

Средновековните кодове в модерната представа за Другостта (Евреите и ритуалното убийство на деца)

Николай Папучиев

„Историята започва с намирането на детски труп. Най-често това е момче, в зависимост от случая могат да са повече деца или момиче. Тялото може да бъде открито в отходна яма или евентуално в гора. Общата обстановка е средновековен град. Детето е християнско и е малко. То може да бъде между две и дванадесетгодишно. Може да липсва от няколко дни или от предишната нощ. Но намирането на тялото е само началото. Това, което се случва по-нататък, зависи от религиозната непримиримост и неразбирането, често поддържано между християнската и еврейската общност. Евреите са обвинени от християните в убийството на момчето за неясни ритуални цели, и това, което започва като тайнствена мътва, завършва с антиеврейско насилие или евентуално със следствие, включващо изтезания и екзекуция“, пише в книгата си, посветена на широко разпространените вярвания за кървавите еврейски ритуали, Хана Джонсън (Johnson 2012: 1).

Тази средновековна картина, както я определя авторката, е изградена от твърде устойчиви културни кодове, които надживяват породилата ги епоха. Тя е еманация на т.нар. кръвна клевета, която е толкова широко разпространена, че генерира сходни културни сюжети в различни географски ширини. В нейната основа са вярванията за употребата на християнска кръв от страна евреите, както при замесването на пасхалните хлябове (маца), така и при ритуалните практики на обредно обрязване на децата, продължава Хана Джонсън. Списъкът с обредните практики обаче е по-дълъг, както го обобщава в края на деветнайсетото столетие българският автор Георги Димитров. Освен че от християнската кръв се дават няколко капки на обрязаното еврейче и се слага при замесването на безквасния пасхален хляб, тя се използва и в още два други случая. Единият е на 9 юли, „когато равинът се помазва с пепелта на един плат, потопен в християнска кръв и сгорен; тогава той изяда и едно печено яйце, насолено с тази пепел, което ядене се нарича амафсейкес“. Четвъртата обредна употреба на християнска кръв е свързана с ритуалите, извършвани при смърт, когато хахамбашията намазва покойника в областта на сърцето с кръв, размесена с белтък на яйце. Наред с това християнска кръв се „употребява още и за разни баяния“, обобщава еврейските нужди от християнска кръв Димитров (1894: 103).

Всички тези приложения на кръвта са част от общата картина, която формира кръвната клевета. Тя е твърде устойчив културен конструкт, ако се съди по нейната устойчивост в исторически план, от една страна, и възможността ѝ да формулира сюжети в различни културни реалности, от друга. Като културна идеологема, тя представлява особено съдоточие на различни по своя характер идеологически кодове, които са свързани с идеята за собствената идентичност и маркира границите на различията. Епохата на модерността е времето, в което особено интензивно се осъществява идеологическото преформатиране на съществуващите в традиционната култура стереотипизирани представи за Другостта и се формира нов тип дискурсивно представяне на наследеното отношение.

В този период градското пространство става мизансцен на политическата рационализация на наследените средновековни сюжети. Тялото проявление се изразява под формата на насилие и заплахи към съществуващите еврейски общности и става част от една силна антисемитска вълна, заляла европейското културно пространство през XIX век. В основата на събития от подобен род в по-голямата част от случаите се открива обвинението в употреба от страна на евреите на кръв от невръстни християни, което налага консолидиране на християнската общност, за да се отговори на заплахата за нейното съществуване. И макар че българската религиозна книжнина, създавана през XVIII век, не разгръща сюжети върху убийството на деца от страна на евреите, кръвната клевета намира своето място в религиозната литература от следващото столетие, както отбелязва Олга Тодорова (1994: 13–14) и своите реални проявления в социалния контекст на модернизацията се български град.

На 10 август 1891 година във Враца е намерен труп на мъртво момче на възраст около 5-6 години. Детето се казва Георги Мокър Пиленков. Откритото тяло е с прорезни рани, от които, „както става ясно“ е източвана кръвта на детето. „Ръцете и краката на детето били вързани с нещо като *каиш* (ремик), на гушата му от лявата страна промушена една дупка, под двете му мишци по четири дупки, в слабините от лява страна една дупка и детеродний му член отрязан. Детето не се е разложило, а е *изсъхнало* (без кръв)“, е пълното описание, което прави на жертвата на престъпление вестник „Черно море“ (Престъпление 1891: 2). От материала става ясно, че момчето е изчезнало два месеца по-рано. В двумесечния период, в който не е била ясна съдбата му, се създават настроенния срещу еврейската общност в града. Основания за това се намират във факта, че изчезналото дете е православно.

На преден план се извежда митът за ритуалните убийства на християнски деца от страна на евреите. Активизирането на антиеврейските настроения в града, както и цялостният контекст¹, който се създава през

¹ Разбирането на контекста е свързано с общите гонения, на които са подложени евреите през XIX век. През последната четвърт на столетието в Русия срещу тях започват жестоки репресии, които довеждат до възникването на голяма бежанска вълна. Европейските правителства, както посочва в различни материали „Черно море“, отказват убежище

втората половина на деветнайсетото столетие, кара главния равин по това време в България д-р Симеон Данкович да напише специална брошура по този въпрос². От написаното става ясно, че подозренията и заплахите, които се отправят към евреите след изчезването на детето, провокират реални действия на насилие в града. След 10 август, когато тялото на момчето е намерено, „хвърлено над канарите около града, до една воденица, с вързани ръце и крака“, ситуацията във Враца се усложнява неимоверно бързо. Както пише Данкович „от тоя ден евреите са станали предмет на най-жестоко преследване от християнското население, което е обсадило еврейската махала и като хвърляло с камъни на евреите, им се заканвало с огън и смърт“ (Данкович 1891а: 5).

Общинските власти не успяват да разрешат конфликтната ситуация, поради което се налага намесата на централната власт. Правителството разпорежда на областните служби с „всички средства да защитят нападателите евреи от алчната за грабеж тълпа и да укротят въобще населението“³. Властите се оказват безсилни, поради което Министерството на вътрешните работи изпраща във Враца „специален комисар, който сполучи да възстанови реда“, пише Данкович (1891а: 6). Едва след неговата намеса животът в града започва да се нормализира, което позволява на институциите и администрацията да започнат да функционират и да въз-

на прокудените. В свои статии „Черно море“ неколкратно призовава правителството да охранява територията на страната и да не допуска бежанците. За пример са давани правителствата на Великобритания, Германия и други европейски държави. Вестникът държи читателите си информирани за случващото се и в Румъния, където се надигат силни антиеврейски настроения и дори има няколко случая, подобни на врачанския, които се използват за репресии срещу бежанците. Като съобщава за случилото се във Враца, редакторът допълва: „Много евреи, преселени от турските провинции, са сполучвали да вземат турски паспорти и с такава препоръка са се преселвали, преоблечени, без зулуфи, из съседните държави, между които не е чужда и България“ (Престъпление 1891: 2). У нас такива „окаяници“ не се забелязват много, продължава материалът, което означава, че българското правителство споделя мнението на журналиста да охранява неприкосновеността на територията. В друг материал се посочва, че две момчета от еврейски произход се гаврили с християнската вяра в Русе, като, подобно на свещениците в града, тръгнали с менче и босилек да ръсят за здраве вярващите на Богоявление. „Ний съветваме властта да даде поне един чувствителен пример на живущата у нас еврейщина, та да разбере тя, че ако тука не е Россия, не е и Юдейско царство, свободата не е слободия“ (Богоявление 1892: 3).

² В тази брошура жертвата е посочена с женски пол, въпреки детайлното описание на трупа от вестниците. От написаното от Данкович става ясно, че детето е глухонямо, както и точната дата, от която то е в неизвестност – 5 юни същата година.

³ Няколко месеца по-късно Данкович се извинява за фразата „алчната за грабеж тълпа“, като пише, че от достоверен източник се убедил, че не е имало намерение за грабеж (Данкович 1892: 1).

становяват реда. Случаят преминава в ръцете на съдебните власти и по него е образувано следствие, което трябва да разкрие виновника за извършеното престъпление⁴.

Намирането на детски трупове с множество прорезни рани по тях, развива една цяла тенденция, в която свое място намира църквата. Конфликтите, които се случват между евреи и християни, имат религиозна основа и в техните дълбинни пластове неизменно присъства мотивът за кръвната клевета. Той дава основание да се „освети“ агресията към верски различия друг по особен начин, принадлежащ към средновековните механизми на конструиране на света. Трансформирайки ярванията за кръвта като субстанция на живота, в модерната епоха се осъществява вторична реализация на социогоничен мит, основан върху идеята за общност във вярата. Изчезването на християнски деца и по-късното откриване на мъртвите им тела, става част от механизмите на сакрализация, които организират общностното съпреживяване на религиозната заедност. Независимо от различните мерки, които се прилагат – както от страна на властите, така и в случаите на саморазправа, се вижда, че този вид престъпления не намаляват, а напротив – те сякаш непрекъснато се увеличават. Разследванията, които се извършват от оторизираните за това власти, когато не преследват конкретни политически цели, не доказват обвиненията срещу евреите. Това обаче не спомага за успокояване на напрежението, а напротив – често пъти засилва подозренията към евреите, че са успели да подкупят разследващите и съдебните органи. Формира се цялостен наратив, който предметява и визуализира дълбоко заложена идеологическа конструкция за стереотипизация на другостта. Впоследствие този наратив се рационализира в политически действия, които се изразяват в актове на насилие срещу различието. Фактът, че решенията на правораздавателните институции не успяват да разрешат реалните конфликтни ситуации, показва, че убийствата са не причината, а поводът за тяхното възникване. Това обяснява защо списъците с имена на деца, чието убийство се приписва на евреи, показват възходяща тенденция и не се прекратява във времето – поне до 1944 година в България. В подкрепа на подобен аргумент е и наблюдението, че те се подновяват в моменти на необходимост от политическо инструментализиране на антисемитските настроения.

⁴ Независимо от предприетите мерки, през 1893 година делото още не е разрешено, ако се съди по бележката, която се открива в книгата на Георги Димитров. „Евреите чрез една брошура издадена преди 2–3 години (визира се изданието на Данкович от 1891 – (Данкович 1891a), се помъчиха да докажат, че не вършат подобно нещо, но нека оправдаят поне Вратчанското дело, извършено на последно време“ (Димитров 1894: 101). Вероятно книгата на Димитров е излязла по-рано през 1893 година, защото делото е спечелено в полза на обвиняемите на 11.09.1893. Техен защитник е д-р Константин Стоилов. Благодаря на доц. Василка Танкова, която ми даде информация за този факт и ме насочи към изследването „Константин Стоилов в политическия живот на България“. От историческото описание, което прави авторката, става ясно, че са обвинени няколко лица, като само двама са евреи. – вж. Танкова (2001: 195–197).

Случаят във Враца е предшестван от подобна история, случила се на остров Корфу, за която споменава в-к „Балканска зора“. В брой 362 от 5 юни 1891 година (датата, на която изчезва момчето във Враца), в кратка информация се отбелязва, че „евреите в Корфу, уплашени от великденските приключения из този остров, тръгнаха купом да се преселват в Австрия, Испания и Турция“. Броят на изселниците е достигнал 3000 души, но се очаква емиграцията да продължи до цялостното напускане на острова от еврейската общност, продължава вестникарската бележка (Евреите 1891: 3). Примерите за конфликти и дълбоки социални кризи от този период обаче далеч не се изчерпват с Враца и Корфу, а могат да бъдат продължени в един почти необозрим списък. В няколко издания от края на XIX век, в които те са публикувани, отчетливо се забелязва разширяване на тенденцията да се събират данни за изчезване на християнски деца, чието убийство се приписва на евреи. Дори и най-малките съмнения, че е възможно да става дума за криминално деяние, а не за ритуално убийство на верска основа, се отхвърлят напълно. Тяхното обобщаване и публикуване се превръща във важен фактор за активизиране на антиеврейските настроения на Балканите през втората половина на деветнайсети век. До насилие се достига и през 1859 година в Галац, Румъния, където е убито християнско дете. Всеки еврейин, „който се уловеше, биваше смазан от бой. Хаврата [синагога] им съборили и войската в Галац не била в състояние да смири народа, та и от Браила помощ пристигнала“, пише Георги Димитров (1894: 98). В неговия дълъг списък на еврейски престъпления срещу християнски деца е описан и случаят във Фагараш (Румъния) от 1889 година. Димитров се позовава на материал във вестник „Телеграфул“, в който се разказва историята за възрастна еврейка, отглеждала в дома си християнското момиче Ана Бога. Тя отделяла специални грижи за детето, за да бъде здраво и „добре охранено“. Отглеждането на момичето в дома на еврейката продължило до Пасха, когато го убила, за да използва кръвта му. Това е третият случай на възрастната еврейка, позовава се на вестника Димитров и продължава: „шом се открило това, евреите от страх оставили града Фагараш и избягали, изпокрили се и станало голямо движение против тях“ (Димитров 1894: 98–99). Изпитание пред възможността на властите да удържат социалния ред представлява и историята, разиграла се в Тиса-Ислар (Унгария) на 1 април 1882 година, когато момичето Естир Соломоши било убито в синагогата. В списъка на убити деца е известната история на малкия Атанас от Кюстендил, при която се наложило софийският мютесарифин Махзар паша да изпрати специална комисия в града, която да разследва случилото се и да води разпитите. Както отбелязва Пауновски, в телеграма до вестник „Дунав“ (публикувана в брой 968 от 04.05.1875) се съобщава, че „българчето било погребано, а в църквите се изказали към народа поучителни слова, за да се успокоят духовете“ (Пауновски 2000: 217).

Началата на вярванията, че евреите извършват убийства с ритуални цели, се откриват още в Средновековието. От тогава са датирани и пър-

вите примери от различни европейски страни, от които се вижда, че откритието на телата на деца е само част от проявленията на верска нетолерантност. В резултат на това възникват сериозни кризи между отделните общности, които са съпроводени с прояви на насилие и дори – в немалка част от случаите – с прогонване на евреите от едно или друго населено място. „Такива престъпления, пише Есив, са извършени много, много в XIII, XIV, XV, XVI, XVI и XVIII столетия, но след погрома из цяла Европа, броят им намалява. Ала и досега във всички градове на света изчезват безследно християнски деца“ (Есив 1941: 11).

Към гореизброените случаи на открити мъртви деца, могат да се прибавят и разкази, в чийто сюжет престъплението се изразява само в умисъл за неговото извършване. „Опасността“ се разпознава дори тогава, когато християнско дете е намерено в съседство с евреин. Това са наративи, чиято достоверност е с висока степен на условност. В описанието на Димитров съществуват такива случаи, при които евреите не успяват да навредят на децата, благодарение на бдителността на членове на техните семейства или на други членове на християнската общност. В Александрия през 1870 година задържали евреин, който носил в зембил християнско дете. Той бил принуден да освободи детето, вследствие на което бил освободен и той, без да бъде подложен на санкции. Само 2 години преди врачанската история, в Бургас петнадесетмесечно дете било намерено в отходната яма. Детето било спасено, отново без да бъде санкциониран заподозреният в престъпление евреин, в чийто двор била ямата.

Списъкът с подобни сюжети също може да бъде продължен с примери от различни европейски страни. Те достигат до България и започват да се разпространяват като градски легенди, за което голямо влияние оказва периодичният печат. В различни вестници, излизали в този период се вижда, че темата за евреите присъства, като в голяма част от случаите става дума за активиране и проявяване на колективни стереотипи, съществуващи в културата на българите. Така представата за лакомия и развратен евреин⁵ се уплътнява в новите обществено-полити-

⁵ Вестник „Християнин“, който излиза в Русе например, препечатва статия от руско издание, разказваща за алчността на евреите, които държат монопол над продажбите на дървено масло в Русия. Според изчисленията на автора декларираният внос е два пъти по-малък от реалните нужди, което означава, че в църквите се гори дървено масло, примесено с некачествени материали и „всякакви други нечистоти“. Така, пита авторът, на кого служи ревността на християнина – на Бога или на алчните евреи, като се има предвид, че по същия начин стои въпросът и със свещите, които също се доставят от евреите. Към този материал българският редактор е добавил въпроса какви ли ще са резултатите, ако подобно проучване се направи и в България (Християнин 1909а: 16).

чески и социални условия, като към образа се прибавят нови черти⁶. Макар че в тези сюжети отсъства експлицитното позоваване на мотива за употребяването на християнска кръв за религиозни цели, те се превръщат в част от общото колективно „знание“ за другостта в епохата на модерността. Новото в случая е, че става дума за идеологическо трансформиране на фолклорните представи за другостта и възможностите за превръщането им в част от политическия дискурс на модерната публичност. В този смисъл модерното конструиране на идеята за политическото предполага една разгърната платформа от различни проекти и визии, в която мотивът за другостта неизменно присъства. Той се идеологизира в новите условия, което го поставя в непрекъсната готовност да се превърне в конкретни политически послания с негативна насоченост. Този механизъм заляга на фолклорното знание, но успява да превърне неговите абстрактни дълбинни знакови структури в конкретни политики. Пространствата на социалната заедност се умножават в епохата на модерността и се създават възможности за възникването на интимни ниши, в които механизмите на властта придобиват различни измерения⁷.

За изясняването на този момент е важно да се спомене още един набор от сюжети, който може да се обособи в трети, самостоятелен списък. Това са разказите, в които мотивите за кръвната клевета, ориентирани около смъртта на християнски деца в невръстна възраст, се разгръщат на религиозна основа и намират своето продължение отвъд социалното си рационализиране. Те са с по-голяма историческа трайност от появилите се в средата на деветнайсетото столетие, които наподобяват

⁶ В модерната епоха различни независими центрове, свързани с православната църква, засилват религиозната пропаганда. Голяма част от тях имат за задача да формират и укрепват православните ценности, които имат нужда да бъдат защитени от разрастването се влияние на другите вероизповедания – католицизъм и протестантство. Социалистическите идеи и атеизмът, който проповядват, също се разпознават като заплаха за вярващите. Те се разпознават като продукт на еврейската пропаганда срещу православните, което удвоява тяхната опасност за десните консервативни ценности. „Те не искат да знаят истината, която свише от Бога произхожда, а я предлагат от себе си или от името на новите мъдрещи, книжките на които в последно време усърдно се разпространяват между народа. Всички тези нови мъдрещи [евреи, врагове и ненавистници на Христа, каквито са Ласал, Маркс, Енгелс, Бебел и др.] със своите последователи, за да привлекат към себе си слушатели, така също обещават земни блага“ (Християнин 1909б: 5).

⁷ Ярък пример за това се открива в казаното от главния равин Симеон Данкович при полагането на първия камък на еврейското училище в София. Той специално отбелязва усилието на официалните власти да уредят новата публичност върху политики, свързани с идеята за равноправие между отделните общности. „Този основен камък, който се полага в града ни, гдето живеят разни народности и гдето има училища за разни религиозни общества, този факт е едно ясно доказателство за хуманността и високата толеранция на нашия любезний господар, на нашите държавни и общински власти, тъй и на българския народ“, казва Данкович във времето, в което събитията във Враца ескалират и се движат към най-високата си точка (Данкович 1891б: 8).

градски легенди. Тяхното удържане и дълго траене в колективната памет е религиозно санкционирано, поради което те самите се превръщат в сюжетопораждащи мотиви във фолклора. Става дума за онези разкази, в които смятаните за убити от евреите деца са канонизирани за светци. В народната култура на Средновековието те се превръщат във важен елемент и дори градивна част от проявленията на нетолерантност към верски различните. Намирането на аргументи във вярата е изключително силен механизъм на легитимиране на едни или други представи в колективното знание от локално-регионален тип. Процесът на канонизиране на деца за светци започва от Средновековието и продължава до XVIII век, когато Руската православна църква в 1820 година обявява за светец Гавраил Говдел и той започва да се почита като Св. Гавраил Заблудовски⁸. Част от случаите, довели до обявяване на деца за светци-мъченици във вярата започват като народни култове с локално значение, а друга – особено в периода на Инквизицията – са резултат от действията на официални църковни лица⁹. Това разграничение обаче е в много голяма степен условно, тъй като историческите сведения показват, че двете сфери на колективното знание са изключително пропускливи помежду си. Така знанието се формира в резултат на установената легитимност на църквата и изгражда херменевтична призма, която за вярващия човек изразява самото знание.

Един от първите регистрирани случаи на канонизиране в исторически план е този на младенца Уилям от Норвич, който скоро след смъртта си през 1144 година е канонизиран за светец. Множество чудеса, кои-

⁸ Католическата църква отменя канонизирането на деца мъченици, убити от евреи с ритуална цел, през 1962-1965г. по време на Втория ватикански събор (Tokarka-Bakir 2008: 25).

⁹ Св. Христофор от Толедо (това е другото наименование, с което е известно детето, популярно още и като *Светото дете от Ла Гуардия*) е друга фигура, в чийто култ ясно се проявява средновековното вярване, че евреите употребяват християнска кръв за своите религиозни ритуали и практики. Неговата смърт е в края на 80-те години на петнайсетото столетие, когато верското напрежение в Испания е достигнало изключително високи нива. Престъпниците „признали“ вината си по случая и разкрили начина, по който са извършили убийството. Мотивът е да се направи „вълшебно питие“ от сърцето на детето, с което да се унищожи инквизицията и цялото християнство (Григулевич 1979: 223). В този случай се вижда ясно, че инициативата е на инквизиторите, които след почти двугодишно следствие „доказват“ вината на евреите за убийството на детето. Великият инквизитор Торквемада използва процеса за политически цели в разгорялата се антиеврейска кампания, за да докаже силната верска принадлежност на новопокръстените (мараните) към старата им вяра. Към този случай се прибавя и смъртта на инквизитора от Сарагоса Педро ди Арбуес, убит само няколко години по-рано – през 1485 година от новопокръстени в християнството евреи. Той също е обявен за блажен през 1662 и за светец през 1867 година. Неговата смърт предизвиква вълна от силен терор и се използва от Инквизицията, за да се покаже лицемерието и фалша на мараните. Убийството му трябва да послужи за пример на християните, че не бива да им се доверяват. В резултат на верското напрежение, което се нагнетява, през 1492 година испанските владетели подписват *Алахамбрийския декрет* за изгонването на евреите от Испания. – вж. Григулевич (1979) и Светото (б.г.).

то са се случили на вярващите, се обясняват със застъпничеството или пряката намеса на светеца (Johnson 2012: 30–58). Те са описани от монаха Томас Монмотски, който започва свой ръкопис на латински език за живота и чудесата на Уилям от Норвич само 6 години след смъртта на светеца. И всъщност той е лицето, което създава култ към блажения Уилям, в една епархия, в която има противоречиви мнения за неговата смърт. Когато Томас Монмотски пристига в Норвич около 1150 година, в града една 60-годишна катедрала все още не носи името на светец, който да бъде неин патрон-покровител – пише Хана Джонсън. Ако местната общност е имала съзнанието за светостта и мъченическата смърт на Уилям, тя е щяла да направи постъпки за неговото канонизиране, непосредствено след смъртта му. В тази логика естествен резултат от подобен акт би бил местният светец да стане съответно и патрон на градската катедрала. Както свидетелства самият Томас Монмотски обаче „момчето е било почти забравено“ към годината на неговото пристигане в града. „Нещо повече, „Блаженият Уилям“ е обект на противоречия в епархията и настояванията на Томас за неговата святост – че той е „истински“ благословен от Бог – не са безрезервно приети от всички около него“, продължава анализа си Хана Джонсън (Johnson 2012: 30). Уилям, в разказа на Томас Монмотски, е бил отвлечен от евреи няколко дни преди Пасха, задържан е от тях и ритуално разпнат на кръст по време на Пасха. Впоследствие тялото му е било открито в гората, погребано и препогребано няколко пъти, докато пристигналият в града монах не започва самостоятелно разследване. В резултат на „разкритията“, които прави, той обявява Уилям за мъченик в Христа и мощите му са пренесени в катедралата.

Механизмите, по които монахът превръща своя разказ в знание и първопричина за култа, са особено интересни, защото те разкриват херменевтичните основания на средновековния мироглед. В усилията си да отхвърли скептичните бележки към резултата от разследването си, той определя критиките като богохулство, а критиците нарича неверници, които подобно на евреите не зачитат християнската вяра. Така той заличава разликата между неверници и евреи, което създава важен прецедент за по-нататъшните дискусии върху обвиненията за ритуалните убийства. Така Томас артикулира понятията на юридическия дискурс, който се проявява в процесите и присъдите на следващите десетилетия, отбелязва Хана Джонсън (Johnson 2012: 32). Наред с това обаче може да се каже, че монахът, провокирал култа към Уилям от Норвич, извършва и нещо друго – той формулира параметрите на местното колективно знание, като се позовава на легитимационната сила на верската херменевтика. Наред с това, че може да се наложи присъда за престъплението, която да възстанови баланса в социалния ред, Томас Монмотски дава примери за чудеса, които мобилизират във вярата. Тези примери, или част от тях, бързо се разпространяват сред местните хора и се превръщат в отделни наративни структури, които генерират сюжети за Другостта. Примерите за чудеса и наказания, които сполетяват невярващи-

те християни, консолидират общността във вярата, но същевременно с това – или точно по този начин – определят фолклорната представа за Другия. Кръвната клевета се превръща в част от ясното идентифициране на заплахата за вярващия християнин.

Епископът-княз е този, който се доверява на гражданите на тиролския град Триент (днес на територията на Италия) за причините, довели до смъртта на малкия Симеон. „Народната мътва обвинила евреите, че са откраднали детето“, пише М. Есив, и това дава основание следствието да се насочи срещу тях, макар че по това време в града са живели само три еврейски семейства. „При вида на обезобразеното трупче [епископът-княз] извикал: „Това престъпление може да бъде извършено само от враг на Христовата вяра“ (Есив 1941: 13). Доказателства за извършителите дава по чудесен начин и самото тяло: когато евреите се появяват до него „червеникавите рани се отваряли и от тях прокапвала кръв“. Това е недвусмислено доказателство за вината на извършителите на престъплението, което местната общност на вярващите приема и поддържа по време на цялото следствие. То заляга в основите на местното знание за „опасните евреи“, които с получената в резултат на жестоки изтезания християнска кръв призовават Бог да изпрати на християните „десетте египетски наказания“ (Есив 1941: 16). Посланието, което се изпраща, е недвусмислено: християните трябва да бъдат бдителни при общуването си с евреите, защото те ненавиждат християните и съзнателно полагат усилия да им навредят. Наред с това те са прикрити и коварни, доказателство, за което е фактът, че при процесите вината им се установява много трудно и то често пъти по косвени улики.

Изтръгването на самопризнания е ключов момент в следствените процеси, защото европейските евреи нямат писмено фиксиран текст, който да регламентира ритуалните практики на убийството. Знае се, че за да поругаят християнската вяра, детето трябва да бъде момче, което се разпъва на кръст (за да наподобява мъченическата смърт на Христос). И още – убийството трябва да стане близо до празника Пасха, защото така жертвоприношението е „по-приятно на Бога“, а кръвта е много по-силна. По време на разследването на смъртта на Симеон Херберт станало ясно, че главният заподозрян Самуил има това знание „не от някоя книга, а от учителя си Давид Спринц, който живял в Полша“ (Есив 1941: 18). Това „тайно“ знание става достойние на християните през Средновековието посредством процеси срещу евреите и те бързо го разпространяват. То става част от колективната памет, която форматира механизмите на общностна идентичност и ги удържа при промяната на поколенията.

Православието в лицето на Руската църква също се включва в тези процеси като канонизира за светец Гавраил Заблудовски от района на Бялисток, днес на територията на Полша. Гавраил произхожда от семейство на православни селяни от с. Зверки. На шест години той е убит и тялото му е намерено извън селото. Въпреки че разследването не успява да докаже вината на обвинения за смъртта му търговец от еврейски произход (нещо повече – той е напълно оневинен), тялото на детето

става основа за разгръщане на значим за регионалната православна общност култ, който се чества от вярващите на 20 април (3 май)¹⁰. Масщабно изследване, проведено от екип антрополози през 2007 година разкрива механизмите, по които колективното знание за общностна идентичност се удържа около култа на светеца мъченик. По наблюденията на Йоанна Токарска-Бакир, съвременното проучване показва, че „легендата за християнската кръв в еврейската маца се знае, макар че не се вярва в нея“ (Tokarska-Bakir 2008: 12). Същото изследване показва, че формирането на култа в различните исторически периоди е резултат от пресрещане на идеологически фактори от различен порядък, което води до съществени промени в колективното знание. В случая с Гавраил Заблудовски това „знание“ е пряка рефлексия от силен местен култ, който се развива и удържа в колективната памет с особена сила до 40-те години на XX век и под силното влияние на местните свещеници, както и на повисши духовници. Както разкриват изследванията на научната експедиция, провела се през 2007 година в района на Бялисток, през 1944 година все още са живи намеренията да се върнат мощите на светеца в района, от който произхожда. „През 1944 година по време на немската окупация се появява възможност да се превърнат в реалност отдавнашните възделения на православните от района на Бялисток за пренасяне на реликвите на родна земя на мъченика Гавраил“ (Tokarska-Bakir 2008: 26). През 80-те години на XX век позатихналият за известно време култ започва отново да се възражда.

Фигурата на светеца се превръща в конструиращ елемент на колективната памет и я уплътнява чрез полагането на верски сюжети в представата за общност и заедност. Въз основа на нея (паметта) се формира хоризонт на виждане, който е общ за различните поколения в една общност. В нея историческото събитие присъства като елемент от по-широк интерпретационен механизъм, съобразно който членовете на общността не просто помнят миналото, а го експонират в настоящето и същевременно успяват да го проектират в бъдещето. Процесите срещу евреите се превръщат в маркери на колективната памет, защото я легитимират посредством помненето на „реален“ факт от миналото, от една страна, и – както е в случая – с помощта на авторитета на религиозната санкция – от друга. Посредством тях паметта, отразяваща времето, в което на пръв поглед нищо значително не се е случило (по думите на Халбвакс (1996: 100), получава необходимите жалони за достоверност. Те се превръщат в част от траенето на паметта, което изгражда у групата представата за собствената ѝ цялост и изгражда знаците на идентичностните ѝ параметри. Поради тази причина, както установява полската научна експедиция, днешните жители в района на Бялисток споделят

¹⁰ В календара на Българската православна църква не е отбелязан ден, в който да се почита паметта на светеца. – вж. Жития (1991).

противоречивото знание, че е възможно убийството на Гавраил да е извършено и от католици. Социалната актуалност определя интензитета на отношението към другостта. Чувството за застрашеност на верската идентичност на колектива трансформира „знанието“ за миналото, като го интерпретира посредством знаците на настоящето. При събитията, случили се в някои градове, в които полът на жертвата е женски (поради което необходимото идеологическо наподобяване на Христовата жертва е невъзможно), се вижда, че това не е достатъчно основание, за да не бъдат обвинявани евреите в убийство. Не е достатъчно основание и фактът, че детето е изчезнало доста след „сезона на отвлеченията“, както става популярно в някои източници времето около Пасха.

Процесите срещу евреите по обвинения за извършване на ритуални убийства поддържат непрекъснато жива верската идентичност на християните, като я преподновяват на регионално ниво с изключително голяма честота през вековете. Светците-мъченици задават общите параметри на тази вяра, тяхната жертва става легитимационен херменевтичен инструмент за универсалността на верската идентичност. Мъченическата им смърт се превръща в еманация на колективната вяра; чрез вярването, че евреите убиват деца за обредните си практики, получава най-висшата религиозна санкция. Канонизирането на част от намерените мъртви деца става част от един цялостен социален механизъм, който регулира общностните взаимоотношения. Посредством него се удостоверява и придава легитимност в най-висок символен порядък за вярващите представата за евреите, които убиват деца. Инструментализацията на тази сложна по генетичен код¹¹ семиотична конструкция се осъществява в социалната публичност в актовете на насилие срещу евреите.

Случаят с намереното мъртво момче във Враца разкрива механизмите, по които модерността инструментализира съществуващите във фолклора стереотипни представи. През различните реакции към случилото се вижда, че ранната българска модерност започва да формира хетеротопни пространства в обществото¹². Действията на държавната адми-

¹¹ Както отбелязва Г. Кацаров в нарочна лекция през 1922 година, първите писмени сведения за използване на човешка кръв от евреите за религиозни нужди са запазени „у александрийския граматик Апион, съвременник на Тиберий (14–37 г. пр. Хр.)“ (Кацаров 1922: 17). За обвиненията от страна на римляните към първите християни, че използват детска кръв с ритуални цели, съществуват много източници, които могат да бъдат посочени. В опита си да защити евреите от обвиненията във врачанския случай главният равин също се позовава на това вярване (Данкович 1891а).

¹² По същото време, както отбелязва Пауновски, позовавайки се на Димитър Маринов, българското обичайно углавно право например позволява да „убиеш евреин, който откраднал дете за кръвта му“ (Пауновски 2000: 228). „Виждаме, заключава Пауновски, че прословутата кръвна клевета срещу евреите съвсем не била чужда на мирогледа на българите“, след като се санкционира с наказателна норма в обичайното право (Пауновски 2000: 229). Този извод е трудно да бъде приет в неговата категоричност, по редица причини. Една от тях е, че авторът не отчита факта, че проучванията на Д. Маринов са правени в същия регион и то във времето, когато се разиграва историята във Враца. Други примери

нистрация са насочени към удържане на един ред, базиран на рационалното знание. Това съхранява за известно време ескалирането във видимите пространства на социалната публичност на хетерофобия (Бауман 2003:100) от предмодерен тип, насочена към евреите, която започва да се проявява по-отчетливо след Първата световна война, но семантизирана в друг знак ключ, съдържащ идеологическите елементи на модерните политически рационализации¹³. От написаното от Ангел Андонов (1906: 5) се вижда, че няколко години след случая във Враца, българинът се отнася с доверие към евреите, като търгува и общува с тях. Стереотипните представи, които откритото тяло на мъртвото дете е извело във видимите пространства на публичността, са се отлели отново в интимните сфери на един културно-интерпретационен модел, който се полага на колективната памет.

за присъствие на подобна норма в обичайното българско право не са регистрирани. Освен това, смъртта на момчето не регистрира никакви наченки на локален култ в района, което би дало основание на направения извод. От трета страна, имайки предвид динамиката на колективната памет, привездането на нейните символни кодове като аргументи в подкрепа на инструментализирането и рационализирането на стереотипите, налага друг тип изводи. Тръгвайки в тази логика, не може да не се отчита фактът, че фолклорната култура формира семиотични ключове, в които историческото се наслаждава върху остатъчни митологически сюжети и така се проектират образи със сложна семиотична структура, които трудно могат да служат като аргументи в исторически дискусии. Все пак, фолклорните материали дават достатъчно основания да се откриват ключовете на предмодерните измерения на хетерофобията, изразяваща се във формиране на стереотипи към евреите. – вж. Тодорова (1994: 10–22), а също и Тодорова (2001: 88–111). В различни източници се откроява знанието, че евреите убиват деца, което в модерната епоха отбелязва преплитането на конотации с различна функционалност и произход. По повод издадената от Данкович брошура, Прегледов пише: „чели сме и още от детинство сме слушали да се приказва за убиване на християнски деца от евреи, а не сме имали случаи да прочитаме някои сериозни опровержения, подобни на това, за което пишем настоящите редове“ (Прегледов 1891: 3). В предговора си към книгата на Исидор Лютостански Ангел Андонов отбелязва, че българинът не доверява децата си, „защото от деди и прадеди той знае, че те, евреите, крадат децата му и ги убиват за свои религиозни цели“ (Андонов 1906: 5).

¹³ В този период отношението към кръвта се рационализира. Средновековната представа за убийството на деца се разпознава като част от друг тип обществена опасност в публичното пространство. Представата за верска различност се доминира от знанието за расовата нечистота на еврейската кръв, както отбелязва Давид Лиджи. Въз основа на кръвта се подхранват расистките възгледи, наложени през 30-те години в Германия и разпространили се в цяла Европа, според които приемането на християнството от евреите не е достатъчно, за да бъдат разпознати като равни на останалите европейци по расов признак. Тяхната кръв е „пакостна, отровна, недоброкачествена, порочна“, обобщава расистките възгледи за кръвта на евреите Лиджи (1934: 2).

Използвана литература:

Андонов 1906: Андонов, Ангел. Предговор. // Исидор Лютостански. Употребяват ли евреите християнска кръв за религиозни цели? Пловдив: Съгласие, 1906. [Andonov, Angel. Predgovor. // Isidor Lyutostanski. Upotrebyavavt li evreite hristiyanska krav za religiozni tseli? Plovdiv: Saglasie, 1906.]

Бауман 2003: Бауман, Зигмунт. Модерност и холокост. С.: Лик, 2003. [Bauman, Zygmunt. Modernity and The Holocaust. N.Y.: Cornell University Press, 1989.]

Богоявление 1892: Богоявление. // Черно море, бр. 31, 18.01.1892, стр. 3. [Bogoyavlenie. // Cherno more, br. 31, 18.01.1892, str. 3.]

Григулевич 1979: Григулевич, И. Инквизицията. С.: Партиздат, 1979. [Grigulevich, I. Inkvizitsiyata. S.: Partizdat, 1979.]

Данкович 1891а: Данкович, Симеон. Евреите и кръвта. Издирвания по въпроса: Употребяват ли евреите християнска кръв? С.: Б. Зилберг, 1891. [Dankovich, Simeon. Evreite i kravta. Izdirvaniya po vaprosa: Upotrebyavavt li evreite hristiyanska krav? S.: B. Zilberg, 1891.]

Данкович 1891б: Данкович, Симеон. Слово при полагането на основния камък под еврейското мъжко училище в София на 29 юлий 1891. С., 1891. [Dankovich, Simeon. Slovo pri polaganiето na osnovniya kamak pod evreyskoto mazhko uchilishte v Sofiya na 29 yuliy 1891. S., 1891.]

Данкович 1892: Данкович, Симеон. В издадената... // Черно море, бр. 31, 18.01.1892, стр. 1. [Dankovich, Simeon. V izdatenata... // Cherno more, br. 31, 18.01.1892, str. 1.]

Димитров 1894: Димитров, Георги. Княжество България в историческо, географическо и етнографическо отношение. С., 1894. [Dimitrov, Georgi. Knyazhestvo Balgariya v istoricheskо, geograficheskо i etnograficheskо otnoshenie. S., 1894.]

Евреите 1891: Евреите в Корфу. // Балканска зора, бр. 362. 5.06.1891, стр. 3. [Evreite v Korfu. // Balkanska zora, br. 362. 5.06.1891, str. 3.]

Есив 1941: Есив, М. Ритуални убийства. С.: Нов живот, 1941. [Esiv, M. Ritualni ubiystva. S.: Nov zhiivot, 1941.]

Жития 1991: Жития на светиите. С.: Синодално издателство, 1991. [Zhitiya na svetiite. S.: Sinodalno izdatelstvo, 1991.]

Кацаров 1922: Кацаров, Георги. Произходът на антисемитизма. С., 1922. [Katsarov, Georgi. Proizhodat na antisemitizma. S., 1922.]

Лиджи 1934: Лиджи, Давид. Преследването на евреите и обществената съвест. С.: Иврия, 1934. [Lidzhi, David. Presledvaneto na evreite i obshtestvenata savest. S.: Ivriya, 1934.]

Пауновски 2000: Пауновски, Владимир. Другите. // Българи и евреи. Ч. I. Съст.: Александър Фол. С.: Тангра Танакра, стр. 211-290. [Paunovski, Vladimir. Drugite. // Balgari i evrei. Ch. I. Sast.: Aleksandar Fol. S.: Tangra Tanakra, str. 211–290.]

Престъпление 1891: Едно страшно престъпление. // Черно море, бр. 11, 22.08.1891, стр. 2. [Edno strashno prestaplenie. // Cherno more, br. 11, 22.08.1891, str. 2.]

Светото б.г.: Светото дете от Ла Гуардия. // Wikipedia <http://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%BE%D1%82%D0%BE_%D0%B4%D0%B5%D1%82%D0%B5_%D0%BE%D1%82_%D0%9B%D0%B0_%D0%93%D1%83%D0%B0%D1%80%D0%B4%D0%B8%D1%8F> (09.11.2013). [Svetoto dete ot La Guardiia. // Wikipedia http://bg.wikipedia.org/wiki/%D0%A1%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%BE%D1%82%D0%BE_%D0%B4%D0%B5%D1%82%D0%B5_%D0%BE%D1%82_%D0%9B%D0%B0_%D0%93%D1%83%D0%B0%D1%80%D0%B4%D0%B8%D1%8F> (09.11.2013)]

Танкова 2001: Танкова, Василка. От 1886 до 1894: между дипломатическите салони и адвокатската кантора. // Е. Стателова, В. Танкова. Константин Стоилов в политическия живот на България. С.: Анубис, 2000, стр. 142–214. [Tankova, Vasilka. Ot 1886 do 1894: mezhdu diplomaticheskite saloni i advokatskata kantora. // E. Statelova, V. Tankova. Konstantin Stoilov v politicheskiya zhivot na Bulgariya. S.: Anubis, 2000, str. 142–214.]

Тодорова 1994: Тодорова, Олга. Образът на „нечестивия“ евреин в българската книжнина от XVIII – началото на XIX век и във фолклора. // Български фолклор, 1994, кн. 3, стр. 10–22. [Todorova, Olga. Obrazat na „nechestiviy“ evrein v balgarskata knizhnina ot XVIII – nachaloto na XIX vek i vav folklora. // Balgarski folklor, 1994, kn. 3, str. 10–22.]

Тодорова 2001: Тодорова, Олга. Евреите в българската словесност от началото на XIX век до Освобождението. // Балкански идентичности. Съст.: Н. Аретов, Н. Чернокожев. С.: Институт за изследване на интеграцията, 2001, с. 88–111. [Todorova, Olga. Evreite v balgarskata slovesnost ot nachaloto na XIX vek do Osvobozhdenieto. // Balkanski identichnosti. Sast.: N. Aretov, N. Chernokozhev. S.: Institut za izsledvane na integratsiyata, 2001, s. 88–111.]

Халбвакс 1996: Халбвакс, Морис. Колективната памет. С.: ИК „Критика и хуманизъм“, 1996. [Orig. Halbwegs, Maurice. Le memoire collective. Paris, 1950.]

Християнин 1909а: Християнин. Орган на православно братство „Християнин“. Бр. 10–11, 05.09.1909, стр. 16. [Hristiyanin. Organ na pravoslavnoto bratstvo „Hristiyanin“. Br. 10–11, 05.09.1909, str. 16.]

Християнин 1909б: Християнин. Орган на православно братство „Християнин“. Бр. 14–15, 01.11.1909, стр. 5–8. [Hristiyanin. Organ na pravoslavnoto bratstvo „Hristiyanin“. Br. 14–15, 01.11.1909, str. 5–8.]

Johnson 2012: Johnson, Hannah. Blood Libel: The Ritual Murder Accusation at the Limit of Jewish History. Michigan: University of Michigan Press, 2012.

Tokarska-Bakir 2008: Tokarska-Bakir, Joanna. Raport z badac Podlaskich. (2008) <http://www.archiwumetnograficzne.edu.pl/readarticle.php?article_id=19> (11.11.2013).