

Гражина Шват-Гълъбова

Институт за славистика, Полска академия на науките

gszwat@ipan.waw.pl

Две монодрами на Боян Папазов за надеждата

Grażyna Szwat-Gyłybowa

The Institute of Slav Studies, Polish Academy of Sciences

gszwat@ipan.waw.pl

Two Monodramas about Hope by Boyan Papazov

Abstract

The article is dedicated to the theme of hope in two monodramas by Boyan Papazov – *Nadezhda The Blind* [literally ‘The Blind Hope’] and *Mad, Cross-eyed and Greedy*. United by their common genre convention, theme and character type, they enfold, in a symbolic framework, two periods in Bulgarian history - the era of the communist regime and the period of the so-called political transformation (known in Bulgaria as *the transition*). The analysis presented in the article aims to discover the theological and anthropological foundations of Papazov’s concepts of the sources of human hope in a world of destroyed axiological norms.

Keywords: monodrama, Bulgarian dramaturgy, transition, theology, Papazov

Темата за надеждата се повтаря многократно в драматичните творби на Боян Папазов. В тази статия обаче бих искала да се позова само на две негови монодрами - „Надежда сляпата” (1978 г., полско издание 1987 г.) и „Бясна, кривогледа и лакома” (2011-2013). Тези произведения имат обща жанрова конвенция, тема и типаж на героинята. Въпреки че Надежда сляпата и Бойка се различават по социален статус, образование, опитност, исторически контекст, те притежават един и същ вид емоционална интелигентност, която им позволява да откриват надеждата в ситуация на крайно унижение, безпомощност

и отчаяние. От богатата колекция текстове на Папазов избирам тези не само заради споменатите съображения, но и защото символично обхващат в своеобразна рамка две епохи в българската история - ерата на комунистическия режим и периода на т.нар. политическа трансформация, известна в България като „преход”, по правило негативно оценяван от българите като период на криминализиране на икономиката и общо обедняване на населението¹. И двата етапа на исторически опит са в еднаква степен обременени в съвременната българска култура със стигмата на разпадането на ценностите. В периода на Народна република България, в условията на ограничена творческа свобода, Йордан Радичков, служейки си с маска, разкри в своята гротеска съвременната реалност като свят на празни знаци.² През 70-те години Боян Папазов използва метонимичен трик, за да превърне историята на сляпата Надежда в метафора за живота на тези българи, които възприемаха комунистическия режим като репресивен. Едва при възстановяването на творческите свободи след политическия обрат през 1989 г. отпадна необходимостта от маскировъчни трикове за описване на реалността, а когнитивният дисонанс, произтичащ от разликата между очакванията на обществото и характера на политическата трансформация, бе свободно предизвикан на различни нива на научната, журналистическата и художествената мисъл. При всички очертаващи се различия в представените светове, които хронологично делят четиридесет години, съдбата на героините от монодрамите на Папазов се превръща в платформа за своеобразна морална поука, която в своето универсално послание губи историческо измерение.

Сляпата надежда

По-ранната от монодрамите е публикувана за първи път не на български, а на полски език в списанието „Диалог” със заглавие „Nadeжда” (Papazow

¹ Негативните оценки на политическата трансформация идват от *locci communes* на консервативните среди, на народно-социалистическите (спомнящи си с носталгия за ерата на Живков) и на тези, определящи се като модерна левица от западен тип. Общият знаменател за всички тях изглежда е психологически обусловеното усещане за продължителност на периода на прехода и упоритостта на негативните му прояви. Според изследователите това възпрепятства – често въпреки фактите в икономическата и политическата сфера – признаването на „прехода” за завършен процес насърчава непрестанното възпроизвеждане на същата травматична матрица на интерпретация. Това важи и за научните текстове, като например отправящата към Хегеловската философия на историята творба на Васил Проданов „Теория на българския преход” (2012), в която авторът разкрива историята на българския преход като голямо разочарование.

² Преди много години посветих на този въпрос книгата си *W kręgu bułgarskiej groteski (o twórczości Jordana Radiczewa)* „В кръга на българската гротеска” (за творчеството на Йордан Радичков, 1991).

1987:36-50). *Traduttore traditore...* Като автор на превода вече не помня по какви причини съм оставила името на героинята в неговото българско звучене и съм опростила заглавието със загуба за нееднозначната му семантика. Метафорично разбираната сляпа надежда позиционира добре връзките със света, представен в откъдлитературната реалност. Текстът на Папазов е писан в края на седемдесетте години на двадесети век. Хората, решаващи съдбата му тогава, са се страхували от посланието му; напразни са били опитите за поставяне на пиесата и публикуването ѝ в България не е било разрешено.

През 1987 г., благодарение на добронамереността на редакционния екип на „Диалог“, особено на Малгожата Семил и Дорота Йованка Цирлич, монодрамата на Папазов видя бял свят в Полша. За съжаление, тя не предизвика интерес тук. Може би защото в края на осемдесетте години ерата на изкуството на „моралното безредие“ в Полша приближаваше своя край. Може би поради несъвършенството на превода, който не предава суровата, леко оцветена с диалект, колоритна и плавна реч на главната героиня (Папазов 2017:9-11). В началото на деветдесетте години на ХХ век, в новите политически условия, монодрамата започва да се поставя в България³ и все още се радва на интереса на публиката и на признанието на самите актьори, които в нея откриват дълбочината на едно универсално послание. Например, в коментара на Мария Статулова, която изпълнява главната роля в пиесата, поставена на сцената на театър „Студио 5“, четем:

Това е един божествен текст. Изключителна поезия, която разказва живота на една жена – една луда, шура... сляпа жена. Но както е казал Достоевски - повече лудост ни трябва днес. И тъй като целия народ, целия свят е полудял, аз смятам да дозирам лудостта в този спектакъл... (<http://www.moreto.net/events.php?n=963>)

Историята на незрящата селянка, пратена в дом за хора с умствени увреждания, трогва читателите като предполагаема метонимия на човешката съдба във враждебен свят. Надежда жадува да се измъкне от това място. За да получи помощ, тя се опитва да се свърже с външния свят и праща писма до единствения, както ѝ се струва, благосклонен към нея човек – д-р Бенов, и до своята също незряща сестра.

Тъй като действащият в дома строг правилник ограничава кореспонденцията на обитателите му до едно писмо на месец, като за нарушението на това правило ги заплашват парични глоби, Надежда диктува писмата скришом. Монолозите, които изрича при тези обстоятелства, се превръщат в наситен от емоции разказ, обхващащ целия живот на героинята, белязан от стигмата

³ Нейната радио версия може да бъде чута на следния уеб адрес: <https://gramofonche-static.chitanka.info/zagolemi/nadezhda.sliapata--boian.papazov--radio/nadezhda.sliapata--boian.papazov--radio.mp3>

на нейния недъг и жестокостта, с която хората се отнасят към нея. Папазов изгражда драматургията на събитията по такъв начин, че поредицата от изключване и насилие илюстрират логиката на социалното отхвърляне (Goffman 2005). Основният механизъм на това отхвърляне е свързан със социалния страх от отклонението от т.нар норма, вкоренен в народната култура, която - търсеща онтологичен ред – прибегва към метафизическо оправдание за всяко отклонение от състоянието, считано за естествено, като вид наказание за извършено зло или проклятие (Engelking 2010:102-106). Недъгът на детето се възприема като резултат от провинение на предците и произтича от отговорността между поколенията. Във втория случай недъгът спохожда „порестия аз” (Taylor 2007:36), когато в човешкото същество проникнат враждебни външни сили. В монодрамата обвиненията за предизвикването на нещастieto и в двата варианта се свързват с майката на Надежда, която със своите постъпки носи проклятие на бъдещото поколение:

Майка ми стъпва на един смок и се уплашва. И си го туря на ума. Затуй се раждам сляпа. Обаче преди туй така Стояна, дето ходи по пътищата, кълнала мама. Тя не виждаше, пък мама я била с камъни. И така Стояна ѝ рекла: „Иванке, дано имаш не едно, ам` две да не виждат! Да видят как е чужди хора да ги бият с камъни!” (...) И се раждам аз, аз не виждам, и след туй Марето, и тя не вижда!⁴.

В тази рамка животът на Надежда става съдба на човек, който не е в състояние да се избави от проклятието. Следващите му етапи са белязани от жестокостта на бащата, изолацията и най-накрая социалния остракизъм, особено от момента, в който като младо момиче разкрива името на човека, който я насилва. Като отмъщение тя е обвинена в содомия и загуба на разсъдъка си. Оттогава нататък се превръща в носител на двойна стигма, която ѝ носи такова страдание, че момичето се опитва да си отнеме живота:

И кат` ми тръгна из Крънча едно име, кат` ма почнаха: „Нада Лудата, Нада Лудата”, и аз взех да бия главата. Ида някъде, навра се на скришно и се бия. Пък малка бях. Малка, малка, ама за глава да бия - не съм малка! Седна си до стената и чукам главата! Той тате не можа, хем с брадва беше, аз ще мога!...

Нада и сестра ѝ се махат от родното им село благодарение на промените, дошли с новия следвоенен социален ред. След като, измъчвана от баща си и злонамерени към нея хора, Нада пише писмо с молба за помощ, адресирано до първия секретар на Българската комунистическа партия Вълко Червенков,

⁴ Цитирам според предоставената ми от автора компютърописна версия на монодрамата от 1978 г., без номериране на страниците.

тази помощ идва и двете са отправени към Дома на сляпата жена в София. Като предимства на това място Надежда посочва наличието на храна, възможността за работа, хигиената.

Издадохме в София с Марето и там вече се родихме. Метли работехме, копчета работехме, четки работехме... Първо имаше „Депетруд“. В Дома на тавана си работехме метли. (...) Правехме си банкети с Първи май, правехме си банкети с Девети септември, с Октомврийската революция...

Похвалата на положителните резултати от социалистическата модернизация в това описание върви ръка за ръка със заявеното приемане на политическите ритуали на България в сталинистката епоха, които героинята свързва със съвместното празнуване на обитателите на пансиона и пазачите от предприятието. Но и там, както Надя признава в друг момент, се стига до изнасилвания, насилие и изнудване на работниците. Този етап от житейския опит на Надежда вече илюстрира спецификата на комунистическа България, подшита с евгениката на модернизацията, където надзорът над отклонението от „нормата“ върви ръка за ръка с пропагандираната загриженост за т. нар. здраве на народа/нацията, което на практика се свързва с толерирано насилие (Mircheva 2010:157-174)⁵. Институцията за закрила, като пространство, в което се настаняват хора в агамбеновски смисъл „извадени от закона“ (Агамбен 2004: 240), дискредитирани поради тяхната недъгавост и слабост, става в този разказ пример за подкрепяна от държавата система на тотална власт. Непризнаващата нормите на „стражите“, Надя бива дискредитирана като човек с умствени увреждания, като се заобикаля законът и медицинската психиатрична наука. Всъщност, служител на Съюза на слепите я наказва за непослушание, като я премества в друго заведение:

„Ако ме занимаваш с глупости, вика чорбаджията, ще те изпъдя и няма да те пусна да влезеш в Дома! Или ще приказваш само какво работиш, или няма да стъпиш в кабинета ми? Ще казваш само, добре сме, работим, метли изкарваме за народното стопанство и това е! Не да ми приказваш глупости за домакина и да ме занимаваш!“

⁵ След Втората световна война, в контекста на разчистване на сметките с предходната епоха, евгеничните принципи на биополитиката биват официално отхвърлени. И макар тогава евгеничното движение в България да не вижда своето продължение, отношението към психично болните (болницата в Курило) или специалните учебни заведения за ромски сираци показва трайността на евгеничните аспекти на мисленето в условията на комунистическата държава. Като изключение позитивната евгеника оцелява под формата на училища за изключително надарени деца.

И ми вика същия чорбаджия след два дни само: „Надке, тебе ще те пратим в Царева ливада. Там има предприятие, ще станеш бригадир, началничка...” И аз си купих четири бели престилки, и се радвам. „Ще станеш ударник, ще има кларнети, тромпети ще има, ще ходиш на речи...” Дойдох тука и какво? Не го ли срам него да ме лъже?...

В сравнение със софийския Дом на сляпата жена, домът в Царева ливада се превръща в място на още по-голям тормоз за Надежда: физическо и словесно насилие, кражби, изнасилвания от „пазачи”, наркотизиране на пациентите, за да се поддадат (Фуко 1996:724). В писмото до д-р Бенов, продиктувано скришом от институционалната цензура, Надежда разкрива обстойно ситуацията, в която се намира:

Доктор Бенов, аз ви писах писмо с една възпитателка, но в него не можах да ви кажа нищо съществено. Тя никога няма да напише писмо за истинското ми положение. Сега ви пиша чрез едно доверено лице. Мен ме изпратиха тука чрез измама. Излъгах ме, понеже аз исках да потърсят отговорност на домакина, който спеше с всички слепи жени наред. Аз не знаех, че ме пращат в „Дом за слепи с психически недъзи”. Тука съм подложена на непрекъснат тормоз от страна на персонала и някои болни. Няколко пъти съм правила опит за бягство. Много искам да се преместя, но ми трябва гарант. Няма смисъл да ми пишете. От писмото ви ще разберат, че ви пиша чрез външни лица. Най-добре е да дойдете, за да видите какво е истинското ми положение. Обръщам се към вас като към човек и лекар. Очаквам да направите необходимите постъпки, за което предварително ви благодаря. С почит, Надежда Маркова

Д-р Бенов, мълчаливият получател на писмата на Надежда, само в нейното въображение остава истински гарант на надеждата за промяна. Във версията на пиесата от 1978 г. Надежда получава съобщение от сестра си за смъртта му. От друга страна, в познатата ми в компютърна версия на автора от 2003 г. неговият персонаж се появява в отделен „кадър” два пъти; всеки път той прочита фрагмент от писмото на героинята и го изхвърля в кошчето. Следователно Надежда трябва да се изправи срещу мълчанието му. Отказва да ѝ помогне и нейната сестра, която също е незряща и има семейство, но живее в крайна бедност и без реална помощ от държавата. В резултат на това рационално мотивираната надежда на героинята угасва.

Надежда обаче намира неин нов източник благодарение на пишещия писмата ѝ под диктовка Иван. Той споделя с нея собствената си вяра, че нито една от думите, изречени от човек, не умира, а като енергия кръжи в Космоса, докато някой не я улови и разбере. Макар в това простионарно,

белязано с езотерична чувствителност разбиране за Логоса като енергия, да отеква ехото на православното (и неоплатоническото) учение за формите на Божието присъствие в света (Stępień 2010: 179-187), вижданията на Иван нямат религиозна принадлежност, а Надежда се задоволява с най-простото послание, произтичащо от горните предположения – че може да чуе и да бъде чута:

Ама няма вече да пиша. 'Щото онуй момче, Иван, дето ми писа писмото до доктор Бенов, ми каза така. Каза ми: „Надеждо, ти говори, трябва да се говори. Туй, дето го говориш, то не се губи. То е енергия, вика. Твоите думи ще идат в Космоса и някой ден ще се чуят. Може след милион години да е, ама ще се чуят. Всичко ще се чуе и всичко ще се даде за разбиране!” Иван ми казва: „Ти говори, от писане на писма полза няма. От никакво писане няма полза. 'Щото хартията гори. Може, казва, цялата Земя да гръмне, само думите няма. Думите огън не ги гори. Нас няма да ни има, ама думите ни ще си летят из Космоса. И един ден някой ще ги чуе... (Прави жест, сякаш лови муха)... ще ги хване и ще каже... (Отваря длан, на „уловената муха-дума”) „Гледай ти к'ви работи ставали из тоз' Космос! Гледай ти к'ви работи са ставали на таз' Земя, дето я няма никаква!” Затуй, вика този Иван, трябва да се говори. Не бива да мълчим. Един ден ще ни чуят... А, наздраве!” И аз му казах: „Иване, мъката вярно е за казване.” И сега, Маре, работя едно, работя друго, пък седна и слушам... Вечер седна така, пред Дома на пейката, и си слушам... Баба Дучка на нейната порта и тя... Може пък, да даде Господ, и аз да чуя...

По този начин нормативното в юдаизма и християнството разбиране за слепотата като видим знак за духовната неспособност да се възприеме Божията мъдрост (Второзаконие 28:27–35; Йоан 9:1–41) не намира приложение тук. Незрящата Надежда, по примера на скитащите слепци просящи - мистични посредници между световите (Michajłowa 2010), получава като компенсация за недовиджането си изострен слух, който става инструмент, позволяващ ѝ да практикува нова надежда. В частния ритуал на слушането героинята очаква изпълнение на обещанието за онтологична сигурност, съдържащо се в Словото. От Космоса трябва да дойде отговор, който ще възроди чувството за достойнство. Ритуалът, произтичащ и същевременно усилващ новите очаквания на Надежда, чрез своята повторяемост установява такъв ред на съществуване, който съдържа обещание за полумистично участие. По този начин той разкрива своята апотропична сила. В тази ситуация, в която не може да решава сама за себе си, това е единствената възможност на Надежда да се спаси от отчаянието. Дори да изглежда, че празният поглед на така разбираната

надежда свидетелства за това, че - както в барелефа на Джоакино Стаджи в Ниеборовска Аркадия – тя полусъзнава факта, че подхранва Химера.



Джоакино Стаджи, „Надежда, хранеща Химера”
Барелеф в Ниеборовска Аркадия (снимка на авторката на статията)

Лакомата надежда

Другата монодрама, „Бясна, кривогледа и лакома”, писателят създава за конкретен изпълнител – актрисата в Сатиричния театър Йорданка Стефанова, която през 2014 г. се выплъщава в ролята на Бойка. Тази героиня на Папазов е представителка на средното поколение на българската интелигенция, учителка по история, самотна жена, чувствителна и образована, идваща от т.нар. „добро семейство” и в същото време майка на момиче, което започва работа като учителка по английски в мафиотски среди и се оплита в рискована връзка с непълнолетния си ученик.

Също както в „Надежда сляпата”, монолозите на главната героиня имат свои адресати, в случая хората, на които се обажда по телефона: майката, съученикът от училищната скамейка и неин личен психотерапевт, съседката на дъщеря ѝ, двама приятели Любашко и Пламски. От безразборната информация

и дезинформация, предадена по този път, се разкрива трагедията, преживяна от Бойка, а заедно с нея и шокиращата картина на българската реалност по време на трансформацията: обедняването, разпадането на всички форми на социален живот, отчуждението, корупцията, мафиотската престъпност.

Докато заглавието на по-ранната монодрама може да се разбира алегорично, без опасения от свръхинтерпретация, в случая на „Бясна, кривогледа и лакома” разчитането му изисква по-голяма филологическа любознателност, защото то е перифраза на стихотворение от известната българска поетеса Мирела Иванова, чиито творби от юбилейния сборник „Любовите ни” (2012) от време на време оживяват върху устните на Бойка, а едно от тях – наред с подхвърлящия марксистка гноза цитат от Жан-Пол Сартр – е мото на пиесата:

...и тогава остава
до гуша в любовни руини и дългове,
в сополи и сълзи, шарки и грипове,
а наоколо се прескачат децата и –
Любов бясната, кривогледата Вяра
и лакомото и изтърсаче Надежда,
с часове расте, все на нея ще и се случи.

Стихотворението на Иванова отправя към три раннохристиянски светици - Вяра, Надежда и Любов, дъщери на св. София (носеща името на вечната Божия премъдрост), претърпели мъченическа смърт заедно с майка си през втори век след Христа. Заедно с имената им в творбата са цитирани така наречените три богословски добродетели, т.е. божествените добродетели, които създателят и кодификатор на християнството св. Павел споменава в първото си послание към коринтяните: „И тъй, остават тия трите: вяра, надежда и любов; но най-голяма от тях е любовта” (1 Кор. 13:13). Позоваването на Новия Завет при българската поетеса, обаче, е превратно; бясната Любов, кривогледата Вяра и лакомата Надежда на Иванова са увредени плодове, негодни, изпълнени със смущаващите противоречия на хибрида, кръвно свързан с майка си (надарена с мъдрост, придобита в резултат на житейски несгоди) и насилствено нарушил в баналното всекидневие стагнацията на майчиния, застрашен от меланхолия, свят.

В тази монодрама, също както в „Надежда сляпата”, надеждата бива персонализирана, като тук обаче съдбата на героинята изглежда е актуализация на конкретно съзвездие от митове. Освен предложените от заглавието „Бясна, кривогледа и лакома” отправки към християнската традиция, Папазов се позовава и на гръцкия мит за Деметра и Персефона. Лакомата Надежда на Иванова се възплъщава в образа на Бойка/Деметра, която – бидейки на ръба на отчаянието – очаква завръщането на дъщеря си от света, белязан със смърт. Връзката между героините на монодрамата е нарушена. След като

забременява от сина на мафиотски бос, Нелка оплита пред майка си мрежа от лъжи. Твърдейки, че поради извънматочна бременност се налага аборт, тя напуска България и тръгва на пътешествие със средствата, дадени ѝ от младия ѝ партньор, които, както се оказва в последствие, той е откраднал от родителите си. И когато – запазила плода – се завръща, е отвлечена от мафията още на летището, а след това бива принудена да проституира, за да изплати по този начин дълга си към семейство Шаркови. Наетият от Бойка детектив/адвокат я информира за това намерение на мафията:

„Господин Шарков се е разпоредил нашата приятелка да отработи като проститутка сумата, която е взела от сина му. Не приема връщане на дълг, иска само по този начин. Казал на моя човек: „Искам да я трудоустроиш тая в бардак. Нека с пу... с половия си орган да ми върне борча, да води как с ... половия орган се печелят пари!“ (Папазов 2013:420).

Както заключаваме от монолозите на Бойка, често лишени от логика, различна от логиката на чувствата, Нелка се връща от тъмнината благодарение на усилията на майка си. Появата ѝ обаче първоначално не носи благоденствието, което в рамките на мита донася завърналата се на повърхността на Земята Персефона. Върнатата на живота дъщеря на Бойка по-скоро наподобява на героиня от гръцките Тесмофории, характеризиращи се с некрофилска страст. След като са пребивавали три дни в ями, пълни със свински трупове и зърно, участниците в тези мистерии, вцепенени и полуживи, излизат от тъмнината на специалните колиби, служещи за ритуали, носейки със себе си мириса на смъртта. В гръцката традиция жените, преминаващи през този таен ритуал на плодородието, придобиват достойнство, което е източник на бъдещи привилегии (Sennett 1996: 57- 60). След като се освобождава от публичния дом (където милостивият управител, противно на нареждането от шефа си, я предлага на богати албански и арабски клиенти, за да може по-бързо да изплати дълга си), тя носи със себе си миазмите на света, който я поглъща; тя не си връща достойнството веднага. Първоначално бясно жадува да отмъсти на враговете си, изнудва ги с разследването на бащинството на детето, иска пари. С времето обаче бунтът ѝ утихва и оплитането ѝ в злото бива увенчано с катарзис. Тази последна тема, едва скицирана в драмата на Папазов, заслужава по-обстойно внимание, защото ни отвежда към авторовата визия за изворите на надежда.

Нелка се връща към себе си на Кръстова гора в българските Родопи, където двете с майка ѝ отиват на поклонение по нейно желание. След като преодолява трудния (и символичен) път нагоре, коленичила в подножието на кръста, Нелка осъзнава собствените си прегрешения и в нея се събужда вътрешно желание да прости на тези, които са ѝ сторили зло. Връща се от

Кръстова гора променена:

Поехме горе по стъпалата, а коремът вече и тежи. Аз гледам, много стъпала са, да не стане нещо. Бавно-бавно, по средата някъде ми каза да я чакам, иска сама да бъде горе... Качи се при кръста, падна на колене, прегърна го... И понеже тихо, въздухът чист, я чувам, като повтаря: „Ох, грешна съм! Ох, много съм грешна!“ . Сега, майка съм, разревах се. Седнах с гръб да не ме вижда, и чакам. Тя дойде, прегърна ме и вика: „Простени да са, мамик. Искам да ги простя. Няма да искам лошо. Те не са хора.“ (Папазов 2013: 442)

Историята на прегрешенията на Нелка напомня за обръщане към християнството, включително в православно му разбиране (Майендорф 1995:312), с всичките му етапи: осъзнаване на собствения грях, изповядването му, отхвърляне на стария път, поемане по нов, водещ към по-висши ценности. Въпреки това, семантиката на този мотив в монодрамата на Папазов е усложнена поради споменатия тук български топос Кръстова гора (Иванова 2001). Това живописно място, разположено в Родопите, където някога е живял митичният Орфей, всъщност има сложна история в извънтекстовата реалност, чиито отделни сегменти (намиращи потвърждение на научната си достоверност или не) съвместно изграждат модел на синкретична религиозност като проект, даден на хората от *genius loci*. В топоса на Кръстова Гора оживява българският културен палимпсест. Най-старият му пласт е създаден от тракийската традиция, следи от която археолозите откриват под формата на орфически жертвени камъни, запазени на върха (Колев 1987: 28). Следващият пласт - средновековният – принадлежи не толкова към сферата на артефактите, колкото към плодовете на въображението, които, както можем да допуснем, са съживени за пропагандни цели, след като България придобива независимост (Евтимов 2001:61-90).

Това повествование е свързано с популярния на Балканите мотив за Христовия кръст, който бил намерен от св. Елена. Според известното тук предание майката на св. Константин наредила да оковат в злато останките от истинския кръст, така че да има още един кръст, който при странно стечение на обстоятелствата бил скрит в земята на Кръстова гора по време на османското владичество (Атанасов 2001:10–13). Макар че не е намерен, през 1939 г. българският цар Борис III заповяда да бъде издигнат нов железен кръст, който да напомня за стария и да увековечи лечебната му сила, заради която православни християни и мюсюлмани отиват там на поклонение. Това е поредният пласт история, чието повествование е разработено от митолозите на двадесети век, търсещи в местната традиция аргументи да обединят в една държава смесеното, що се отнася до вероизповедание, общество (Григоров, 2001: 91–106; Иванова, 2001:107–143). По време на комунистическия период обаче обновителят на

това място, поп Йорданчо, претърпява мъченическа смърт в лагер (Атанасов 2001: 13-16), а култът е забранен. Връщането към старите ритуали и практики, позволяващи взаимна толерантност между мюсюлмани, православни християни и изповядващите други деноминации става възможно след 1989 г., вече в условията на демократична държава. Макар че това обновление е съпътствано от тенденцията на църквата да си присвои символичната сфера (Висарион-Гривов 2005), там все още е запазена нестабилна толерантност, позволяваща някаква форма на религиозен синкретизъм, който допуска и предпочитанията към Ню Ейдж. В монодрамата на Папазов несъгласието с аспирациите на православното духовенство е изразено с красноречивия жест на отхвърляне от страна на Нелка на предложените от представляващия църковната институция свещеник религиозни услуги:

(...) Нелка го доуби. Каза му: „Господ не ти е комшията от горния етаж, господин свещеник!“ (Папазов 2013: 441-442).

Ето защо промяната в мисленето на Нелка, изцелението ѝ на Кръстова гора изглежда са в резултат на тайната на мястото, което обгръща със своята древна мистична сила наранените хора, възвръщайки им физическите и духовни сили. Архаичното се среща с постмодерното. Бойка с облекчение приема трансформацията в дъщеря си, радвайки се на завръщането ѝ към детството (което тя разпознава по нежното обръщение към майка си след дългия период на брутализирана реч), но не я последва. Героинята разкрива собствения си източник на надежда в невербална комуникация, какъвто е танцът ѝ в последната сцена на монодрамата. В бележките на автора четем:

Пее и изпълнява странен „животински танц“. Тя е ту мечка, ту маймуна, ту тигър, ту дракон, но движенията са колкото „в канона на дао“, толкова и свободни. Това е танц на едно свободно „женско животно“ (Папазов 2013: 444).

„Женското животно“ на Папазов танцува, по примера на източните бойни изкуства, визуализиращи животински фигури: мечка, маймуна, тигър, дракон. Движенията на Бойка обаче представляват свободна интерпретация на „канона на дао“, защото в конфуцианската мисъл животът е индивидуален „път, който Небето е отпечатало върху сърцето на човека“ (Avanzini 2004: 136). Привидната анимализация на героинята е нейната истинска хуманизация. Възстановявайки контрола върху тялото си, тя си възвръща най-важния атрибут на човешкия живот, какъвто е свободата и с нея надеждата.

Тя има индивидуалистичен и трагичен характер. Както в случая с „Надежда сляпата“, тя се изработва от героинята в самота, в своеобразна ниша, която също не може да я предпази от напора на свят с нарушен аксиологичен поря-

дък. Алтернатива на хаоса става мистичното участие на героинята на Папазов, което се дължи на нейната вяра в апотропичната сила на частния ритуал. И само чрез този ритуал животът може да бъде спасен. Особено когато той е придружен от тези три: (бясна) Любов, (кривогледа) Вяра и (лакома) Надежда.

Превод от полски: Марина Симеонова Огнянова

Библиография

- Агамбен, Джорджо. *Homo Sacer: Суверенната власт и оголеният живот*. Прев. Сн. Михайлова. София: Критика и хуманизъм, 2004. [Agamben Giorgio. *Homo sacer. Suverennata vlast i ogoleniyat zhivot*. Prev. Sn. Mihaylova. Sofia: Kritika i humanizam, 2004, 2010.]
- Атанасов, Илия. Приказката, приказките... В: Кръстова гора. Полезното чудо. Етносоциологическо изследване на сакралния център Кръстова гора. Съст. Е. Иванова, София: Институт за източноевропейска хуманистаристика, 2001, с. 7-21. [Atanasov, Piya. Prikazkata, prikazkite... V: *Krastova gora. Poleznoto chudo. Etnosociologicheskoto izsledvane na sakralniya centar Krastova gora*. Sast. E. Ivanova. Sofia: Institut za iztochnoevropayskata humanitaristika, 2001.]
- Арх. Висарион-Гривов. Кръстова гора. Свещената българска гора. Пловдив: Издателство ИМН, 2009 (?). [Arh. Wisarion-Grivov. *Krastova gora. Sveshtenata balgarska gora*. Plovdiv: Izdatelstvo IMN, 2009 (?).]
- Григоров, Валери. Две религии – една вяра. В: Кръстова гора. Полезното чудо. Етносоциологическо изследване на сакралния център Кръстова гора. Съст. Е. Иванова, София: Институт за източноевропейска хуманистаристика, 2001, с. 91–106. [Grigorov, Valeri. Dve religii – edna viara. V: *Krastova gora. Poleznoto chudo. Etnosociologicheskoto izsledvane na sakralniya centar Krastova gora*. Sast. E. Ivanova. Sofia: Institut za iztochnoevropayskata humanitaristika, 2001, s. 91-106.]
- Евтимов, Иван. Кръстът на върха. В: Кръстова гора. Полезното чудо. Етносоциологическо изследване на сакралния център Кръстова гора. Съст. Е. Иванова, София: Институт за източноевропейска хуманистаристика, 2001, с. 61–90. [Evtimov, Ivan. Krastat na barha. V: *Krastova gora. Poleznoto chudo. Etnosociologicheskoto izsledvane na sakralniya centar Krastova gora*. Sast. E. Ivanova. Sofia: Institut za iztochnoevropayskata humanitaristika, 2001.]
- Иванова, Евгения, Утилитарната сакралност: откриване на поносимостта или полезното чудо. В: Кръстова гора. Полезното чудо. Етносоциологическо изследване на сакралния център Кръстова гора. Съст. Е. Иванова. София: Институт за източноевропейска хуманистаристика, 2001, с. 107–143. [Ivanova, Evgeniya. Utilitarnata saklanost: otkrivane na ponosimostta ili poleznoto chudo. V: *Krastova gora. Poleznoto chudo. Etnosociologicheskoto*

- izsledvane na sakralniya centar Krastova gora*. Sast. E. Ivanova. Sofia: Institut za iztochnoevropayskata humanitaristika, 2001, s. 107-143.]
- Иванова, Мирела. *Любовите ни*. София: ИК Жанет 45, 2012. [Ivanova, Mirela. *Lyubovnite ni*. Sofia: IK Zhanet 45, 2012.]
- Кръстова гора. Полезното чудо. Етносоциологическо изследване на сакралния център Кръстова гора. Съст. Е. Иванова, София: Институт за източноевропейска хуманистаристика, 2001. [*Krastova gora. Poleznoto chudo. Etnosociologicheskoto izsledvane na sakralniya centar Krastova gora*. Sast. E. Ivanova. Sofia: Institut za iztochnoevropayskata humanitaristika, 2001.]
- Колев, Красимир. Районът на с. Мостово – езически и християнски култов център. В: Пловдивски край – твърдина на българщината. Сборник т. 2. Пловдив: (без данни), 1987. [Kolev, Krasimir. Rayonat na s. Mostovo – ezicheski i hrisiyanski kultov cantar. V: *Plovdivski kray – tvardina na balgarshtonata. Sbornik t. 2*. Plovdiv: (bez dannii) 1987.]
- Майендорф, Йоан. Византийско богословие: *исторически насоки и догматически теми*. Прев. Б. Рушкова. София: Гал-Ико, 1995. [Meuendorff, John. *Vizantiysko bogoslovie: istoricheski nasoki i dogmaticheski temi*. Prev. B. Rushkova. Sofia: Gal-Iko, 1995.]
- На лов за думи. Разговор с драматурга Боян Папазов. – Литературен вестник, № 20, 31.05 – 6.06 2017, с. 9-10. [Na lov za dumii. Razgovor s dramaturga Boyan Papazov. – *Literaturen vestnik*, № 20, 31.05 – 6.06 2017, s. 9-10.]
- Папазов, Боян. Бясна, кривогледа и лакома. Монодрама. В: Същият. Бая си на бълхите. 7 пиеси. София: ИК Жанет 45, 2013, с. 399-444. [Papazov, Boyan. *Vyasna, krivogleda i lakoma. Monodrama*. V: *Sashtiyat. Baya si na balhite. 7 piesi*. Sofia: IK Zhanet 45, 2013, s. 399-444.]
- Проданов, Васил. Теория на българския преход. София: Захарий Стоянов, 2012. [Prodanov, Wasil. *Teoriya na balgarskiya prehod*. Sofia: Zaharij Stoyanov, 2012.]
- Статулова, Мария. *Надежда Сляпата*. – <http://www.moreto.net/events.php?n=963> (видяно на 25 юни 2017) [Statulova, Mariya. *Nadezhda Slyapata*. – <http://www.moreto.net/events.php?n=963> (seen 25.06.2017)]
- Фуко, Мушел. История на лудостта в класическата епоха. Прев. А. Колева. Плевен: ЕА, 1996. [Foucoult, Michel. *Istoriyata na ludostta v klasicheskata epoha*. Prev. A. Koleva. Pleven: EA, 1996.]
- Avanzini, Federico. *Religie Chin*. Trans. K. Stopa. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
- Engelking, Anna. *Kłątwa. Rzecz o ludowej magii słowa*. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010.
- Goffman, Erving. *Piętno. Rozważania o zranionej tożsamości*. Trans. A. Dzierżyńska, J. Tokarska-Bakir. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, 2005.
- Michajłowa, Katia. *Dziad wędrowny w kulturze ludowej Słowian*. Trans. H. Karpińska, Warszawa: Oficyna Naukowa, 2010.

- Mircheva, Gergana. Marial Health and Eugenics in Bulgaria, 1878–1940. In: *Eugenika – biopolityka – państwo. Z historii europejskich ruchów eugenicznych w pierwszej połowie XX w.*, (ed.) M. Gawin, K. Uzarczyk, Warszawa 2010, pp. 157-174.
- Papazow, Bojan. Nadeżda. Trans. G. Szwat-Gyłybowa. – *Dialog*, № 8, 1987, pp. 36–50.
- Sennett, Richard. *Ciało i kamień. Człowiek i miasto w cywilizacji Zachodu*. Trans. M. Konikowska. Gdańsk: Wydawnictwo Marabut, 1996.
- Ks. Stępień, Tomasz. *Pseudo-Dionizy Areopagita. Chryścijanin i platonik*. Warszawa: Fronda, 2010.
- Szwat-Gyłybowa, Grażyna. *W kręgu bułgarskiej groteski (o twórczości Jordana Radickowa)*. Warszawa: SOW, 1991.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*, Cambridge 2007.