

**КОМУНИЗМЪТ И РЕЛИГИЯТА. ВЯРА И СУЕВЕРИЕ В
„БЪЛГАРСКИТЕ” РОМАНИ НА ИЛИЯ ТРОЯНОВ, ДИМИТЪР
ДИНЕВ, СИБИЛЕ ЛЕВИЧАРОВ**

Снежана Бойчева

(Шуменски университет „Епископ Константин Преславски”)

Der Beitrag ist Teil einer umfangreichen Untersuchung über die literarische Inszenierung der kommunistischen Diktatur in Bulgarien in den Romanen von Ilija Trojanow „Die Welt ist groß und Rettung lauert überall“ und „Hundezeiten. Die fingierte Revolution 1989“, Dimitre Dinev „Engelszungen“ und Sibylle Lewitscharoff „Apostoloff“. In den genannten Werken setzen sich die Autoren mit soziokulturellen Begriffen wie Identität, Religion, Heimat, Migration, Fremde, Vergangenheit, Autorität kritisch auseinander. Dabei werden Stereotype, Vorurteile und Ideologeme hinterfragt, Euphemismen demaskiert und Alternativen zu herkömmlichen Bildern und Vorstellungen angeboten. Der Beitrag konzentriert sich auf die Analyse von sozialen Praktiken im Zusammenhang mit dem religiösen Diskurs in der Zeit des Kommunismus und des Postkommunismus in Bulgarien, konkret mit den Problemen des Glaubens und Aberglaubens, mit Fragen des Verhältnisses zwischen Glaubensbekenntnis und der Institution Kirche, sowie mit den Prozessen der Verleumdung, der Manipulierung und Tabuisierung von religiösen Praktiken und Ritualen.

Статията е част от монографично изследване на тема комунистическото минало на България в романите на Илия Троянов „Светът е голям и спасение дебне отвсякъде” (Троянов,2007), Димитър Динев „Ангелски езици” (Динев,2006) и Сибиле Левичаров „Апостолю” (Левичаров,2009). Литературното инсцениране на комунистическата диктатура в България в посочените произведения се допълва от литературните репортажи на Илия Троянов „Кучешки времена. Революцията менте 1989” (Троянов, 2012).

В изследваните литературни текстове се пресичат следните измерения на културната памет, свързана с тоталитарния и посттоталитарния период в историята на България:

1. Материално измерение – културни артефакти и медии на паметта (монументи, предмети, ритуали).
2. Социално измерение – личности, обществени институции и социални практики.
3. Ментално измерение – културноспецифични кодове и символи (начин на мислене, идеи, представи, ценности, норми, образи на дугостта и чуждостта, самообрази).

Трите измерения на културната памет са литературно вплетени и неотделими едно от друго. Пример за тази взаимозависимост между тях е тематизираната в романа на Троянов погребална процесия на „вожда и учителя” Георги Димитров, където материалното измерение (монументът мавзолей) се съчетава със социалния аспект (релевантността на персоната Димитров за историческия процес в България), което от своя страна поражда алтернативни представи и образи, мисловни кодове у героите на Троянов и в крайна сметка формира алтернативните паметни относно личността Димитров и неговото „сакрализиране” в монумента и в историята на България.

В изследваните литературни текстове от Троянов, Динев и Левичаров критично се преосмислят понятия като **култура, идентичност, религия, родина, миграция, чуждост, история, славно минало, авторитет и свързаните с тях представи и социални практики**. Със средствата на литературната образност се развенчават идеологическите маскировки, евфемистичните краски и се предлагат алтернативни разбирания за тези понятия в миналото и сега.

В настоящото изследване ще се спрем на следните въпроси, тематизирани в изследваните произведения: отношението към религията и вярата в тоталитарния и посттоталитарния период на България, тяхното negliжиране, манипулиране, табуизиране, произтичащите от тези социални процеси проблеми за атеизма и суеверието (очакване на „чудото“), отношението към институцията църква, отношението към смъртта.

Управляващият след Втората световна война комунистически режим, верен на идеологията на „социалистическия материализъм”, е последователен в усилията си да унищожи вярата и религията (вж. Динев, 2006: 141 и сл., сс. 240, 256, 266). В романа на Троянов този аспект се разработва чрез героя Бай Дан, който тайно кръщава в църква своя внук Алекс, противно на забраните и санкциите за хората, изповядващи вярата си и спазващи религиозните традиции.

Същевременно в епизода с Грачката, предсказателка, чийто прототип е световно известната Ванга, Троянов обръща внимание на обстоятелството, че въпреки официално прокламирания атеизъм и отричане на паранормалните явления целият държавен апарат редовно я посещава (Троянов,2007, с.164), което очертава двоен стандарт в отношението към религията и мистичното с литературното внушение, че в България винаги са съществували дефицит на вяра и свръхдоза от суеверие. Очакването на „чудото“ е мотив, който преминава и през трите романа в различни свои проявления – чудото на оцеляването, чудото на спасителя, който непременно идва отвън, да загубят комунистите властта се отъждествява с най-голямото чудо, „колосално“ чудо (вж. Динев,2006, с.392), чудото на пословичното българско търпение.(„Ей такъв ми ти беше народът. Беше наивен, често предаван, често лъган използван и добродушен народ. Комунистите толкова дълго бяха печелили от неговото покорство и неговата доброта...“ (Динев,2006, с.424)), чудото на партийния секретар и на Първия в държавата („Ако на човек му трябваше голямо чудо, пишеше на Тодор Живков. Вероятността да се вслуша и да се смили над нечие желание не беше особено голяма, но все пак значително по-голяма, отколкото при Господ Бог“ (Динев,2006: 256 и сл.)).

В романа на Динев се представя още едно тайно кръщение, кръщенето на Светльо Апостолов, чийто баща и дядо са верни и лоялни на комунистическия режим, чийто прадядо поп Серафим обаче е свещеник и пазител на традициите на православната вяра (вж. Динев,2006: 131). В текста на Левичаров свещениците се поддават на корупция (Левичаров, 2009: 79), отчасти следствие от дългото, последователно и унижително манипулиране и шантажиране на църквата и нейните свещенослужители от тайните служби и от идеолозите на социалистическия материализъм. И в трите романа за България се акцентира върху насилствения отказ от вяра, наложен от държавата. Алтернатива на този тип поведение е поколението на бабите и дядовците – поп Серфим и Здравка в романа на Динев, Бай Дан, Григори и Слатка в романа на Троянов, бабата на повествователката в романа на Левичаров, които, за разлика от възпитаното в атеизъм поколение на бащите и майките, хвърлят мост от предвоенното време към времето, в което израства поколението на техните внуци. По този начин се затваря празнината в традицията, в паметта и в историческото развитие на православна

България. Последниците от тази празнина обаче още дълго време ще напомнят за себе си с острия дефицит на духовност в посттоталитарния период на страната.

Замяната и подмяната на религиозните празници с граждански, социалистически ритуали тематизира Динев чрез своите герои, включително в образа на прекръстения по съветски образец Дядо Коледа в Дядо Мраз, чиято къща се намира не в Лапландия, а в също толкова северния и мразовит Сибир или на Северния полюс. „Комунистите не го бяха отменили, може би само заради червеното му палто, което повишаваше популярността на партията” (Динев,2006,: 217). Героят на Динев Младен Младенов отъждествява религията с безпросветното суеверие. Когато синът му Искрен се разболява и лекарите дълго време не могат да помогнат, той отказва да се допита до „някаква полуграмотна гледачка и баячка. Това би било също толкова лошо, колкото да влезе в някаква църква и да пали свещ пред парче нарисувана дъска, молейки за помощ някакво дърво” (Динев,2006: 240). Религията като суеверие е не само отживелица, тя е „враг на науката и на прогреса” според идеолозите на социализма (Мизов, 1962: 4 и сл.), религиозните и суеверните представи ненапрасно се свързват с бабите, поколение, живяло в предсоциалистическата епоха.

В същото време и тримата писатели насочват вниманието към факта на всеобщо приемане и признаване на важни фигури от православната традиция в пантеона на националните герои, т.е. парадоксът се състои в едновременното отхвърляне на религията като отживелица и суеверие и паралелно с това утвърждаването на православието като една от най-важните съставни части на българската национална култура и идентичност. Парадокс е между впрочем също, че социализмът се възпротивява на мистичното, което неминуемо населява сферите на духовността, вярата, изкуството, след като самият комунистически идеал за т.н. „светло бъдеще“ далеч надхвърля всякаква мистика и представлява утопия на утопите. Мотивът за мистичното и приказното в романа на Троянов, за илюзорния, но задължителен хепи енд е алюзия към утопията, към „вълшебните видения”, останали и до днес в съзнанието на тези, които живяха във „вълшебния свят” на социалистическа България: „спецнабдяването, валутните магазини, закритите митнически разпределители,...малката подземна заличка в хотел България, в която на тъмно(!) се слушаха френски шансони и италиански канцонети,...на кината, в които по четиринайсет пъти се гледаше „Чапаев”, с когото майките гордо идентифицираха синовете си бригадири (Динев,2006: 92) ...

и други подобни...то човек наистина започваше да вярва в призраци и духове” (Господинов, 2011: 39). Дребни неща, които не само приказно подслаждат сивото социалистическо ежедневиe, но и поддържат мита за неговото „тайнство” и мистика. Заради тази ирационалност подобни режими приличат на религиите, в тях се вярва, те не се подлагат на логически, рационален анализ и подобно на религиите не се поставят под въпрос.

Мотивът за ликвидирането на вярата е продължен в романа на Динев с образното представяне на занемарени църкви, джамии, синагоги, „превърнати в обори, фурни или други полезни постройки” (Динев,2006: 257), което преживява завърналата се от Америка Роза в дългата си разходка из родния Пловдив:

Синагогата бе превърната във фурна. Там, дето едно време се молеха, роптаеха и възнасяха, сега се месеше, оформяше и печеше. Там, дето някога миришеше на свещи, сега миришеше на топъл хляб. Като че ли евреите, които навремето си бяха тръгнали за Израел, бяха взели със себе си и Бог и на негово място бяха оставили бял брашмян прах. Онези, които бяха останали тук, явно нямаха нужда от Него... Те строяха комунизма, за което се нуждаеха само от ръцете и разума си, но не и от Бога. За да не отслабва силата на ръцете и разума им, им трябваше хляб и той им се даваше. Някогашната „манна небесна” сега се планираше и произвеждаше по социалистически. За всичко, дето някога се грижеше Бог, сега се грижеше Партията и за всичко лошо, дето се случваше в света, вече не виняха Него, а империализма и монополизма. Това имаше много предимства. Ако на някой му трябваше малко чудо, отиваше при партийния секретар. Той се намираще много по-близо, умееше да изслушва и дори можеше да бъде подкупен. Ако на човек му трябваше голямо чудо, пишеше на Тодор Живков. Вероятността да се вслуша и да се смили над нечие желание не беше особено голяма, но все пак значително по-голяма, отколкото при Господ Бог. Дали беше отпътувал, дали си беше взел отпуск, или беше прокуден, сигурно беше едно, Господ си беше плюл на петите и с неговия дом сега се разпореждаше Партията като с имота на невменяем човек. (Динев,2006:256 и сл.)

Както става ясно от цитата, „през тези времена дори на Господ не му е било лесно” (Динев,2006: 257). С изключителна деликатност и болка, в поетичен стил Динев извежда тъжната констатация за разделянето на духовната и материалната храна в образа на превърнатата във фурна синагога. Според библията духът, вярата в Бога и хлябът са две страни на едно единство. Противопоставянето на духовното и материалното и приоритетът на материята пред духа е основно послание на цитирания пасаж на Динев за опошляването на вярата, която, станала

сякаш излишна, е напуснала хората. Особено силно е внушението за подмяната на божественото, на „манна небесна” с физическото. Макар иронично представено, идентифицирането на партията с вярата, на партийните функционери с божества, е тъжната равностметка на огромните загуби в сферата на духовното. Сега чудесата се планират, произвеждат, за тях отговарят подкупни и арогантни апаратчици. Бог е не само високо, но и далече и спасение не дебне отникъде. Чувството за безнадеждност не успяват да компенсират и опитите на Иван и Михо да разсеят жалката гледка и породената от нея вътрешна горчилка при вида на запуснатите храмове, разказвайки на Роза за постиженията на социализма „под вещото ръководство на нейния брат, другаря Младенов”, който „беше допринесъл за новия облик на града” - на улиците няма просеци, липсва и безработица. Самият Младенов е ярък продукт на тази установена в годините на безверие бездуховност и пошлост с липсата на елементарно човешко отношение към родната си сестра.

Друг грях на режима спрямо вярата е постсоциалистическата метаморфоза на атеизма в показното и позьорно демонстриране на религиозни ритуали от страна на висши партийни функционери, които преди 1989 г. са санкционирали вярата в бога:

Много обичаха да се снимат, религиозно смирили и с големи свещи в ръце, пред олтара на храма „Св. Александър Невски, където демонстрираха колко хубаво могат да се кръстят, сякаш сам Господ Бог ги беше научил. Ако навремето фашистите не бяха обесили на телеграфен стълб поп Андраей, Червения поп, сега той сигурно пак щеше да грабне Библията, щеше да скъса някоя страница, да увие с нея едно гюле от оръдието и да го запрати, не както едно време – по църквата, а по партийния дом” (Динев,2006: 509).

Следствие на лицемерието в отношението на режима към религията са и (анти)възпитанието на децата и отношението към другостта: „...който говори с Бог, го изяждат червеите за наказание...” (Динев,2006: 266). Така плашат малкия Светльо, за да го отблъснат от прадыдо му поп Серафим, който живее в християнските добродетели за разлика от поколението на партизанина дядо Светлин и бащата милиционер Йордан. Динев ясно разграничава тези два свята, между които е прекъснатата връзката: „Йордан беше доволен, че къщата на дядо му беше продадена. Винаги беше мразил дядо си, поп Серафим, но къде-къде повече мразеше циганите!” (Динев,2006, с. 267) Тъкмо на циганин е продадена родовата

къща на семейство Апостолови, така тя остава обект на омразата и след смъртта на свещеника. Йордан приема продажбата на къщата на „омразните” цигани с особено, злорадо удовлетворение, тъй като вярва, че в къщата на Бога ще се загнезди грехът. Съчетанието от безверие, безбожие и етноомраза е плодородната почва за семената на национализма, намерил ярък израз в т.н. възродителен процес, както и в развихрилите се посткомунистически националистически движения. В контекста на дискурса за отношението на режима към вярата и духовността Динев се спира на същността на национализма чрез „откровенията” на героя си Йордан Апостолов: „Според него всички цигани до един бяха крадци, а всички вкупом – мръсно племе. За Йордан те бяха виновни дори само заради това, че съществуват. Защо тази омраза се бе закотвила толкова дълбоко в сърцето му, оставаше необяснимо, подобно на много от нещата, които се случваха в мътилката на душата му” (Динев,2006, с. 267 и сл.). Кратко и точно са предадени белезите на националистическото поведение: генерализиране („всички са крадци”), вулгарни и истерични квалификации без аргументи („мръсно племе”), самопризнание за липса на трезв разум (необяснима омраза), емоционална неуравновесеност (мътилка в душата). Всички тези симптоми пораждаат безпомощност, безсмислие, самоненавист, но тъй като инстинктът за самосъхранение действа безотказно, самоомразата се превръща в омраза към другия, чуждия, слабия, малограмотния, бедния, което е вид злокобно удовлетворение, компенсиращо собствения провал.

Суеверието:

„Значи какво можеха да имат комунистите против суеверието? Радваха се, че съществува, защото то беше голямата конкуренция на църквата. Защото църквата не можеше да сваля толкова ниско цените на своите истини” (Динев,2006: 362). Важно попадение на Динев за корупцията в българската църква и за единствената ѝ грижа през социалистическия период – опазване на имотите - за душите се грижат суеверието и паранормалните явления, които, макар и прикрито, се радват на всенародна почит и признание, включително от страна на висши партийни функционери. Целият интелектуален елит се допитва до врачки и баятели, което става видно и от многобройните публикувани мемоари на видни интелектуалци в постсоциалистическия период.

Посещението на Бай Дан при Грачката за да се сдобие с информация за Алекс по заръка на баба Слатка става повод разказвачът в романа на Троянов да разсъждава за връзката между комунизъм и суеверие:

Аз съм приемала много известни хора, но все невежи. Всички искаха да чуят предсказанието за тяхното бъдеще, сякаш е готварска рецепта. Само че бъдещето не може да се сготви... Една година при мен се извъртя цялото Политбюро. Едва не се засичаха понякога, пресичаха си път. Какви ти материалисти! Бяха по-суеверни от черните котки... Всички искат да знаят бъдещето. Защо им е? Знаете ли защо им е? Аз имам едно подозрение. Защото са изгубили миналото си. Дяволът кара дърветата да изгарят собствените си корени. Той обича сухите листа, празните листове. В отчаянието си търсят утеха в бъдещето. Никой от тях не съм утешавала. Нито един. И затуй не ме пуснаха да ида до Божи гроб... (Троянов, 2007: 164).

Пасажът напомня за многократно интервюираните политици и интелектуалци от близкото минало, които направиха път до Рупите да търсят утеха при Ванга. Това, което идеологически е недопустимо за социалистическия морал, етика и начин на живот, – суеверието, това съществува на най-високо ниво в държавата и е в рязко противоречие с проповядвания от марксизма-ленинизма материализъм. Цялото Политбюро се „изсипва” при Грачката да му „сготвят” и сервират поредната утопия за бъдещето, при което се дебнат един друг да не се засекат, че някак си е неудобно, а може да последват и санкции. Отчаяни от настоящето на реалния социализъм, невярващи в илюзията „светло бъдеще“ всички са се втурнали към ирационалността на сляпата Грачка, която обаче никого не утешава, не пощадява, и затова е наказана със забрана да отиде до Божи гроб.

Алтернатива на безбожието - мост, който в ценностно отношение Троянов хвърля от довоенна България към демократичното бъдеще на страната - е представена от автора в лицето на свещеника от гр. Любимец. „Попът и семейството му, къщата и домашната ракия – всичко това създава впечатлението, че никога не е имало комунизъм” (Троянов, 2012: 166 и сл.). Гостуването на Троянов в къщата на попа на град Любимец, „обзаведена с тежка буржоазна мебел”, с пиано в трапезарията, с „доста щедра за българските условия вечеря” извиква спомените за предсоциалистическа България с патриаршалните традиции на живия малък град, на живото село, с поддържаната църква, с възрожденския ентузиазъм на хората: „Няма да намерите друга черква като тая в България! –

стените боядисани, подът с мраморни плочки. Парцелът е ограден със стена, висока метър и половина, всяка тухличка е поставена с любов, а към външния свят води изкусно изработена порта от ковано желязо ... Попът разказва с колко труд е събрал даренията за черквата и как не си е пестил труда да реституира земята и недвижимите имоти на черквата и на семейството си” (Троянов, 2012: 166). Цялата тази реторика на свещеника е контрапункт на ширещата се бездуховност и разпада на ценностната система в постсоциалистическа България, разказът за къщата, черквата, даренията, земите е косвената присъда на духовника срещу онези, които не се спряха пред нищо, за да продължат властването си и след 1989 г.:

ТЗСТ-тата се разпаднаха, партийните секретари и председателите купиха машините на дъмпингови цени, по-бедните обработват земята с голи ръце, като някога, с мотиката (Троянов, 2012:167).

Историите, които разказва попът не отстъпват по абсурдност на историите за мъртвите души на Гогол. И двете характеристики – мъртви души и абсурдни истории пасват изцяло в концепта на социалния експеримент комунизъм. Но докато в света на Гогол, човек, четейки може да се разсмее, слушайки историите за комунизма смехът секва (вж. Троянов, 2012: 168 и сл.). Защото ритуалът на тържественото погребение на “комунистическата партия, навършила сто години и умряла от старост” (Троянов, 2012: 171) се оказва поредната илюзия на несъстоялата се промяна. Комунистическите практики продължават, например по време на избори, когато циганите се пазаруват на принципа „ако си помогнеш сам и избирателят ще ти помогне” (Троянов, 2012: 168).

Отношение към институцията църква

Споменатите тайни кръщенета в романите на Троянов и Динев са повод да се разсъждава за българската православна църква, нейните свещенослужители и отпора спрямо нея. Главни действащи лица в изследвания епизод от романа на Троянов са Бай Дан, учил в младостта си в семинарията и неговият състудент свещеникът Николай. Първият е изгонен от семинарията заради скандал, вторият с „буйни мустаци и месести бузи” прави кариера в църквата. Старата неприязнь между „послушника” Николай и „бунтаря” Бай Дан е устояла на времето. Скандалът в миналото напомня удивително за Лутеровия реформаторски акт със

„заковаването“ на протестантските тези на вратата на църквата във Витенберг. Тринайсетте тези, „оня боклук“ Йордан залепя към всяка врата на спалните помещения на семинарията. „Наставникът, бесен от гняв, попита за виновника“. По примера на Лутер, който не остава анонимен, Йордан се изправя гордо и признава „дяволията“ си. С този еднократен акт е разтърсена („като след земетресение“), макар и за малко, част от системата. Литературното внушение в случая е отказът на една консервативна институция като църквата да се променя. Лутеровата реформация направи пробив във всемогъществото на църквата, обратният извод, липсата на всякаква нагласа за реформиране налага прочитът на Троянов за „църковните дела“ в България, което извън литературата се споделя и от свещеници, и от миряни, и е актуално особено след промените от 1989 г.

Освен църквата „непроменим“ остава и образът на бунтаря Йордан, изключен от духовната академия, лежал в затворите, с репутация на „разрушител“ на всичко, до което се докосне. Особеното в този образ е съчетанието на бунта срещу атеистичния режим с бунта срещу институцията църква („тринайсетте тези за несъществуването на ГОСПОД“). Съдържателно бунтът на семинариста Йордан не е деклариран изрично и подробно, а е опростен във формулата „тези за несъществуването на ГОСПОД“, което е алогичен акт от страна на един семинарист (атеистите не се захващат да учат в семинарията). Отсъствието на богоугодното поведение у църковните служители е същността на този протест и това стилистично се визира в романа с фигурата на „бесния“ наставник, с бързото намиране на „виновника“, с отношението на другите (послушни) семинаристи към него („Трябваше да те изхвърлят, винаги си създавал само неприятности“), които впоследствие правят не само успешна кариера, но и „месести бузи“. Под повърхността на демонстрирания атеизъм се разкриват дълбинни пластове, очертаващи и сега съществуващи, критикувани както от клира, така и от миряните, недъзи в нравствената устойчивост на свещенослужителите. В по-нататъшното си развитие образът на Бай Дан ще приеме „играта“ като свой принцип в живота, като усещане за божественото в себе си (играейки, той сам твори съдбата си), т.е. играта се превръща в алтернатива на институционализираната религия, срещу която героят се възправя на младини (Троянов, 2007: 43).

Подготовката на тайното кръщение на Алекс в романа на Троянов дава нови потвърждения за отношението на миряните към свещениците и обратно, на

свещениците към миряните. Напуснал като семинарист „лоното” на църквата, независимият, но вярващ Бай Дан, настоява като кръстник на Алекс да поеме сам главната отговорност, не толкова в ритуала, колкото в неговото тълкуване: свещеникът да потопа детето във водата, което канонично означава освобождаване от „злите сили”, а Бай Дан, подобно на Спасителя, да го извади от водата и да го „избърши” от „лоши влияния”, „за да не остане полепнала нито капка от вашата (на църквата – С.Б.) помия”. Критиката е директна и радикална, визира не злите сили, дадени свихе всекиму, а ония зли влияния, които идват от хората и от хората свещеници (*„глупостта и невежеството, които други ще му насаждат”*, *„измамата, коварството, идолопоклонничеството и всичката алчност, лъжата и лукавството”*, *„цялата свята воня”*). Надеждата на кръстника на Алекс е, „че няма да си някой, който понася всичко, който приема всичко, с ангелско търпение, с овче бездушие” (Троянов,2007: 47). Бай Дан извършва вид антикръщение, отричайки смирението, примирението, овчедушието, все изискуеми от църквата „добродетели”. Сцената се предхожда от язвително сравнение за продажността на свещениците (търговците не са изгонени от храма), за тяхната неадекватност като служители на бога, и най-важното, за зависимостта им от партийно-политическата номенклатура (*„преклонената главица”*, *„амин тук, амин там, амин за партията, амин за решението”*).

Църковният дискурс в романа поставя два основни въпроса: за адекватността на църковната институция в контекста на богоугодното служение, от една страна, и църквата като обект на посегателства от страна на партийната и държавна власт, които имат пълен контрол над нея, от друга страна. В този смисъл е загатната и тежката участ на българската църква, която търпи в обществото всички негативи на дисбаланса между зависимостта от държавата, наложена включително и със силови методи, и неудовлетвореността на паството, което се чувства неразбрано, изоставено, дори излъгано от своите духовни пастири (Троянов,2007: 43 и сл.). Ритуалът на кръщаването пародира и идеологическото клише за спасението, което идва от Изток, както и разпространения стереотип за Запада като „царството на мрака и смъртта” (империята на злото), ново потвърждение за критичното отношение на Троянов към идеологическата обвързаност на църковната институция с политиката и нейните структури.

Свещеникът поп Серафим, дядо на милиционера Йордан, представя другата гледна точка към църквата, гледната точка на свещеници, израснали, възпитани и

работили преди идването на комунистическия режим на власт. Разговорът за „греха“, поддържан от атеиста Йордан Апостолов, е облечен в идеологически дрехи: „Неговият баща (партизанинът – С.Б.) се беше борил за по-добро общество. Той искаше да укрепи обществото и да го освободи от греха” (Динев,2006: 55) „Палачът” Йордан, който стреля в полицейското управление с халосни патрони по нищо неподозиращите арестанти, който се движи като потенциален убиец по пътищата, който извършва жестоко убийство на любовника на жена си и садистично се наслаждава на изсушения му език, същият този субект разсъждава за греха с меко казано ограничените си мисловни способности: „Челото му се разсичаше от една единствена дълбока и дебела бръчка, която приличаше на скоро зараснала рана. Мургавото му лице почервеняваше, начумерените му вежди се сблъскаха като два ядосани козела и остра болка разцепваше главата му. Мислите му, които много рядко се нижеха спокойно една след друга, се заплитаха в главата му като сирачета в голям чужд град...Твърдо решил да открие първопричината за греха, един ден той дори отиде при дядо си, поп Серфим“ (Динев,2006: 55). Последвалата анатема от страна на стария свещеник („вие комунистите сте греха на земята” (...)) и проклятието, изречено по адрес на собствения син партизанин и внука милиционер („Срам ме е от теб!”, ...), очертават отношението на героя към уродливостта на безверието и безбожността на онези, които дори само с факта на присъствието си оскверняват храма божи и словото божие. Ярката бунтарска, а и гражданска позиция на поп Серафим в случая се явява коректив на доволството и чувството за самодостатъчност на отец Николай от романа на Троянов. И Троянов, и Динев тематизират отчетливо субституирането на религията с идеология. Религията, анатемосана от комунистическия режим като „опиум за народа”, е изместена от идеологията, която идва на освободеното от религията място. Философът Асен Игнатов сравнява километричните опашки пред мавзолея, (в случая мавзолея на Ленин, но това е алюзия и към българската действителност), където с часове хората чакат като пред светилище, за да „зърнат” мумифицираното тяло, с чакащите вярващи пред манастирите и светите места за да се поклонят на рекливите, на мощите на светците. Диктаторите се издигат по този начин в ранг, който превъзхожда дори канонизираните светци, погребани в гробове. Този култ към политическото като към религиозен символ Игнатов нарича партийна мистика (вж. Ignatov, 1985: 75). Като псевдорелигиозен код може да се разчете и

претвореното в поезия за деца вярване, че дори мъртъв, вождът е жив: „...почива вожда в ален саркофаг/Но Димитровското сърце живее”, „В миг щом отпратиш към бюста му взори/той оживява и с тебе говори” (Зидаров, 1969: 13).

Бащата на героинята в романа „Апостолов” с име Христо, библейски обещаващо спасение, не намира равновесието между прекалено многото божественост в името си и прекалено малкото божественост в живота си. Подобно на вироглав храмов слуга, Христо хвърля връзката ключове за земните дела нагоре към „началството” с надеждата да бъде освободен от безсмислието им. Нито един път нищо не се „закача” там горе и героят взема в ръцете си собствената съдба, слагайки край на живота си. „По- скоро баща ни открай време е разсъждавал за собственото си обесване”, без да разчита на някакъв си инфантилен „бог-дете” (Левичаров, 2009: 52). От „избраник”, „носител на Христовото име”, дарен свише с „красив, мелодичен глас”, достоен за „небесните хорове” той изпада в ролята на оная „прокълната маса”, „скупчена под крилата на Сатаната”, с което губи „царството небесно” (Левичаров, 2009: 53). В „Апостолов” откриваме тип (анти)религиозност, далеч от ритуалите на църквата, вид протестантизъм, който опитва сам да разреши дилемата *живот-смърт* чрез прекия контакт с всевишния, „подхвърляйки” му земните си тегоби, инфантилизирайки го или противопоставяйки му се с акта на самоубийството (вж. Левичаров, 2009: 51). Този вид автономна религиозност е в същото време контрапункт на търгашеско-помпозната постпогребална церемония, „сполетяла” Христо много години след смъртта му.

Символите на религиозното почти се заличават от публичното пространство по време на комунистическия режим: затварят се църкви, синагоги джамии, (Динев), преследвани, манипулирани, изнудвани са свещеници (Троянов, Динев), включително от най-висш ранг, както показват съвременните разкрития в биографиите на висши духовници, тяхната функция изпълняват партийни и ОФ-активисти (вж. Господинов, 2011: 27), които открито се подиграват, гаврят с бог, „на когото всички се присмиваха като на стар склеротик” (Динев, 2006: 132). Чрез поп Серафим е възстановена паметта за онези духовници, които в своята вътрешна емиграция удържат на изпитанията през времето на унизителното отношение към църквата и духовността и не се поддават на изкушението да станат част от репресивния апарат на режима. Духовници като поп Серафим са следователно не само алтернатива на атеизма като официална политика на

режима, но и на самата църква, която бива предадена от своите без съпротива. Поп Серафим е представителен за онази последователност в българската църква, водеща началото си от патриарх Евтимий Търновски, преминавайки през многобройните манастирски монаси, съхранили духовността по време на чуждите владичества и направили възможно Българското Възраждане до екзарх Стефан, оглавил спасяването на българските евреи. Тази последователност не винаги е показна, героическа поза, тя е в дребните, изконните неща като вярата в доброто (не е речено, че внукът на партизанина „и той ще стане хайдук”, (Динев,2006: 133)). Дори забраната да се влиза в църквата не е пречка за поп Серафим да продължи свящото си дело („Бог е навсякъде”), кръщавайки Светльо в леген на двора. Неслучайно идеолозите на социалистическия бит обвиняват предимно старото поколение, в нашия случай, още по-старото поколение на праотците, за устойчивостта на религиозните ритуали. Противопоставянето на духовния и светския живот приема особено черни краски, когато едно тайнство като кръщаването на дете се превръща в акт на отмъщение на майката спрямо бащата-атеист (Динев,2006: 133). Такъв е случаят с малкия Светльо, който без знанието на родителите тайно е кръстен в църква. В противовес на духовния акт на въвеждането на малкия Светльо в лоното на църквата и духовността, дядото партизанин разнася седмици наред пъпа на детето, чудейки се еретически къде да го хвърли, за да го забрави накрая в кръчмата (Динев,2006: 134). На фона на затворените църкви, гонените свещеници и забраните за черкуване Динев ясно очертава безпомощността на властта спрямо вътрешната емиграция на вярващите, превърнали в църква собствените четири стени - срещу това е безсилна дори репресивната комунистическа държава. Изследваните романи са изразители на алтернативната памет, че далеч не всички духовници са последвали повелите на Партията.

Отношението към мъртвите

Смъртта е „видима” навсякъде в България – в бетонните гета, в мръсотията по улици и градинки, в задръстените с боклуци реки, дори горите и полята не са пощадени. Израз на повсеместността на смъртта са облепените с некролози колони, електрически стълбове, огради, спирки, дори дървета (вж. Троянов, 2007: 153). Нещо, което дискретно и интимно се скрива в страниците на вестниците в Западна Европа, е изложено на показ в България, сякаш с това засвидетелстваме

още повече нашата мъка и обич към мъртъвците. Парадоксалното и тъжното е обаче, че тъкмо там, където смъртта демонстративно се афишира, животът има най-ниска цена.

Споменът за мъртвите се дели на ретроспективен и проспективен. Ретроспективното възпоменание за мъртвите е по-универсалната, първичната и естествена форма на паметта за тях. Това е формата, в която една група живее заедно със своите мъртви, (мъртвите присъстват в настоящето), и по този начин изгражда образа на своето единство и цялост, което включва ведно живи и мъртви като нещо напълно естествено. В проспективното измерение на смъртта става дума за заслугите (Leistung) и славата (fama) на мъртвите, за пътищата и начините да останеш в паметта на поколенията и да придобиеш вечност. В това измерение заслужават да бъдат съхранени такива дела, които доказват не просто мярата, а извънмерността на човешките възможности (вж. Oexle, 1983: 48 и сл.).

Мъртвият Миро в „Ангелски езици“ обединява във фикцията на романа двете гледни точки към паметта за мъртвите. От една страна той остава в спомените на много имигранти, на които е помагал приживе (Leistung), в този смисъл той „живее“ заедно с тях, участва в тяхната общност и по този начин присъства в настоящето. От друга страна Миро е не само част от тяхното настояще, но чрез „извънмерността“ на способността си да помага от отвъдното е потенциален участник в тяхната по-нататъшна, бъдеща съдба. Посетителите на гроба му носят цветя като знак на почит към неговата добродетел, към неговата солидарност, но те носят със себе си и своите надежди за неговата подкрепа в бъдеще. Чрез тази амбивалентност на образа на мъртвия Миро фикцията на романа внушава чувството за взаимност между живи и мъртви, чувството за единството на една социална група, която не се разпада и след смъртта на своите членове. „Един мъж живее, докато се споменава името му“, казва една египетска поговорка. Самото описание на гроба и на паметника на Миро, лишен от всякаква стандартност и неподвластен на традицията, демонстрира повече от обикновен спомен за мъртвия. „Миро имаше мобифон и криле“ (Динев, 2006, с.5). Двата атрибута сочат в различни посоки, единият ни приближават до комуникацията в света на живите (мобифона), другият - до символите на небесните простори (ангелските криле). Мобифонът, запретнатите ръкави, шарената вратовръзка, изгладените крачоли са аксесоари, които съпровождат живота на прагматичния човек в неговото всекидневие. На мъртвеца Миро живите (Искрен и Светльо)

поверяват историите на своите семейства и своите лични истории. Така в структурата на романа Динев обединява минало (смъртта на Миро, историите на семействата на Искрен и Светльо), настоящето (актът на разказване, рефлектиране на тези истории) и бъдещето (надеждите, перспективите на Искрен и Светльо, артикулирани пред мъртвия Миро). Кръгът минало-настояще-бъдеще се затваря. Структурата на разказа при Динев не е линейна, тя наподобява кръговрат, в който непрекъснато се пресичат трите измерения. Подобно отношение към спомена за мъртвите отбелязваме и при Троянов. Слатка посещава гроба на мъртвия си съпруг, разговаряйки с миналото за настоящето и бъдещето на децата и внуците.

В „Апостолов” Левичаров демонстрира друг тип отношение към смъртта. Карнавалният характер на траурната процесия излиза извън рамките на двете гледни точки (ретро- и проспективна) към спомена за мъртвите. Тук се появява трети ракурс - освен обременеността от миналото и от спомена за мъртвите като част от това минало, Левичаров демонстрира една „апокалиптична веселост”, ако парафразираме определението на Херман Брох за модерната немска литература от началото на XX в (Fröhliche Apokalypse). Никой и нищо не се взема на сериозно, въпреки очевидните апории и колизии, разгарящи се в образа на повествователката. Към тази апокалиптична фриволност се прибавя комерсионалността като водещ принцип, като единственият импулс за „изравяне” на миналото („...купиха от нас съгласието да изровим останките на баща ни...” (Левичаров, 2009: 35)). Стилистично споменаването на процедурата по ексхумацията се придружава неотклонно от глагола „изравям”, който има натуралистичен отенък и до голяма степен negliжира типичното в подобни случаи почтително и респектиращо отношение към смъртта и мъртвите предци, към трансцендентното. Смъртта попада по-скоро в сферата на прагматичното, дори грубо прагматичното, ако се имат предвид финансово-търговските операции на участниците в погребалната процесия, което от своя страна я отдалечава от трансцендентното и я превръща в част от земните дела на човека.

Екзистенциалната проблематика за живота и смъртта е тематизирана в романа на Динев и в разсъжденията за „белия свят”, на който се появяваме и който не се оказва чак толкова „бял”, за който ни си струва да живееш, ни си струва да умреш под каквато й да е форма, в името на какъвто и да е идеал: „Нищо не струваше този свят. Не си струваше да се умре за него, не си струваше да се живее в него”. Но след като вече си се появил на бял свят, гледаш го с „гладни

очи”, с надежда. Надеждата се отъждествява обаче единствено с възможността да получаваш „остатъци”, да „пропъждаш мухи и оси”, да „крадеш кокала на кучето”, „защото нали един ден, така или иначе, ще се мре”. Динев сякаш дописва Левичаров в аспекта на екзистенциалното безсмислие като извежда като единствена „алтернативата” да се „живее на инат” (Динев,2006: 71). В този смисъл авторът рисува гротескния образ на свещеника поп Андрей (историческата фигура поп Андрей е участник в Септемврийското въстание 1923 г.), който стреля по църквата, където сам е проповядвал, с гюлета, увити в страници от библията: „Обесили го на телеграфния стълб. Ни човек, ни ангел се вясвал край него, на вятъра се веело само прашното му черно расо. Отдалече се чувало. Хората не смеят да се доближат до онова място, разправят” (Динев,2006: 74). Сблъскват се две страни на колективната памет за историческата личност поп Андрей. От една страна, той е героят от Септемврийското въстание, организирано от комунистическата партия за сваляне на т.н. Демократически сговор, установен след Деветоюнския преврат, отъждествяван от левите сили като фашистки. От друга страна, непривичната роля на свещеник, участник в ръкопашни улични боеве, късащ страниците на Светото писание, увивайки гюлетата с тях, стрелящ по храма, където сам е проповядвал мир и смирение, е източникът на културния и цивилизационен шок. В българската културна традиция храмът е обител, последно убежище за преследваните, застрашените от физическо унищожение. По храма дори врагът се въздържа да стреля. Без да се впускаме в оценки за исторически факти, се концентрираме върху фикционалния образ, който изгражда Динев – демоничния образ на поп Андрей е не само символ на смелост и саможертва, той плаши, както хора, така и ангели, зловещо се чува плющенето на расото като черно знаме, твърдението „никой не смее да се доближи до „онова място”“, сякаш е прокълнато, се отнася не само за миналото, но и за настоящето. Картината на обесения поп Андрей извиква друг образ от историческата ни памет: бесилото на дякон Васил Левски, който „виси на него със страшна сила”. На фона на общоприетия литературен и исторически образ на Левски като национален герой внушението на Динев, направено чрез образа на поп Андрей, е нееднозначно и се разминава решително с традиционното тълкуване на героиката и подвига.

„Българските” романи на Илия Троянов, Димитър Динев и Сибиле Левичаров представят със средствата на литературния език различни култури на

паметта относно религиозните символи и практики в социалистическа и постсоциалистическа България. Изследването на личните истории на хора и фамилии, живели социализма, демонстрирането на алтернативни култури на паметта за този период от историята на страната показват, доколко „голямата история” (наложеният от комунистическата власт атеизъм) навлиза в ежедневието и интимната сфера на отделния човек и неговото семейство, и обратно, как личният спомен и разказ за миналото може да модифицира колективната памет за социалните практики в областта на вярата и духовността, а в определени случаи решително да им се противопостави.

БИБЛИОГРАФИЯ

Художествена литература:

- Динев, Д. (2006). *Ангелски езици*. Превод от немски София: Рива.
- Левичаров, С. (2009). *Апостолюв*. Превод от немски: Л. Илиев. София: Атлантис.
- Троянов, И. (2007). *Светът е голям и спасение дебне отвсякъде*. Превод от немски: Г. Фъркова. София: Сиела.
- Троянов, И. (2012). *Кучешки времена. Революцията менте – 1989*. Превод от немски: П. Ангелова. София: Сиела.
- Господинов, Г. (2006). *Аз живях социализма: 171 лични истории*. Пловдив: Жанет-45.
- Зидаров, Н. (1969). *Песента ме води за ръка*. София: Български писател.

Критика и анализи:

- Мизов, Н. (1962). Вредни отживелици. *Библиотека на жената, т. 1*. София: Отечествен фронт.
- Ignatov, A. (1985). *Psychologie des Kommunismus. Studien zur Mentalität der herrschenden Schicht im kommunistischen Machtbereich*. München: J. Berchmann.
- Oexle, O.G. (1983). Die Gegenwart der Toten. In: H. Bruet, W.Verbeke (Hg.). *Death in the Middle Ages. Mediaevalia Lovanensia. Series I, Studia 9*, Leuven, 48ff.