

Рая Кунчева  
(Институт за литература, БАН)  
raya8kuncheva@gmail.com

## Искушенията на националните идентификации и литературознание на аргумента

Raya Kuncheva  
(Institute for literature, BAS)  
raya8kuncheva@gmail.com

### **The temptations of national identities and literary studies of the argument**

Memory, heritage and identity are concepts that enjoy overuse and popularity very few other concepts do recently. At world, European and national level, they determine the framework of cultural policies and research projects.

The name Cultural and Historical Heritage and National Identity was given to the field the institutes of the humanities work in during the reform of the Bulgarian Academy of Science in 2011. Thus, the Bulgarian Academy of Science is in unison with the contemporary situation, which many historians define as the age of heritage. How does science respond to the worldwide advance of cultural heritage? The concept “memory of places”, introduced by Pierre Nora, as well as the problems connected with the collective memory, have given an impetus to a series of concrete studies. Memory is selective, it mutates, it feeds myths and consolidates identities, and it builds differences. It is the historicisation of memory that gives us the chance to show ideologically charged historical knowledge as deliberate construction of memory. Historians, sociologists and philosophers such as Pierre Nora, Anthony Smith, Benedict Anderson, Dominique Schnapper and Jürgen Habermas base this article on conceptions of the nation. The second part of the article studies the methodological contribution of Grażyna Szwat-Gylybow to Bulgarian humanities with her view of Bogomilism as a place of memory. The definition of the West as the “significant other” in forming the national cultural consciousness of the Bulgarians is a serious refutation of the stereotypes in the way Bulgarian identity is thought of. Grażyna Szwat’s study shows that Bogomilism, the spirit of denunciation, the eternal heretic who never tolerates the power of institutions, is not an inherent Bulgarian trait, but a construct, which receives different meaning depending on what ideological suggestions are sought.

Keywords: Lieux de mémoire, cultural heritage, Bogomilism

Памет, наследство и идентичност са понятия, които имат свръхупотреба и популярност, която малко други понятия в последно време имат. На световно, европейско и национално ниво те определят рамките на културни политики и научни проекти. Така с реформата на БАН през 2011, при която беше отхвърлено предишното обособяване по дисциплини на институтите и бе приет за определящ принципът на проблематиката, за цялото хуманитарно направление бе формулирана рамка, която съдържа експлицитно понятията наследство и идентичност, а имплицитно поставя паметта и националната проблематика като приоритети – „Културно-историческо наследство и национална идентичност”. С тази формулировка БАН е в съзвучие с една съвременна ситуация, която от много историци е определяна като епоха на наследството. Но тази формулировка, очевидно предпочетена като приемлива на административно и държавно ниво, поражда въпроси. Тя има своите социални измерения и практики. Има и методологически аспект и тук ще се спра предимно на него. Как реагират науките на световния възход на културното наследство? Най-малкото, което се очаква от тях, е те да го обяснят, доколкото той е проява на дълбока трансформация във възприятието на времето, която се преживява от европейца през последната третина на ХХ век. За източноевропейца, освободил се през 1989 от епоха, която от мнозина бе наречена „безвремие”, тази трансформация настъпва по-късно – след угасването на ентузиазма от нежните революции. Френският историк Франсоа Артог въведе понятието „призантизъм“, за да обозначи настъпилата трансформация в отношението ни към минало, настояще и бъдеще:

Двадесети век е векът, през който хората са се обръщали към б ъ д е щ е т о , най-много са градили и унищожавали в негово име. Той е стигнал и най-напред в произвеждането на история от гледна точка на бъдещето, съобразно с постулата на модерния режим историчност. Това е обаче и векът, особено последната му третина, в който се постига най-голямо разширяване на категорията настояще: едно масирано, вездесъщо и дотягащо настояще, което дава хоризонт само на себе си, като ежедневно произвежда нужните му минало и бъдеще. Още преди да се е случило напълно, това настояще е вече минало. От края на 60-те години това настояще започна да става по-тревожно, в търсене на корени, обсебено от въпроса за паметта. Ако се търсеше да се завърже скъсаната нишка на традицията – то за тази цел трябваше почти да се изобрети и традицията и нишката. Вярата в прогреса бе заменена с грижа за запазване и опазване: запазването на нашия свят, на бъдещите поколения, на самите нас.

Това доведе до музеен подход към всичко, което ни заобикаля. Хванати в клещи между амнезията и волята да не забравим нищо, ние искаме да подготвим, още

днес, ако е възможно, музея на утрешния ден и да съберем архивите от днес, като че ли вече сме вчера... Ако културно-историческото наследство показва преди всичко какво представляваме сега, то тенденцията за правене на наследство от всичко [...] остава отличителна черта на момента, който преживяваме или току-що сме преживели. (Артог 2007: 223-224)

В тази характеристика на сегашния момент има вярна диагноза, но, дали тя не се отнася само до определени симптоми? Тя е истинна по отношение на това, което Артог нарича модерен режим на историчност, чието ярко възплъщение е футуризмът. Наистина ентузиазмът от утопична визия за бъдещето е останал в миналото. Настоящото се е обърнало към миналото като убежище, защото бъдещето е неясно и в този смисъл заплашително. Като идеологическа доктрина и политика, а не само като интелектуално и художествено движение, утопичният футуризм ни е добре познат, а изкустителните му възможности за интелектуалците са анализирани от Чеслав Милош в Поробения разум още през 1953 г., когато сталинският тип комунизъм доминираше във френските интелектуални среди. Затова от съществено значение е постановката на Пиер Нора за ситуацията след дискредитирането на революционната утопия от Изток, изказана през 2006 г. на конференцията в София, посветена на Места на памет, научен проект под негово ръководство, реализиран в многотомно издание в периода 1984 – 1993, към който в този текст многократно ще се връщам. В бързо развиващата се област на изследвания на паметта проектът на Нора е както отправна точка на изследвания, така и обект на дискусии. Места на памет, въведе нова проблематика и нова методология в изследването на колективната памет и националното съзнание. Проектът е фокусиран върху Франция, но се възприема за даващ концептуална база за изследване на сложните взаимоотношения между история и памет. По думите на Нанси Ууд огромната ценност на проекта лежи в това, че предоставя богата аналитична рамка за изясняване на политики на паметта. (Wood 1999: 147). В България рецепцията на Пиер Нора започна след 1989 г. Наред с преведените и издадени два тома избрани студии от проекта Места на паметта (2004, 2005) бе проведена конференция, последвана от международен сборник Около Пиер Нора – Места на памет и конструиране на настоящето, (2004) всички те под научното ръководство на Ивайло Знеполски. Понятието „места на памет“, както и проблематиката, свързана с колективната памет, даде тласък за редица конкретни изследвания. Както и в други страни, така и тук, може да се констатира това, което самият Нора

признава за френския контекст – от критическо понятие „места на памет“ започна да се използва за утвърждаване, при което бе подложено и на свръхупотреба.

Ала влиянието на паметта днес е толкова силно, че възпоменателната страст на епохата погълна дори и опита за осмисляне на явлението; веднага след лансирането на израза „места на памет“ това понятие, предназначено да разкрива критическа дистанция, се превърна в типичен инструмент на възпоменанието. (Нора 2005: 375)

Но конференцията изпълни своята цел – да проблематизира настоящите употреби на миналото. Част от докладите бяха посветени на проблема за комунистическото минало като място на памет. И във връзка с тях Пиер Нора коментира понятието „възвърнатата памет“. Според него е твърде схематично да очакваме просто една смяна на старото с новото, а по-скоро процесът може да се опише като амалгама на старо и ново:

Смесване, което се случва между старо и ново, ... имагинерни реконструкции, перманентности на това, което се вярваше, че вече е изчезнало.

Да вземем колониалния свят. По време на алжирската война алжирците си въобразиха колониално минало. От 1830 г. те са нация, призната от Франция, и са възприели своята национална идея от колонизаторите французи. Същото може да се пренесе повече или по-малко върху арабо-мюсюлманския свят... Ако мюсюлманите тръгнаха само от исляма, те трябваше да познават само общността. Националната идея е една форма на колониално заразяване. (Nora 2006: 138)

Паметта е селективна, тя мутира, тя подхранва митове и втвърдява идентификации, тя изгражда различия. Но ако тя бъде историзирана, ако се анализира, се вижда, че не става дума само за възстановяване на нещо, което е съществувало преди, но е било потискано, и сега е свободно автентично да се прояви. Именно историзирането на паметта е шансът да се покаже идеологизираното историческо познание като целенасочено конструиране на памет. Това е моментът, когато „историята е влязла в своята мемориална възраст“. Какво означава тази фраза на Нора? Тя звучи като констатация за ново състояние, за преминаване отвъд определен праг.

Проектът на П. Нора Места на памет е замислен и осъществен като реакция спрямо една историческа ситуация, която е и конкретно нашата. Историята, особено тази от позитивистичен характер, е изпълнена със съмнения към паметта. Но не бяха ли именно историците позитивисти тези, които създадоха паметта за националната държава? Един анализ

на съвременната ситуация в историческите изследвания през 90-те години в България посочва все още като опасности позитивизма и изкушенията на идеологическите употреби. (Elenkov, Koleva, 2007) Трезвият и дистанциран поглед на съвременната история към употреби на историческото познание за целенасочено създаване на памет за формиране на определена идентичност, например в посоката на агресивен национализъм, се осъществява именно в „мемориалната възраст на историята“, когато се осмислят неререфлексираните от историографията сливания между история и памет. Старото и новото са в една сложна, нюансирана, нееднозначна конфигурация, в която се създават имагинерни реконструкции на миналото и то може да придобие аурата на памет и да се окаже недосегаемо за критическата мисъл на историографията. Така посткомунистическата амалгама включва и съживяване на нови идеологеми като следствие от разпада на комунистическите, които са останали в миналото и са били определящи за мисленето и нагласите на левицата през 50-те или 60-години. Днес се появяват нови, които могат да се обяснят като своеобразни следи на предишните, макар и да се легитимират по друг начин.

Тази посткомунистическа амалгама ние я видяхме във Франция под формата на едно съживяване на троцкизма, което не би могло да се разбере без поражението на комунизма, но също и влиянието, което имаше сталинският комунизъм като завършена форма на тоталитаризма. Протестното движение на крайната левица, което нарасна от 10 години с антиглобализацията и критиката на либерализма не може да бъде интерпретирано без комунизма, макар че не е комунизъм. Това е една сложна смесица, която е вкоренена в революционната идея, в един рефлекс на критически екстремизъм и радикализъм, който продължава в една историческа и политическа ситуация без революционен хоризонт. Бурдийо е идеолог на това движение на лявото на левицата, която започна наистина във Франция от 1995 с големите стачки. Той го покръсти, това беше неговия голям момент. (Nora 2006: 138)

Пиер Нора изследва функционирането на холистични ценности при изграждането на идентичността. Подходът му е на историк, а не на социолог. В една ранна статия „Колективна памет“ (Нора 1997), където за първи път той очертава идеята на проекта, Нора отдава дължимото на Морис Халбвакс, но това, което го интересува, не е социалната същност на паметта на индивида, нейната социализация чрез комуникацията, а множествеността на паметите. Затова, когато прави обобщение на проблематиката, посветена на нацията, той подчертава преплитането на четирите паметни, добре познати от политическата

история – монархическа или кралска памет, държавна памет, памет-нация и гражданска, но в контекста на една друга – памет-наследство. Тя отразява настоящия момент на множественост на памети, на претенции за легитимност на памети на различни групи като тяхно притежание.

Под памет-наследство не бива да се разбира единствено рязкото разширяване на понятието, неговото скорошно и проблематично разтегляне по посока на всички предмети, свидетелстващи за националното минало, а нещо много по-дълбоко: превръщането на традиционните залози на паметта в общо благо и колективно наследство. [...] Намира най-вече израз във все по-ясното съживяване на чувството за принадлежност към нацията, което вече не се преживява утвърдително като традиционен национализъм – макар че той го подхранва, - а под формата на една подновена чувствителност към националната специфика, съчетана с необходимата адаптация към новите условия, на които подлагат нацията нейното европейско интегриране, всеобщото налагане на модерния начин на живот, стремежът към децентрализация, съвременните форми на държавна намеса, силното присъствие на имигранти... (Нора 2004: 575-576)

Наследство, което вече не е историческо, а социално – общо благо, притежание на конкретната група, което трябва да се предаде на потомците. В ход е префокусиране на образа на нацията – разположена в едно плуралистично пространство и лишена от аурата на вечност.

Войнстващата, империалистическата и месианската нация е вече минало. Отварянето на нацията към външния свят минава днес през пълното овладяване на нейното наследство. Международното ѝ бъдеще – през отношението ѝ към националното ѝ минало. А достъпът до универсалното – през това, което се опитаме да направим тук: да определим с точност нейната специфика. (Нора 2004: 584)

Сегашното отношение към нацията става възможно след като е преодолян национализмът, което за Франция според Пиер Нора е моментът на трансформации в десницата и левицата – голизмът получава демократична и републиканска форма, а в ляво понятията и представите трябва да се преосмислят в контекста на изчерпването на революционната идея.

Според Тони Джуд съществува разлика между Франция и Англия в сегашното отношение към миналото. Културно-историческото наследство в Англия се създава с идеята как трябва да бъде, а не как наистина е било.

Така в съвременна Англия историята и фикцията се смесват гладко. Индустри-

ята, бедността и класовите конфликти са официално забравени и замаскирани. Дълбоките социални контрасти са отречени или хомогенизирани. И дори най-близкото и спорно минало е достъпно само в носталгична пластмасова репродукция. Масовото зачеркване на неблагозвучията в паметта било сигналното постижение на новия политически елит на нацията. (Джуд 2015: 843)

Места на памет не само са израз на една формирана в дългото историческо битие национална идентичност като френската, но е преди всичко един реалистичен портрет. Това, че има само една статия за евреите и нито една за мюсюлманите, не е тенденциозно решение на авторския екип, а диагноза. Подобно на Анри Русо, който констатира потискането и отхвърлянето на паметта за Виши и нейното по-късно избухване (Rousso, 1987), и Нора установява липсата на места на колониалната памет за историческия момент, който Места на памет фиксират. Като при всяка травматична памет и тук очевидно има един латентен, инкубационен период.

Реалистичният подход на Пиер Нора е осъществено благодарение на проблематизирането на връзката между история и памет. Докато в концептуализацията на Халбвас за колективната памет историята е представена редуционалистки като история с методите на един остарял позитивизъм, за да изпъкне по-контрастно разликата между абстрактното понятие и конкретната, жива памет, при Нора връзката е по-сложна. Твърде лесно и предсказуемо е днес, когато доминира оценностяването на непосредствено преживения опит за сметка на сухото познание, да се представи отношението памет – история по аналогия с отношението емоция – разсъдъчност. Всъщност аналогията е подвеждаща, твърде схематична е. Тя е създадена за да дава предимство било на историята, било на паметта. Затова и Нора не се задоволява с тази опозиция и отивайки на символно ниво, предлага понятието „места на памет“, чрез което да анализира новия момент в отношенията между памет и история. Новият момент е сегашният и той е в полето на символните значения, конституиращи идентичността. От една страна, историци и антрополози констатираха засиления възход на паметта като предизвикан от две социално-политически явления: деколонизацията и крахът на комунистическите режими в Европа. Изпод диктата на доминираща и официална памет-история изплуват спомени и свидетелства на доминирани и гонени от властта. Изключени или потискани спомени за несправедливост, престъпления и унижения постепенно, понякога мъчително бавно, биват възприемани от колективната памет. Реални или

въобразени, те изграждат идентичността. От друга страна, сегашният момент се характеризира с излизането на преден план на трезвата критическа мисъл, на скалпела на историография, която е способна на критическа саморефлексия и на проверим процес на търсене на истината, при който по-добрият аргумент побеждава. Нейният начин на действие е да историзира паметта, да посочи нейните конкретни носители, нейните исторически форми, да я експлицира. Това е сегашният дневен ред на хуманитарните науки. Така ако осъзнаем критично, че историографията е създавала в определен период националната памет, вече не можем да мислим отношението между памет и история като контрастно и ще бъдем предпазливи и скептични към поредните ентузиазирани позовавания на националната памет. След 1989 г. политическата употреба продължава в полето на публично пространство, където медиите са решаващ фактор. В тази връзка показателно е откритото писмо, подписано от Пиер Нора и други френски историци, за автономията на историята спрямо опитите тя да бъде употребена политически. (Nora, 2011)

В периоди на доминация на доктрини на континуитет между минало, настояще и бъдеще като националистичната или на доктрини, които изцяло са обърнати към бъдещето, като комунистическата, от името на бъдещето се преценява какво би трябвало да се вземе от миналото. Но когато бъдещето е неясно и компенсаторната obsesия с миналото е налице, обществото и науката влизат в ерата на възпоменанията, паметта навсякъде става ценностно свръхнатоварена категория, поражда се мощни мемориални тенденции в обществото, създават се нови научни области с централен обект паметта. Сегашният момент на изграждане на демократично общество е и моментът на признаване на различни идентичности, на признаване паметта на различни групи като педагогически и етичен проблем.

Френският пример е важен за нас и в един друг аспект. Добре познато е разграничението между два модела на формиране на нация – френски и немски, често определяни като западен модел, който се позовава върху волята на хората, от една страна, и моделът, приписван на Източна Европа, етнически, който се позовава на метафората за организъм. Тези два модела, чрез които се дава аналитично описание на произхода на съвременните нации, са формулировки на немските романтици, за да се разграничат от френското Просвещение. Като аналитичен инструмент тази опозиция е оспорима. Доминик Шнапер (2001) посочва, че един съвременен прочит ще покаже присъствието и на двата модела в мисленето на набедени идеолози на нацията като Фихте и Ренан. Нещо

повече, в книгата си *Общността на гражданите* Шнапер ще развие идея за нацията, която отхвърля тази опозиция. Но когато разглеждаме въпроса за националната идея като памет, създадена от историците, не можем да не се спрем върху споменатата опозиция. Преди тя е била експлицитно заявявана и е водела до национални идентификации в полето на хуманитарните науки. Днес тя е инструмент за саморефлексия на историята. За освобождаване от митове на предишни национални идентификации. Така, оставайки на равнището на тази опозиция, лесно сме изкушени да приемем, че в България е действал „немският, етническият“ модел. Наистина в България тази проблематика има трайно вкореняване. (Цветков 2007) Но с това остават в сянка тези линии на мислене, които принадлежат към другата „интелектуална фамилия“, тази на гражданската демокрация. Доминирането на народопсихологията в България между двете световни войни и развитието на социологията, включително от типа на Дюркем, в Полша, са различия, които обясняват различното структуриране на научното поле и определени традиции.

Всъщност дали горната опозиция не се отнася именно за национализмите като идеология? Приковани в горната опозиция, съществува изкушение да се обвини национализмът във всички възможни грехове. Когато Ерик Хобсбаум въвежда понятието „въобразена традиция“, описвайки създаването на митове за нацията през 30-те години, той изхожда от това виждане. Но проблемът с нацията, така трудно смилаем за мисленето в линията на марксизма, остава. Ако поставяме всичко в категорията „митологизация“, както идеологиите, така и явлението нация, това най-малкото говори, че категорията не работи добре. Не би трябвало да се отказваме от демитологизациите, напротив, в едно посткомунистическо общество те са повече от нужни, защото положения от национализма на 30-те години преминават в социалистически национализъм след приключването на сталинския период. Според Пиер Нора комунизмът като доктрина със сакрализацията на историята въобще, но и на собствената си история, отрежда централно място на паметта в изграждането на идентичността:

Може да се разглежда комунизма, независимо от неговата историческа дейност, като един феномен на паметта. Феномен, който има своя история, свои структури, своя символика, свои форми на педагогика, свои ритуали и свои инструменти. Историците, в смисъл на позитивисти и традиционалисти, са играли главна роля за тази памет. (Nora 2006: 141)

Ако виждаме само национализмите, но не и нациите, изпадаме

в капана на държавата-памет, понятие, въведено в Места на памет за френската историческа реалност, но с аналитичен потенциал да означаи и други нерелефлексирани сраствания между държава, памет и история. Дали понятието национална идентичност би могло да служи за инструмент при подхода към отношенията между национализъм и нация? Според Антъни Смит това е резонно, доколкото тя се мисли като предпоставена спрямо държавата:

Националната идентичност и нацията са комплексни конструкции, съставени от множество взаимосвързани елементи – етнически, културни, териториални, икономически и юридико-политически. Те обозначават солидарността между членовете на общности, обединени от споделени спомени, митове и традиции, те могат да намерят, а могат и да не намерят изражение в собствени държави, но са напълно различни от чисто бюрократичните и законови връзки в държавата. (Смит 2000: 28)

Макар че Антъни Смит посочва двете измерения на нацията – едното, гражданско и териториално, и второто, етническо и генелогическо, неговите постановки са в една английска и американска научна традиция, която поставя индивидите пред държавата. Но точно от един философ – Юрген Хабермас (Хабермас 2004) бе поставен въпроса как и с какви понятия след опита от ХХ век влизаме в постнационалната констелация на нашето съвремие. Въпрос, който тревожи и Пиер Нора. Всъщност, и двамата, но по различен начин, проблематизират ролята на историците и въобще на хуманитарните науки при формирането на националната идея и идеята за единство. В случая с Германия – науките за духа дават легитимацията на политическото обединение като предхождано от вече осъществено обединение в плана на културата, на езика, на това, което те определят като народностен дух. Но с цената на подценяване на универсалното. В студията си „Какво представлява един народ? Към политическото себеразбиране на науките за духа в периода преди революцията от 1848 г. с оглед на събранието на германистите във Франкфурт през 1846 г.“ той цитира едно твърде красноречиво изказване на Вилхелм Шерер, представител на „Историческата школа“:

Срещу космополитизма – националността, срещу изкуственото образуване – силата на природата, срещу централизацията – автономните власти, срещу ощастливяването отгоре – самоуправлението, срещу всемогъществото на държавата – индивидуалната свобода, срещу конструирания идеал – суверинитета на историята, срещу преследването на новото – страхопочитанието пред старото, срещу готовото и завършеното – развитието, срещу разума и метода на

умозаклученията – душевността и съзерцанието, срещу математическата форма – органичната, срещу абстрактното – сетивното, срещу правилата – вродената творческа сила, срещу механичното – живото. (Rothacker 1948: 119)

Както е известно, през 20-те и 30-те години в Германия горната опозиция вече придобива силни политически употреби. Именно с оглед на тоталитарните режими на ХХ век, както и на авторитарни режими на ХХІ става ясна пагубната роля на манихейското мислене – на опозиции, които вместо да служат на истината, обслужват легитимацията на превъзходството и агресията. Те са възможни при неправомерни редукции и в редица от трудовете си Хабермас посочва критично свеждането на разума само до неговата инструментална функция.

Има паралел между етническият модел на нацията и изходните позиции на науките за духа, когато въображението, уникалността, независимият творчески гений са ценностно свърхнатоварени.

На свой ред Хьолдерлин, Шелинг и Хегел срещу класификациите на разсъдъчното мислене и срещу резултатите на една закостеняла традиция призовават способността на въображение, продуктивността и сетивната спонтанност. Срещу абстрактно всеобщото те утвърждават собствения смисъл и индивидуалността на особеното в строежа на органичното цяло. Обаче философията включва тези противоположни моменти в самия разум, докато при историзма отсъстват понятията за разумно всеобщо. Без едно подобно отнасяне към разума германистите с интелектуална честност е трябвало да се измъчват с проблема как все пак от народностния дух могат да бъдат развити основните принципи на една либерална конституция. (Хабермас 2004: 23)

Тези трудности ще накарат Хабермас категорично да отхвърли етническият модел и да предложи своята концепция за „конституционен патриотизъм“, както и да настоява Аушвиц да бъде събитие, което да изгражда европейската идентичност. Неговата идея за постнационална идентичност е теоретично построение, чрез което максимално да се отдалечи от етническата нация и да обоснове един принцип на гражданска нация. А според Доминик Шнепер именно гражданската нация възплъщава идеята за нация, нейният принцип. Но привлекателността на етническият модел продължава да е силна. В нея според Луи Дюмон нацията се мисли като колективен индивид. (Dumont 1991) Така разбрана, тя е несъвместима с понятието „колективна памет“, разработено от Морис Халбвахс, но също и с неговото „историзиране“ от Пиер Нора. Защото основната разлика между преди и сега е, че ако преди историците са създавали големите колективни митологии, т.е. ако не са критически

рефлектирали върху това, че утвърждават паметта на една група като представляваща паметта на цялата нация, то днес това е невъзможно.

Преобръщането се дължи на бързото размножаване на колективните памети, свързано, от една страна, с разрушенията и разрывите на съвременните общества, а от друга страна – с мощта на съвременните средства за информация. Разривът на войната от 1914, разривът на традиционните икономики и системи на живот, разривът на колониалния и националните порядъци; масовизирането чрез медиите на събитията, които слагат отпечатък върху паметта и дават на настоящето един непосредствен начин на историческо присъствие и авторитет. Целият процес на развитие на съвременния свят... се стреми да произведе повече колективни памети, да умножава социалните групи, които се автономизират чрез запазването и отвоюването на тяхното собствено минало, да компенсират историческото обезкореняване на социалното и да компенсират неопределеността на бъдещето чрез придаването на стойност на едно минало, което дотогава не е било преживявано като такова. [...] Паметта е късен исторически проблем, наш проблем. (Нора 1997: 235-6)

Но изказаното от Шерер през 1874 противопоставяне някак напомня и за много от нагласите на нашето съвремие, обхванато от манията към паметта, констатирана от Пиер Нора. Не случайно автори, които откриват в Просвещението и хуманизма своята интелектуална фамилия като Цветан Тодоров (Todorov 1995) и Жан-Клод Гийдо (Guillebaud 1995) ще алармират за злоупотребите с паметта, за пренасищане с минало за сметка на критически поглед към настоящето, за сакрализирането на миналото като отреагиране на загубената сакрализация на бъдещето при утопичните проекти на ХХ век. Свеждането на разума само до неговата инструментална функция, т.н. философия на съмнението (от която Пиер Нора се разграничава на страниците на редактираното от него списание *Le Débat*) в своята тотална критика замъглява или не дава ресурси за нормативност, а настоявайки изключително върху различието, тя пренебрегва необходимостта от интегритет; релативизирайки центъра за сметка на периферията, тя подозира универсалното като тържество на властта. Методологическата посока на Пиер Нора е в отгласване от тази гледна точка. През 80-те години той вече е разбрал, че в тази посока той няма да може да си отговори на въпросите за „истината за френската нация и за естеството на френската идентичност“, които идват след разпада на утвърдени структури и форми на живот, след дискредитирането на комунистическата и голистката версия за обществото.

... в интелектуален и професионален аспект всичко ни отдалечаваше от понятието „нация“. През шейсетте години, период на отваряне на науките за човека във Франция, дори проявата на интерес към проблемите на нацията щеше да бъде достатъчен, за да ни заподозрат в политически национализъм и закостенялост. [...] Аз лично изпитах необходимостта да запълня именно тази празнина между интелектуален опит и преживян опит. Да разсъждавам върху явлението нация без национализъм с помощта на постиженията на хуманитарните науки. (Нора 2004: 16)

Хуманитарните науки от 60-те години не дават подстъп към „нацията“, но ще му дадат понятия като „следа“, „история на втора степен“, разбиране за сложните взаимовръзки между означаващи и означаемо, което той приема за принципно неизразимо, и идеята да допринесе за създаването на „една нова история от символен вид, която съответства по-добре, отколкото класическата история, на нуждите на науката и на гражданското общество на съвременната епоха.“ (Нора 2004: 17)

Идеята за нация днес от редица изследователи започва да се осмисля не чрез опозицията на двата модела, а с настояването идеята за нация да се разглежда като особена форма на политическата организация в демократичната епоха. На този фон идеолозите на национализма в линията на идеологемите на XIX век настояват преди всичко върху предходните етнически връзки, отколкото върху волята да се създаде политическо общество, с други думи днес отново има опасност от възпроизвеждане или изключително фокусиране върху национализмите и то в разбирането на XIX век, а не за да се анализират процесите в нациите сега.

Според Доминик Шнепер идеята за нацията като общност от граждани, равноправни и свободни, и противопоставянето на поданик и гражданин е актуализирано по време на войната с Хитлер, но по-късно хуманитарните науки не я активизират. Вниманието е привлечено от идентичността на групите, което поставя на заден план концептуалното осмисляне на нацията. Традиционната история е главно политическа и като следствие от нейната доминация имплицитно се приема държавата за тъждествена на нацията. Точно този момент на сливане между нация, държава и история Пиер Нора успява да улови и да анализира чрез своя подход и чрез понятието място на памет – тези кристализации, в които все още работи историята като връзка между поколенията. Разбира се има и други подходи, които създават концепти за интегритета на нацията. Близко по дух според мен е понятието „въобразена политическа общност“ на Бенедикт Андерсън и то именно с включването на символната връзка

между малката общност, семейна или религиозна, в която всички се познават, и нацията като въобразена общност. Той самият признава колко много дължи на Валтер Бенямин за концепцията си, а алегоричното виждане е очевидно в идеята за място на памет. Паралелът между Нора и Бенямин би ме отклонил, но той е твърде продуктивен дори и само с изясняването на разликата в двете ситуации – ангелът на историята на Бенямин е движението напред от силния вятър на прогреса, от утопията, докато местата на памет на Нора са може би местата, където ангелът на историята би спирал след като вятърът на утопията утихне.

Според Шнепер Андерсън и Смит подценяват разликата между етнос и нация. Но дали, например, масовите комуникации като фактор за създаване на „въобразената общност“ установяват само една абстрактна връзка, както тя тълкува Андерсън? Както самият той посочва, неговата цел е да даде едно антропологично определение на нацията. Нора подхожда като историк и описва настоящия момент като „мемориалната възраст на историята“, с което иска да каже, че историята в нейния традиционен вид на преносителка на знание от едно поколение към друго е засегната или залята от съвременната нагласа на валоризиране на личния опит, на лично преживяното, на разказа на свидетеля като вдъхващо доверие доказателство, на устните записи на участващи в събитието и прочие, една памет, която диктува какво да запише историята. Тук ще вметна, без да мога по-обстойно да го разгледам, че в съвременните бързо разрастващи се науки за паметта темата за връзката между памет и въображение е една от централните. (Виж обзор на проблематиката в Misztal 2003). Съвременната социална нагласа към опита, а не към рефлексивния анализ, към историята в реално време, както и доминацията на медиите като вектор на паметта, измествайки историка от функцията му на създаващ колективна памет, каквато той е изпълнявал по времето на Шерер и Мишле, тези и други явления не се ли отнасят към една нова ситуация, която също има антропологични измерения?

Към широко разработваната проблематика на символно натоварени материални и нематериални топоси като подстъпи към националната идентичност все по-ясно се очертава необходимостта от критическа диагноза на съвременното общество (не само българско), което култивира една мемориална памет като заместител на празнотата, която се очертава при разпада на предишни официозни версии на национална памет и пред активно заявените претенции за собствена памет на отделни идеологии, групи и региони. При този дебат и сблъсък на интерпретации на миналото

от особено значение е така нареченият „поглед отстраня“. Промяната на гледната точка, която предложи Места на памет, дава възможност да се разшири полето на изследване, очертано от проблематиката за Другия и това, което предложи имагологията. Тук полският принос е особено значим. Ще се спра върху методологически иновативното изследване на Гражина Шват-Гълъбова върху богомилството като място на памет *Haeresis Bulgarica w bulgarskiej swiadomosci kulturowej XIX i XX wieku*, което бе преведено на български – *Haeresis Bulgarica в българското културно съзнание на XIX и XX век*. Под нейно научно ръководство бе осъществен и един колективен проект на Института за славистика във Варшава, даващ „карта“ на българските места на памет – *Leksykon tradycji bulgarskiej*, Warszawa 2011.

Изследването на Гражина Шват-Гълъбова е подстъп към проблематиката за националната идентичност, при който е направен анализ на неправомерното отъждествяване на история и памет, на идеологическите употреби на историята и е демонстрирана възможността на едно литературознание на критическия аргумент. Тук ще коментирам само някои от въпросите, които това изследване поставя.

За българската национална идентичност границата Средновековие – Ново време в ключа на Просвещението е особено значима. Именно след тази граница се оформят идеи и ценности, които могат да се определят като консервативни, сциентиски и индивидуалистични. За българската култура това е и границата, след която започва да се формира национално културно самосъзнание в условията на отваряне към един модерен свят, при който схващането за нация вече се е случило. Поради тази причина в разказите за българската идентичност доминира опозицията Свое – Чуждо. При един консервативен прочит Чуждото е това, което отнема автентичната същност на Своето. В различни варианти този прочит доминира през XX век в текстовете на културните идеолози. Така Свое – Чуждо бива отъждествено с опозицията добро – зло и злото идва единствено от Чуждото. Постановката на Гражина Шват-Гълъбова помага да се заеме една друга гледна точка, която предполага обръщане към ценности, които се носят от дългата традиция на светоглед, при който опозицията добро – зло не е симетрична, при който човешкият свят не може да се сведе само до перманентния конфликт на индивидите, всеки разполагащ с увереността, че доброто е на негова страна.

За да определя позицията на Гражина Шват-Гълъбова ще въведе концептуално разграничение между въобразена общност и изобретена традиция. Първата се асоциира с роднинство, с религиозно (Б. Андерсън),

с други думи, моделът визира връзка, единство, цялост, докато втората се асоциира с оспорване на цялостта, със сблъсък, със загуба на идентичност.

В средновековната култура богомилството е религиозна ерест и социално движение в период на разколебани ценностни ориентири. То предлага дуалистичен модел за обяснение на универсума, който в линията на гносиса обещава на своите последователи достъп до езотерично познание, а в социалната сфера – отвръщане от земния свят.

Новото време идва за европейските народи с формирането на нации след оспорването на легитимността на средновековните институции, като заместници на Бог. Бенедикт Андерсън изследва пораждането на национализма като създаване на въобразена връзка, минаваща през писмения език, който вече не е сакрален, през нов тип преживяване на времето, на едновременността и също чрез схващането за собствената пространствена ограниченост, която стига до пространството, заето от другите.

Подобни трансформации на схващането на жизнения свят са в сфера, към която подходът е антропологически. Става дума за процеси и явления, които функционират пред-понятиено и могат да останат непроблематизирани, макар че изкуството търси образи за тях и променя своята инфраструктура спрямо тях.

Необходимо е да запазим в мисловния си хоризонт концепцията за въобразените общности на Андерсън, за да можем да твърдим, че национализмът не е идеология, а се отнася до холистични ценности, които са конститутивни за идентичността, доколкото тя е социално явление. Тези ценности могат да заглъхват или да се интензифицират вторично, но никога не могат да бъдат изцяло заличени, доколкото всеки пази спомена от уюта на майчината ласка, доколкото всеки търси потвърждение за своето съществуване в отпращаните към него погледи. Върху този опит, препотвърждаван в реалния живот, с навлизането на модерните форми на комуникация и с новите разбирания за субекта и другия се разгръща въображението за нация, за принадлежност към общност. Но въображението е немислимо без паметта. И това е ключовото понятие на Гражина Шват-Гълъбова, когато разглежда богомилството като място на памет. Понятието на Пиер Нора визира също ежедневен наш опит, доколкото сме социални и символни същества. Но за разлика от въобразената общност на Б. Андерсен при място на памет много по-отчетливо се налага неговата създаденост, неговата направа, неговата умишленост и неговата публичност.

В сравнение с разказите за българската идентичност, които не отиват отвъд субстанциализиране на етнически произход, подходът на Шват-Гълъбова да разглежда богомилството като място на паметта е не само методологически иновативен, но позволява да се оспори легитимността на идеологическите построения, да се покаже конструираността на традицията. Той е обърнат към отчитане на ролята на текстове в публичното пространство, на ролята на експертите или т.н. елити за формиране на определени образи за миналото. Дава възможност да се видят идеологическите редукиции на историческите факти с цел прокарването на идеологически твърдения.

След падането на комунистическия режим в България се разгърна дискусия за националната идентичност, в която се обсъждаха текстове от първата половина на ХХ век, които дотогава бяха заклеявани идеологически. Чрез публикуване на тези текстове бе направен опит да се възстанови дебатът върху националната идентичност, който започва с особена сила след Първата световна война. Наред с други издания антологията *Защо сме такива?*, включваща студия на Иван Еленков „Версии за българската идентичност в модерната епоха“, както и студията на Румен Даскалов „Национално-културната ни идентичност: начин на изграждане“ запълни в голяма степен липсата на източници. Тя беше посрещната като явление и даде тласък върху съвременния дебат. Отделни моменти от него, доколкото фокусът на изследването на Гражина Шват-Гълъбова е богомилската тематика, са коментирани в нейната книга. Без да навлизам в методологическите аспекти на съвременния дебат, бих искала да посоча две крайности, които са избегнати от Шват-Гълъбова, но ги откривам в позициите на други автори.

Съвременните изследователи в своята работа най-често следват доминиращата методологията в хуманитаристиката след Първата световна война, не се разграничават критично и с това затвърждават използваните тогава опозиции и не рефлектират върху собствената си методология. Като такъв пример ще посоча публикациите в сборника *Универсално и национално в българската култура* (1996). Напротив, в книгата на Иван Еленков *Родно и дясно* (1998), макар и накратко, е поставен въпроса за методологията на хуманитаристиката през 20-те, 30-те и 40-те години, като е посочена народопсихологията като доминираща методология дори в социологията през този период. Тя, народопсихологията, е популярна изява на методи, които са по характера си неоромантизъм със свойствения му антирационализъм и конкретно се явяват трансформации и опростявания на подхода на Вилхелм Дилтай в

посока на засилване на метафизиката на субекта и на онтологизиране на съдбата като битие. Въпросът за отговорността на този тип методология за формиране на нагласи в обществото, които загърбват либералните ценности, би трябвало ясно да се постави. Този неизвървян път на достигане до постметафизично мислене в българската хуманитаристиката дава своите плодове във възпроизвеждане на митологизациите, които са самите те обект на изследване. От друга страна, за представителите на постмодернизма идентичността, лична или групава, е обречена на това да намира в себе си другостта, различието, а разкази за нацията и националната идентичност им изглеждат окончателно остарели и анахронични.

Без съмнение подходът на Гражина Шват-Гълъбова може да бъде определен като херменевтичен, доколкото, както тя самата посочва, като формирана в друга традиция е била изправена пред херменевтичен проблем. Разглеждайки богомилството като място на паметта в българската култура, тя излиза и от полската научна традиция в културологията и историята на идеите. Показателен пример е позицията, която заема, коментирайки статията на Александър Кьосев „Бележки за само-колонизиращите се култури”, като се опира на Ян Кеневич:

Като приема, че паметта е задължително условие за появата на националното единство, Кеневич по различен от Кьосев начин разполага акцентите: в неговия модел остава повече място за усилието, положено за трансформиране на наследството, каквото и да е то. Тук не се говори за липса, а за приспособяване към признатия за привлекателен образец, не се говори за символично насилие, а за акултурация, продиктувана от прагматизъм. [...] Хипотезата на полския изследовател изглежда обещаваща за българския контекст. Кара ни за пореден път да осъзнаем, че в типа на съвременния дискурс на идентичността екстравертната и интровертната ориентация взаимно се обуславят, а постигнатият от дадена култура консенсус не би трябвало да подлежи на оценка, базирана върху предразсъдъците на еволюционизма. (Шват-Гълъбова 2010: 70)

Тук позицията на Гражина Шват-Гълъбова е очертана както от неприемането на сциентическия марксистически модел на етапи, които всяка страна трябва да премине (Гачев, теорията за забавено-ускореното развитие), така и от предполагащия пълно обезличаване при приемането на чуждото модел, който е означен с понятието само-колониализиращи се култури. С него се означава разбиране за структурата на идентичността, при която връзката с другия не води до разширяване на субекта. Напротив, зад модела, който Шват-Гълъбова предпочита, можем да открием разбиране за индивида, което е постметафизично, диалогично

и прагматистко. Не случайно на друго място тя се позовава на Джордж Хърбърт Мийд, представител на американския прагматизъм, който разработва дискурсивен модел на личността, имащ ключово място в социалната психология и дал тласък на автори като Юрген Хабермас и Цветан Тодоров именно с идеята си за езиково опосредстван процес на социализация и едновременно образуване на жизнена история при изграждането на съзнание за себе си.

Или, както четем по-горе в цитата – екстравертната и интровертната ориентация са взаимно свързани, никоя от тях не може да погълне другата. В противен случай ще е налице патология. Подчертавам наличието на езиков медиум, на диференциация в структурата на ролите и на процеса на спечелване на автономия, който присъства тук.

Привличането на дискурсивен модел и определянето на Запада като “значимия друг” за формирането на национално културно съзнание на българите е сериозно оборване на стереотипите в мисленето за нашата идентичност, както и постановка, лишена от идеологическите напластявания, както десни, така и леви.

Кьосев, заемайки критическа позиция, посочва манихейския характер на опозицията Свое-Чуждо при която се извършва сакрализация на Чуждото. Всякакъв вид сакрализация, било на Своето, било на Чуждото говори за патология. Когато казва, че „раждането на нацията винаги по необходимост се представя като Възраждане на нацията”, всъщност той има предвид един от парадоксите, формулирани от Андерсън, а именно: „Обективната модерност на нациите с/у субективната убеденост на националистите в тяхната древност.“ (Андерсън 1998: 20-21)

(Другите два са: Формалният универсализъм на националността като социо-културно понятие с/у непреодолимата уникалност на нейните конкретни прояви

„Политическата“ сила на национализмите с/у тяхната философска немощ)

Обективно нациите са модерно явление, но се мислят като древни. Някои изследователи превеждат този парадокс в психоаналитични термини. Според тях това мислене/въобразяване е всъщност начин да се притъпи травмата от раждането на новата идентичност, която идва на мястото на заличена предишна. В празното пространство идва митологизирането, което ще дава живот на това, което е вече вкаменелост и така отсъстващото ще присъства чрез своето отсъствие. Очевидно дискурсът върху идентичността трудно ще се измъкне изпод сянката на Фройд. Понятието травма, с което си служи Кьосев, се среща и при

Шват-Гълъбова. За нея описания от Франклин Р. Анкерсмит механизъм на отхвърлени идентичности е добре действащ модел на описание относно богомилството като място на паметта. Така в края на нейната книга, след цитат от неговата студия „Сюблимното откъсване от миналото или как да бъдем/станем това, което вече не сме” четем:

Упоритото присъствие на богомилството в българската културна памет, в първоначалната си форма отсъстващо от обществения живот вече от много столетия може да е такъв случай. Натоварено със символен заряд, способен да видоизмени смисъла си в съответствие с променящия се културен контекст богомилството... си остава предмет за предоговаряне между доброволната амнезия и анамнезата, които говорят повече за ценностите на съвременността, отколкото за самия обект на интерес. Картата на тези премълчавания и припомняния подсказва, че тъкмо дълбоко преживяната драма на отчуждението от света на традиционните ценности е която поражда необходимостта от обяснение за собствената светогледна неувереност. В родното богомилство тя намира легитимност и удостоверяване. (Шват-Гълъбова 2010: 331)

Изследването на Гражина Шват-Гълъбова ни казва, че богомилството, духът на отрицанието, вечният еретик и нетърпящият властта на институциите не е наша същност, а е построение, което получава различно съдържание в зависимост от това какви идеологически внушения се търсят от авторите на текстовете. Паметта и забравата не са опозиция, а са взаимно свързани. Границата на влизането в модерния свят може да се опише не само в психоаналитични термини, но и като „драма на отчуждението”, термин, който в по-голяма степен внушава алюзията за обратното на уютния домашен родов свят, усещането, което захранва холистичните ценности на националното чувство. Картата на трансформациите, които претърпява богомилството, говори за адаптиране и представяне на чуждото като свое по отношение на идеята за прогрес, но също и за вписване в характерните за епохата на 20-те и 30-те години търсения на нова религиозност, на критика на разума и онтологизиране на ирационалното като родното.

През периода на комунистическия режим при един тоталитарен надзор над културата отново се изработват двете версии – на разрушаващия догмите просветлен водач на масите и на окултния достъп до езотеричното знание, но вече с евразийски привкус. Но официозните версии не изчерпват картината. Писатели разработват богомилската проблематика, за да изкажат чрез нея своите възгледи – за автономността на личността, за тоталитарната държава и както показва Гражина Шват-Гълъбова в прочита на тези творби създаването на митологеми среща отпора на

психологическия анализ, на търсенето на независима позиция. Като стойностни творби, имам предвид най-вече романите на Емилиян Станев, те се обръщат към личния свят на читателя и много косвено към публичните конструкции на идеологизираната памет.

Тези писатели, препращайки читателя към богомилството като въобразен праизточник на осакатената, понеже е разкъсана колективна идентичност, но в същото време тълкуват позитивно самата „еретичност“ – като най-ценният елемент от идентичността на вътрешно свободната личност. (Шват-Гълъбова 2010: 329)

След падането на комунистическия режим писателите, анализирани от Шват-Гълъбова, стават носители на дуалистичен мироглед и светогледна неустойчивост, доколкото изкушени от релативизма те не успяват да убедят с добре познатата формула „търсешият трансцендентни ценности еретик“.

Богомилството като конструирано място на паметта през очертаните от Гражина Шват-Гълъбова последователни културни ситуации: моделът на Паисий, следосвобожденският период, 20-те и 30-те години, комунистическият режим и последвалият го постмодернистичен, показват наистина, че то може да приема различни съдържания, но това, което ги обединява, е утопичният характер – при лявото към бъдещето, а при дясното към миналото. С други думи, когато редуцират определени черти от историческата истина за ереста и когато селективно взимат само един аспект от него, тези митологизации се основават на един утопичен възглед за света и човека.

Затова и богомилството не може да е конституент на нацията като въобразената общност на Б. Андерсън, която, нека отново да напомня, се асоциира с роднинство и религиозно. Другият извод, който може да се направи след анализа на Гражина Шват-Гълъбова, е че иновативните и в този смисъл нестандартни подходи се характеризират не с това, че търсят концепти, които да останат извън наличните научни парадигми, не с размиването на границите, не и с буквалното третиране на опита. Аргументативното литературознание на Гражина Шват-Гълъбова е критика не заради самата критика, а критика, която дава опора. Защото, показвайки механизма на митологизирането, тя дава средството, с което то може да се сложи в съответните исторически и етични категории.

## Литература

- Андерсън, Бенедикт 1998, *Въобразените общности: Размишления върху произхода и разпространението на национализма*. Прев. Яна Генова, София: Критика и хуманизъм. [Andersan, Benedikt 1998, *Vaobrazenite obshtnosti: Razmishleniya varhu proizhoda i razprostraneniето na natsionalizma*. Prev. Yana Genova, Sofiya: Kritika i humanizam.]
- Артог, Франсоа 2007, *Режими на историчност. Презантизм и изживявания на времето*, прев. Галина Вълчанова, София: Нов български университет. [Artog, Fransoa 2007, *Rezhimi na istorichnost. Prezantizam i izzhivyavaniya na vremeto*, prev. Galina Valchanova, Sofiya: Nov balgarski universitet.]
- Джуд, Тони 2015, *След войната: История на Европа след 1945 година*, прев. Зорница Христова, София: Ciela. [Dzhud, Toni 2015, *Sled voynata: Istoriya na Evropa sled 1945 godina*, prev. Zornitsa Hristova, Sofiya: Ciela.]
- Духът на «Анали», 1997, Състав. и предг. Лиляна Деянова; Прев. Албена Янева и др., София, Критика и хуманизъм. [Duhat na "Anali", 1997, Sastav. i predg. Lilyana Deyanova; Prev. Albena Yaneva i dr., Sofiya, Kritika i humanizam.]
- Еленков, Иван 1998, *Родно и дясно*, София: ЛИК. [Elenkov, Ivan 1998, *Rodno i dyasno*, Sofiya: LIK.]
- Защо сме такива? В търсене на българската културна идентичност. 1994. Съст. И. Еленков, Р. Даскалов, София: Просвета. [Zashto sme takiva? V tarsene na balgarskata kulturna identichnost. 1994. Sast. I. Elenkov, R. Daskalov, Sofiya: Prosveta.]
- Кръстева, Анна, Нина Димитрова, Нонка Богомилова, Иван Кацарски, 1996, *Универсално и национално в българската култура*, София: Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия. [Krasteva, Anna, Nina Dimitrova, Nonka Bogomilova, Ivan Katsarski, 1996, *Universalno i natsionalno v balgarskata kultura*, Sofiya: Mezhdunaroden tsentar po problemite na maltsinstvata i kulturnite vzaimodeystviya.]
- Нора, Пиер 2004, *Места на памет, том I, От републиката до нацията*, прев. Стоян Атанасов, София: Дом на науките за човека и обществото. [Nora, Pier 2004, *Mesta na pamet, tom I, Ot republikata do natsiyata*, prev. Stoyan Atanasov, Sofiya: Dom na naukite za choveka i obshtestvoto.]
- Нора, Пиер 2005, *Места на памет, том II, От архива до емблемата*, прев. Стоян Атанасов, София: Дом на науките за човека и обществото. [Nora, Pier 2005, *Mesta na pamet, tom II, Ot arhiva do emblemata*, prev. Stoyan Atanasov, Sofiya: Dom na naukite za choveka i obshtestvoto.]
- Около Пиер Нора – Места на памет и конструиране на настоящето, (2004) Съст. Ив. Знеполски, София: Дом на науките за човека и обществото. [Okolo Pier Nora – Mesta na pamet i konstruirane na nastoyashteto, (2004) Sast. Iv. Znepolski, Sofiya: Dom na naukite za choveka i obshtestvoto.]
- Смит, Антъни 2000, *Националната идентичност*, прев. Николай Аретов, София: Кралица Маб. [Smit, Antani 2000, *Natsionalnata identichnost*, prev. Nikolay Aretov, Sofiya: Kralitsa Mab.]
- Хабермас, Юрген, 2004, *Постнационалната констелация*, прев. Владимир Теохаров, София: Критика и хуманизъм. [Habermas, Yurgen, 2004, *Postnatsionalnata*

- konstelatsiya, prev. Vladimir Teoharov, Sofiya: Kritika i humanizam.]
- Халбвакс, Морис 1996, Колективната памет, прев. Боряна Димитрова, София: Критика и хуманизъм. [Halbvaks, Moris 1996, Kolektivnata pamet, prev. Boryana Dimitrova, Sofiya: Kritika i humanizam.]
- Цветков, Пламен 2007, Народностно потекло и национално самосъзнание. София: Нов български университет. [Tsvetkov, Plamen 2007, Narodnostno poteklo i natsionalno samosaznanie. Sofiya: Nov balgarski universitet.]
- Шват-Гълъбова, Гражина 2010, *Haeresis Bulgarica в българското културно съзнание на XIX и XX век*, София: УИ Св. Климент Охридски. [Shvat-Galabova, Grazhina 2010, Haeresis Bulgarica v balgarskoto kulturno saznanie na XIX i XX vek, Sofiya: UI Sv. Kliment Ohridski.]
- Шнапер, Доминик 2001, Общността на гражданите. Върху модерната идея за нация, прев. Любомир Владимиров, София: ЕОН-2000. [Shnaper, Dominik 2001, Obshtnostta na grazhdanite. Varhu modernata ideya za natsiya, prev. Lyubomir Vladimirov, Sofiya: EON-2000.]
- Dumont, Louis 1991, *L'ideologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Editions Gallimard.
- Elenkov, Ivan and Daniela Koleva 2007, Historical Studies in Post-Communist Bulgaria: Between Academic Standards and Political Agendas, in: *Narratives Unbound: Historical Studies in Post-Communist Eastern Europe*, ed. Péter Apor, Budapest, CEU Press Guillebaud Jean-Claude, 1995, *La Trahison des Lumières*, Paris, Seuil.
- Misztal, Barbara A. 2003 *Theories of Social Remembering*, Maidenhead, England, Open University Press.
- Nora, Pierre 2006, L'âge mémoriel de l'histoire, *Divinatio*, p. 137-152.
- Nora, Pierre 2011, "Liberté pour l'histoire!" in: Pierre Nora Historien *public*, Editions Gallimard.
- Rothacker, E. 1948, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften*, Bonn.
- Rouso Henry, 1987, *Le Syndrome de Vichy* Paris: Seuil.
- Todorov Tzvetan, 1995, *Les Abus de la mémoire*, Paris, Arléa.
- Wood Nancy, 1999, *Vectors of Memory: Legacies of Trauma in Postwar Europe*, New York, Berg.