и практики, е специфичен, защото е пречупен през призмата на националноидентификационните потребности.

Ролята на садистичния субект в текста на Каравелов е поета от фигурата на турчина и това не е изненадващо, доколкото садистичното по принцип се обвързва с властовите механизми, с образа на деспота, който според М. Фуко е „престъпник по статут“, „индивид, изтъкващ своето насилие, своите прищевки, своето безумие като всеобщ закон или като държавно право“ (Фуко 2000: 112). Своеволието на властника, абсурдността на имперските закони, безнаказаността на злото е постоянен мотив в Каравеловата повест, изведен още в началото на разказа, описващо мъчителното пътуване на отвлечените от турците български деца:

... никой не беше властен да им запрети да крадат и даже явно да отнимат българските деца, да ги турчат и да ги продават в харемите и в селямлъците (Каравелов 1954: 47).

Образът на политическия насилник е допълнително усложнен от обвързването му с конотациите на чуждостта – турчинът е чужд на социалното тяло, вънпоставен на общността, следователно, той е чудовище, „същество в природно състояние“ (Фуко 2000: 116), във всеки случай нямащо нищо общо с образа на добрия дивак на Русо, а по-скоро с характеристиките на дивото, стихийното, бедственото или поне така го обговарят „хтоничните езици на националното“ (Къосев 1997: 76):

Спасявайте се, българи, скривайте по-далече своите сандъци: турчинът ще дойде при вас гладен и жаден, гол и бос, алчен и свиреп, зъл и немилостив, и в името на аллаха и на неговия пророк ще да разкорми кормите ви и ще нахрани с червата ви своите братя, които се раждат по седем изведнъж... (Каравелов 1954: 42)

В плана на изгледа, турчинът обикновено носи белега на уродливото, физически непълноценното, болестното (потвърждавайки метафората за „болния човек“, с която се мисли Империята). „Старият турчин азиатец – твърдят „записките“ на калугерката, разказващи страданието на отвлечените – (...) беше грапав и сляп с едното око, а нашите българи казват, че „когото е бележил Господ, от него бягайте по-далеч“ (Каравелов 1954: 56). Белязан, „полуизгнил от разврат и афион“ (Каравелов 1954: 64) е и турчинът, купил Найда за своя харем, за разлика от обектите на насилствените посегателства, които почти винаги са млади, неустоймо прелестни, невинни. Подобна антитетична зависимост е открояма и в романа на Сад – жертвите са добродетелни и красиви, а мъчителите обикновено са възрастни, изтощени физически, уродливи. Дори когато, като изключение, някой от садистите се окаже лицеприятен, наративът намира повод да обвърже тази случайност с характеристиките на илюзорното, измамното, видимото, което е несводимо до действителната чудовищна природа. В текста на Каравелов тази обратна пропорционалност е осмислена така:

... тоя турчин, както ми се чинеше тогава, по приличаше на човек и даже лицето му беше не твърде грозно, мога да кажа даже, че то беше хубаво, (...) но работата била съвсем друга: Ахмед беше, както узнахме ние после, такъв един нравствен изрод, какъвто и светът не е създавал. Да, природата е до толкова чудна, щото човек не знае що и да мисли; тя дава човеку прекрасна кора, хубава кожа, а черно, низко и подло сърце; тя украсява човека с хубава главица, а осакатява ума му и сърцето му... (Каравелов 1954: 50)³

³ Случите на съответствие между физическата и нравствената чудовищност в романа на Сад имат преход: „Клеман (...) бе мъж на четиридесет и осем години, изключително дебел, с гигантска талия, мрачен и свиреп поглед, който се изразяваше само с кратки груби фрази, произнесени с дрезгав глас, с лице на истински сатир и с вид на тиран; той ме накара да потреперя. (...) Прибавете към външността, която описах, свирепост, безочливост, изключително опасно вероломство, невъздържаност във всички отношения, заядлив и хаплив ум, покварено сърце...“ (Сад 1993: 141–142, 145); или „Жером, най-възрастният от четиримата отшелници, бе и най-развратният; всички най-чудовищни наклонности, страсти и извратености бяха събрани

Нравствената уродливост обикновено се обвързва с удоволствието, което мъчителят изпитва при прилагането на изтезанията, които, въпреки че имат за цел да атакуват психиката на жертвата, обикновено получават непосредствено физически израз. За разлика от сладострастните либертини в романа на Сад, които се отличават с крайна изобретателност в постигането на удоволствията, мъчителите в повестта на Каравелов залагат не толкова на експерименталността, колкото на ритуализацията на наказанието, което с жестокостта си трябва да смае „публиката“, да предизвика потрес и с прекомерността си да утвърди ненакърнимостта на властта. Описвайки изтезанията на Стамен, следствие на опита му да избяга от турците, Найда дава пример за подобна ритуална демонстрация, имаща за цел не толкова изкуплението на деянието, колкото зрелищното утвърждаване на властовия потенциал:

От всеки удар на тоягите най-напред отхвърчаха настрана парченца от покъсаните му вече от ходене чорапи, после протече кръв, а най-после захванаха да отхвърчат и парченца кожа и месо. А ние всички бяхме длъжни да стоиме, да гледаме що става около нас и да се научиме от това на ум и разум! (Каравелов 1954: 58)⁴

Властта над телата, чудовищната удоволственост, изпитвана при поругването им в редица случаи задейства характерния за възрожденската литература мотив за людоедството, кръвопийството у турчина, произ-

в душата на този монах...“ (Сад 1993: 145–146). Разминаването между видимост и същност, както и в повестта на Каравелов, е по-скоро изключение, което обаче има важна функция в текста, тъй като усложнява фабулата – изпадайки в заблудение, героинята бива въввлечена в нови опасни ситуации: „Г-н Дьо Бресак съчетаваше младежкия чар с най-съблазнителното лице; ако в снагата и изражението му имаше някакви недостатъци, те се дължаха на това, че неговото държание бе белязано с онази небрежност, онази мекота, характерни само за жените; придавайки му атрибутите на този пол, природата сякаш му бе вдъхнала и неговите предпочитания... И въпреки това каква душа се криеше зад тази женствена външност! В нея не липсваше нито един от пороците, които отличават истинските негодници: едва ли може да си представи човек по-голямо злонравие, отмъстителност, безбожие, развратност, презрение към всякакъв дълг (...) Колкото и недостойно да бе държанието на граф Дьо Бресак към мен още от първия ден, когато го срещнах, бях неволно привлечена към него от чувство на непреодолима нежност, която ме обземаше всеки път, щом го видех“. (Сад 1993: 94–95).

⁴ На подобна церемониална крайност се спира и Мишел Фуко, цитирайки следния пример за съдопроизводство: «Осъденият бил завързан за стълб със завързани очи. Около ешафода поставяли колове с железни зъбци. Изповедникът говорел на ухото на каещия се грешник и „след като му давал своята благословия, палачът с железен боздуган от онези, с които си служат в кланиците, удрял с всичките си сили върху слепоочието на нещастника, който падал мъртъв“. (...) След това палачът, „който държи голям нож, отрязва главата му, поради което целият е залаян с кръв, което е нещо ужасно за гледане; той откъсва жилите, а след това разпаря корема, откъдето изважда сърцето, черния дроб, далака, белите дробове, които закачва на железните зъбци и реже и разделя на парчета, които закачва на други зъбци, докато ги реже така, както се прави при животните. Да гледа, който може.“» (Фуко 2000: 100–101). В случая същинското мъчение започва след смъртта тъкмо защото не е важно наказанието на виновника, а зрелищността на акта, демонстрацията на наказателната власт.

тичащо от зверската му природа изобщо, която дори не е точно животно, „защото и зверовете имат една малка част съжаление и мило-сърдие“ (Каравелов 1954: 68). Турчинът не познава съчувствието, той е „по-безчовечен и от бясното куче“ (Каравелов 1954: 57), което е внушено чрез буквализиране на метафорични конструкти („Деца в майка разплакват“ – „разпраха корема на сиротата жена, извадиха из утробата ѝ и друг нов плод и разрязаха го на парчета“) и травестиране на иносказателни структури (Соломоновата притча за двете жени – „Ахмед извади ножа си, пресече момиченцето на две половини и извика: – Едното парче нам, а другото тебе“ (Каравелов 1954: 59).

Без да оправдава проявената жестокост, наративът постоянно търси отговор на въпроса „виновни ли са тия люде, че обстоятелствата са ги направили по-лошави и от зверовете?“ (Каравелов 1954: 68). Разсъждайки по тази тема, садистите в романа „Жюстин“ заявяват, че ужасяващите им постъпки са в служба на самата природа, че те самите са инструменти на биологичните сили, които предполагат не само съзидание, но и производ, убийства, вседозволеност, и това е така, защото природата „винаги работи за себе си и без да подозираме, ние се превръщаме в послушни изпълнители на нейните прищевки“ (Сад 1993: 104). В повестта на Каравелов освен изконната природна виновност („всичките техни животни страсти са се вкоренили в сърцето им още при самото им рождение“ (Каравелов 1954: 68), се изтъкват и религиозните основания на насилието, за да се стигне до парадоксалния, но не и изненадващ от гледна точка на националистическия дискурс извод, че „колкото един турчин е по-честен и по-религиозен, толкова повече е той по-лошав, по-безнравствен и по-злочинец“ (Каравелов 1954: 54). Текстът има за цел да докаже повсеместността на злото, да акцентува върху неговите религиозни и етнически маркери, стигайки до идеята, че садистичното е всеобхватно, защото е политика на Империята, за разлика от романа на Сад, който залага на автономността на героите си, които, според твърдението на М. Бланшо и Ж. Батай, са всякога самотни, единствени, дистанцирани от „обществения договор“⁵.

И макар че като израз на доминирането и властовия потенциал садизмът може да бъде разглеждан и само във връзка с насилието, негов същностен белег е сексуалната агресия, похотта, сладострастното издевателство над невинността на жертвите. Изследването на възрожденските социокултурни процеси би регистрирало наличието на две тенденции, свързани с осмислянето на сексуалното. От една страна, масовото разпространение на песнопойки с любовни и еротични песни свидетелства, че възрожденската литература прави опита да премине отвъд сте-

⁵ Ж. Батай подробно разглежда въпроса за единствеността на Садовите герои, а М. Бланшо прокарва схващането, че моралът им е основан върху изначалността на абсолютната самота, индивидуализма и отхвърлянето на идеята за ближния. Вж. Батай 1998: 167; Blanchot 1949: 220–221.

ните на забраната, отвъд патриархалните жестове на прикриването, които традиционно обграждат сферата на сексуалната активност. От друга страна, неканоничният статут на тези текстове, постепенното им изтласкване в литературната периферия е индикация, че възрожденското културно пространство продължава да е крайно предпазливо спрямо подобни трансгресивни опити и дори излъчва текстове, които заклеят човешката сексуалност, опитвайки се да опитомят обесивните влечения. Пример в тази насока е книгата „Игиономия, сиреч правила, за да си вардим здравието“, преведена от Сава Доброплодни, в която се казва, че „от всичките причини, които са доволни, за да умалят животът ни, няма никоя толкова да скъсява животът, колкото безмерното употребление на любовните наслаждения“ (Доброплодни 1846).

Сферата на сексуалните практики е провидяна неслучайно като приоритет предимно на чужденците. Темата за тяхното сладострастие, развратност, отдаденост на чувствените наслади е представена в редица възрожденски текстове, а в някои, предимно драматургични произведения, се обвързва с мотива за прелъстената, „озлочестена“ девойка („Криворазбраната цивилизация“, „Фудулеску“). Близко до този мотив, но с по-отчетлив акцент върху зверството и садистичността на действията, е и интерпретацията на Каравелов в „Турски паша“:

... тираните удовлетворяваха своите скотски страсти на кръстопътя, пред нашите очи; а после пак караха своите обезчестени жертви с помощта на гърбачите (...). Аз тогава не можех да разбера всичката гнусота, която произхождаше от действията на тия скотове, но днес разбирам доколко грамадни са били страданията на моите телесно развиени другарки... (Каравелов 1954: 60).

Топографията на похотта и разврата се изгражда най-вече от пространствата на пътя и харема. Пътуването от Търново до Цариград маркира откъсването от „рая на родния дом“, изпълнен със знаците на някогашното българско величие, и преминаването към „ада на същинското робство“ (Чернокожев 1995: 53–54), чийто символ е Цариград. Подобно на откритите пространства в романа на Сад, и тук пътят е територия на несигурността и заплахата, където човешкият живот е непрекъснато застрашен, а насилниците безпрепятствено удовлетворяват „и най-гнуснавите [си] скотски безчестия“ (Каравелов 1954: 59–60).

За разлика от пътя, където властва случайността, затвореното и недостъпно пространство на харема⁶ се свързва с разгулността и сладострастието: игрите, песните, баните, пируването, яденето (всякога прекомерно, мазно, сладко), акцентуването върху физиологичното, имат за цел да докажат, че „жената и майката в харема не е нищо друго, освен низко плътоядно животно“ (Каравелов 1954: 70). Отнемането на човеш-

⁶ Най-близкият му аналог в романа на Сад вероятно е замъкът, мислен като топос на похотта и оргиастичната разюзданост.

кото от образа на жената, свеждането ѝ до сексуална робиня, до нещо второстепенно (както е третирана и в романа „Жюстин“ – „нищо не ме притеснява така малко, както съдбата на една жена; по света има толкова много от тях...“ (Сад 1993: 209), задейства у нея същата инстинктивност и чудовищност, която е присъща и на садиста поробител („едно ерменлийче беше задушено от прегръдките и от целувките на нашите полудели от страст жени“ (Каравелов 1954: 76–77).

Крайната фаза на регресивното обаче, на елиминирането на културните норми и забрани, е свързана с мотива за кръвосмешението, превърнал се в трагична кулминация на Каравеловия текст. Разсъждавайки върху универсалния характер на инцестната забрана (всички общества я познават под някаква форма) в „Елементарни структури на родството“ Клод Леви-Строс твърди, че тя е „основната стъпка, благодарение на която (...) се е осъществил преходът от Природата към Културата“⁷, а в ужаса пред кръвосмешението, допълва Ж. Батай, е откриваемо онова, което ни обозначава като хора (Батай 1998: 197). За М. Фуко две са основните забрани – хранителната (свързана с канибализма) и сексуалната (отпращаща към инцеста) – чието престъпване очертава сферата на анормалното и садистичното (Фуко 2000: 117–125). Разглеждайки творчеството на Сад в тази насока, Ив. Знеполски смята, че „загубаването на чувството за семейство и за роднинство“, практикуването на кръвосмешението е „голям скок назад в историята, истинско разграждане на обществото, гигантска инволюция“ (Знеполски 1993: 18).

Въпросът, който следва да бъде поставен, е защо Каравелов използва този мотив като финално разгръщане на темата за страданията. От една страна, в него прозира фолклорната матрица за срещата между неразпознатите се брат и сестра, която (наред с цитатите от народни песни, позоваванията на легенди и обичаи, вглеждането в разрушените артефакти, напомнящи за отминалата българска слава) кореспондира с фолклорно-етнографската част на Каравеловия сборник „Страници из книгата за страданията на българския народ“, придавайки му смислово единство.

От друга страна, фолклорният мотив е психологически уплътнен с въвеждането на проблема за греха и вината, интерпретиран през призмата на национално-идеологическия дискурс. За разлика от Найда, която никога не загубва идентичностните си устои (а ролята ѝ в текста е да разказва, да припомня, да налага „морални санкции за забравянето“ (Тодоров 2004: 150), Стамен и Божана преминават през различни фази на културната амнезия: забравяне на произхода, дистанциране от езика, смяна на религиозната принадлежност, номинативна подмяна – Стамен се превръща в Хайредин, Божана – в Изумбруда). Независимо, че текстът прави опит да съхрани идеята за тяхната невинност и добродетелност (качествата на Изумбруда представят фолклорното разбиране за неизменно съчетаване на нравствена и физическа красота, а образът на Стамен до голяма степен

⁷ Цит. по Батай 1998: 197.

е обвързан със стереотипната фигура на справедливия, просветен владетел, характерна за възрожденската литература), независимо, че вината на двамата герои изглежда по-скоро трагическа, според общностните представи тя е напълно закономерна, защото е следствие от идентичностната подмяна, възмездие за лишеността от памет за миналото. Ето защо, перифразайки наблюденията на Н. Чернокожев⁸ върху поестта, бих допълнила, че в антистетичния порядък на Каравеловия текст да бъдеш едновременно Стамен и Хайредин, Божана и Изумбруда, българин и турчин, мъченик, но от страната на мъчителите, е невъзможно. Преминаването на идентичностните граници влече след себе си обезличаването, полудяването и смъртта: „Божана (...) беше изгубила ума си и нищо не разбираше (...). Стамен (...) изгуби се от света (...), разказват, че той бил убит в Черна гора от арнаутите“ (Каравелов 1954: 93–94).

Героинята Жюстин от романа на Сад също умира малко след като е разказала на смаяната публика историята на своя живот, преминал през многобройни страдания, издевателства, унижения. Умира точно когато е повярвала, че Бог, на когото постоянно се е уповавала, най-сетне ще я възнагради за непоколебимата ѝ вяра и търпеливост. Умира грозно, неромантично, неочаквано, поразена от мълния, която „е влязла през дясната ѝ гръд, изгорила е гърдите, лицето и е излязла през средата на корема“ (Сад 1993: 308). Вероятно в ужасната гледка се крие иронично-сатиричното разбиране на повествователя, че битието на жертвата винаги и независимо от действията ѝ ще остане докрай маркирано от страданията, че няма награда за добродетелта, че ако мъчителите изчезнат, техните функции ще бъдат прехвърлени на Бог, съдбата или провидението.

Така, както се случва и с героите на Каравелов – с тези, които са виновни, защото са забравили кои са, но и с тези, които отстояват националната си идентичност (като Найда, бъдещата калугерка), но споделят същите страдания и травми от преживяното. Единствената героиня, оцеляла в текста на Каравелов, е пощадена само за да „запише“ нескончаемостта на българските страдания (с което ни връща към заглавието на сборника), за да разкрие неволите на добродетелта, илюстрирайки идеологическия възглед на повествователя, че щастлива развързка в робското битие е невъзможна.

⁸ Вж. Чернокожев 1995: 59.

Литература:

- Батай 1998:** Батай, Жорж. *Еротизмът*. Прев. Антоанета Колева. С., Критика и хуманизъм, 1998.
- Blanchot 1949:** Blanchot, Maurice. *Lautréamont et Sade*. Paris, Minuit, 1949.
- Доброплодни 1846:** Доброплодни, Сава. *Игиономия, сиреч правила, за да си вардим здравието*. Сочинена гречески и френски от целителът Архигена Сарантиев, а преведена на българския язык от Сава Х. Илиевича Доброплоднаго, сливнянина. Цариград, 1846.
- Знеполски 1993:** Знеполски, Ивайло. Маркиз дьо Сад, или неволите на интерпретацията. // Предговор към: *Маркиз дьо Сад, Жюстин, или неволите на добродетелта*. Прев. Красимир Петров. С., Народна култура, 1993.
- Каравелов 1954:** Каравелов, Любен. Турски паша. // *Избрани произведения в три тома*. Т. 1, С., Български писател, 1954.
- Кьосев 1997:** Кьосев, Александър. Игрите на Европа. Опит за картография на един български дискурс. // *Анархистът законодател. Сборник в чест на 60-годишнината на проф. Никола Георгиев*. С., УИ „Св. Климент Охридски“, 1997.
- Сад 1993:** Маркиз дьо Сад, Донасиен – Алфонс – Франсоа. *Жюстин, или неволите на добродетелта*. Прев. Красимир Петров. С., Народна култура, 1993.
- Тодоров 2004:** Тодоров, Христо. Памет за несвобода. // *Около Пиер Нора. Места на памет и конструиране на настоящето*. С., Дом на науките за човека и обществото, 2004.
- Фуко 2000:** Фуко, Мишел. *Аномалните*. Цикъл от лекции в Колеж дьо Франс. 1974 – 1975. Прев. Евгения Грекова, С., Лик, 2000.
- Чернокожев 1995:** Чернокожев, Николай. „Турски паша“ – менталности и разказване. // *Любен Каравелов и българското възрожденско време*. С., ИК „Феня“, 1995.